This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

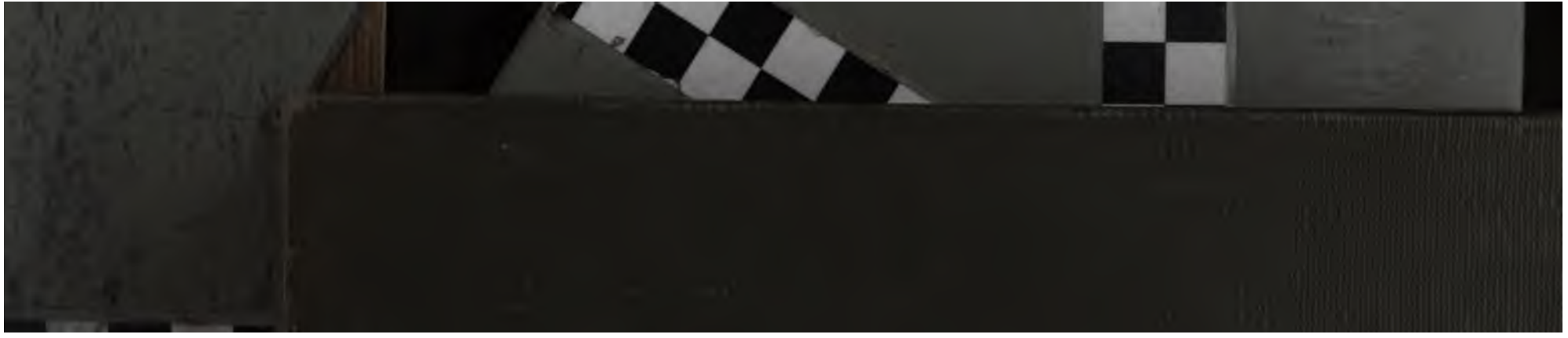
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

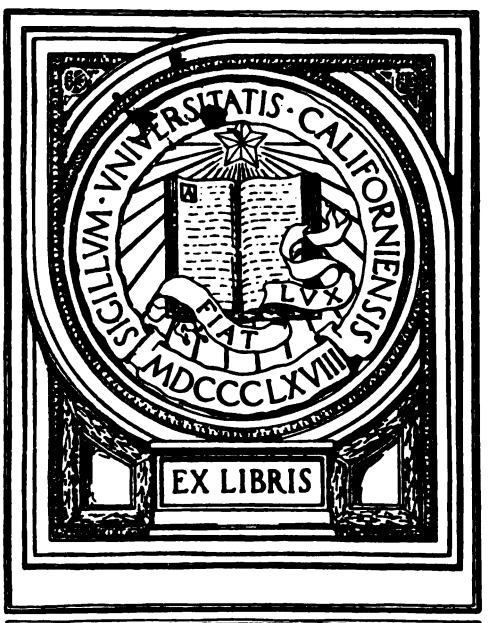
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

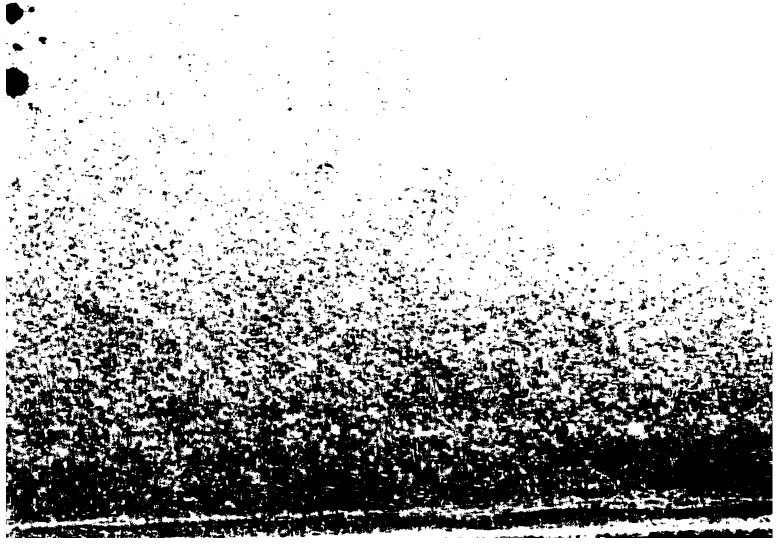
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

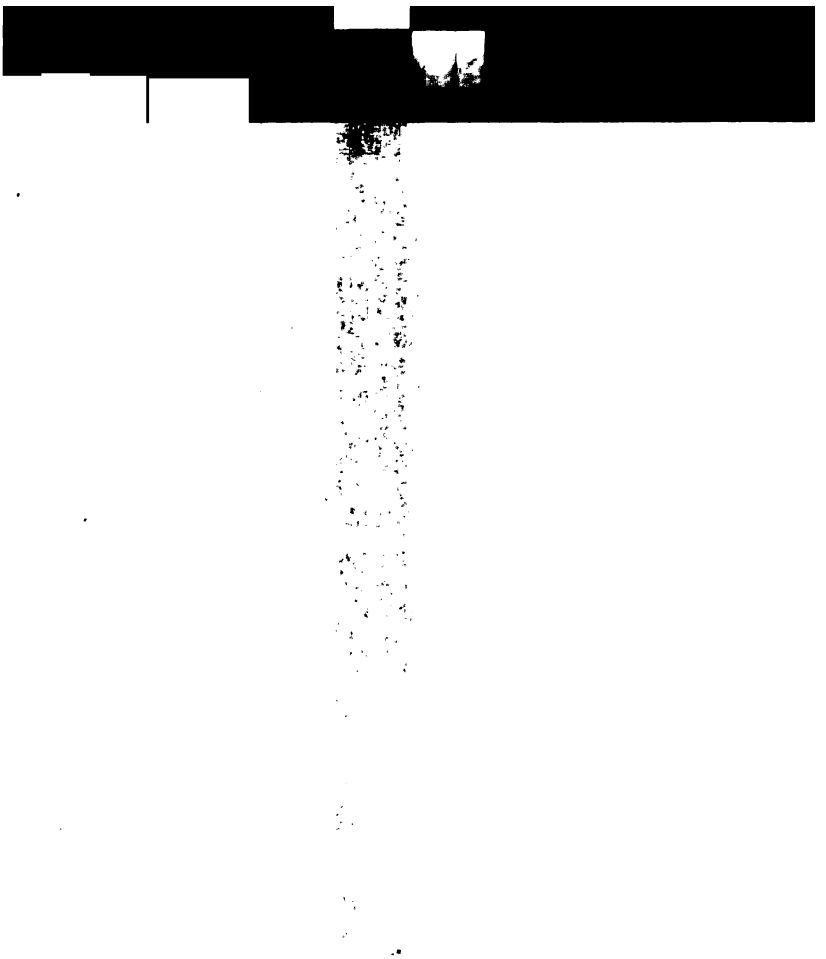
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`




SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





Geschichte

der neuern Philosophie.

[redacted]

Descartes

und

seine Schule.

Von

Kuno Fiſcher.

Erſter Theil.

Allgemeine Einleitung.

Descartes' Leben, Schriften und Lehre.

Dritte neu bearbeitete Auflage.

München.

Verlagsbuchhandlung von Fr. Baſſermann.

1878.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

von

Kuno Fiſcher.

Erſter Band.

Erſter Theil.

Dritte neu bearbeitete Auflage.

RELEASE LIBRARY
OF THE

München.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Baſſermann.
1878.

Alle Rechte vorbehalten.

2113

Buchdruckerei von J. Hörning in Heidelberg.

Vorwort.

Der erste Band des vorliegenden Werks, der seit längerer Ze
im Buchhandel gefehlt hat, erscheint hier in dritter Auflage ur
in einer neuen Bearbeitung, die ich erst im Laufe dieses Jahr
auszuführen vermochte. Als ich diesen Band zum zweiten male heraus
gab, war meine Geschichte der neuern Philosophie bis zu Kant g
diehen; seitdem sind Fichte und seine Vorgänger, Schelling und sei
Zeitalter hinzugekommen. Hegel und seine Schule, die Gegner de
selben und der Entwicklungsgang der Philosophie in der nachhegelsch
Zeit bis auf die heutigen Tage sind das Thema, das mir noch übr
bleibt. Bei der ungemeinen Schwierigkeit der Objecte, habe ich d
Darstellung, um die belehrende Wirkung der Deutlichkeit zu erreiche
so ausführlich behandeln müssen, daß sich der Umfang und Aufwar
des Werks über das beabsichtigte Maß vergrößert hat. Denn ma
kann die Schwierigkeiten auch der eigenen Arbeit erst schätzen, wen
man sie erfahren und zu überwinden gesucht. Trifft es sich dann
gut, daß man den mühevollen Weg zum zweiten male machen dar
so wird man, wie es bei großen und beschwerlichen Reisen der Fa
ist, die Kraft gewonnen haben, leichter und schneller fortzukomme
Die Kürze ohne jeden Eintrag der Deutlichkeit ist eine Frucht, d
man nur von der ausführlichsten Arbeit und Darstellung erntet.

Der äußere Umfang des Werks soll in der neuen Auflage dur
die gedrängtere Form vermindert werden; ich suche meinerseits dies
wohlbegründeten Absicht der Verlagshandlung entgegenzukommen, i

dem ich jede Art der Kürzung, bei welcher die Deutlichkeit eher gehoben als beeinträchtigt wird, anstrebe. Bei meiner Darstellungsweise kann ich die Kürze nicht durch Streichungen, sondern nur durch eine entsprechende Einwirkung auf alle ineinander gefügten Theile des stylistischen Gebäudes erreichen. Darin liegt ein Grund und ein wesentlicher Theil dieser neuen Bearbeitung; der andere liegt in der Vermehrung des Inhalts, die theils in Betreff der Einleitung, namentlich in den Abschnitten über das Zeitalter der Renaissance und Reformation, wünschenswerth schien, theils durch die Rücksichtnahme auf einige Ergebnisse neuerer Forschungen über Descartes gefordert wurde. Im Uebrigen sind Standpunkt und Einrichtung des Werks unverändert. Es ist unnöthig, in der Vorrede zu wiederholen, was in dem Buche selbst begründet und gerechtfertigt wird. Wenn ein so umfangreiches und keineswegs leicht zugängliches Werk zum dritten male erscheint, so darf ich darin wohl mit einiger Genugthuung die Probe finden, daß es den Zeitgenossen zur Belehrung gereicht hat.

Heidelberg, 23. October 1878.

Kuno Fischer.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung
zur Geschichte der neuern Philosophie.

Erstes Capitel.

Seite

Geschichte der Philosophie als Wissenschaft 3

Zweites Capitel.

Der Entwicklungsgang der griechischen Philosophie 15
Das Weltproblem 17
Das Erkenntnißproblem 21
Das Freiheitsproblem 25
Das Religionsproblem 28

Drittes Capitel.

Christenthum und Kirche 38
Das Urchristenthum 38
Die Kirche 40
Die Kirchenlehre 43
1. Die Probleme 43
2. Der Augustinismus 46
Die Vergötterung der Kirche 50

Viertes Capitel.

Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie . . . 51
Aufgabe 51
Das kirchliche Weltalter 53
Die Begründung der Scholastik 58
1. Erigena 58
2. Anselm 60
Der Entwicklungsgang der Scholastik 61
1. *Realismus und Nominalismus* 61

Seite
2. Der platonische und aristotelische Realismus 64
3. Summen und Systeme 67
4. Thomas und Scotus 68
5. Occam. Auflösung der Scholastik 70

Fünftes Capitel.

Das Zeitalter der Renaissance 72
Der Humanismus 72
Italienische Renaissance 75
Entwicklungsgang der Renaissance 77
1. Die neulateinische Renaissance 78
2. Die aristotelische Renaissance 79
3. Die politische Renaissance 82
4. Der italienische Neuplatonismus und die Theosophie . . . 86
5. Magie und Mystik 91
6. Die italienische Naturphilosophie 96
7. Die Skepsis als Folge der Renaissance 105

Sechstes Capitel.

Das Zeitalter der Reformation 109
Die neue Weltanschauung 110
1. Der historische Gesichtskreis 110
2. Der geographische Gesichtskreis 111
3. Der kosmographische Gesichtskreis 113
4. Erfindungen 119
Conflict zwischen Kirche und Wissenschaft. Der Proceß Galilei's . . 119
Die religiöse Reformation 122
1. Der Protestantismus 122
2. Die Gegenreformation und der Jesuitismus 130
3. Der Jansenismus 137

Siebentes Capitel.

Der Entwicklungsgang der neuen Philosophie 141

Erstes Buch.

Descartes' Leben und Schriften.

Erstes Capitel.

Descartes' Persönlichkeit und erste Lebensperiode 147
Lebenstypus 147
Erste Lebensperiode (1596—1612) 150

Zweites Capitel.

Seite

Zweite Lebensperiode (1612—1628). Die Wanderjahre.

A. Weltleben und Kriegsjahre (1612—1621) 157
Eintritt in die Welt 157
Die Kriegsdienste in Holland (1617—19) 159
Die Kriegsjahre in Deutschland (1619—21) 162
1. Die Feldzüge 162
2. Einsamkeit in Neuburg. Innere Krisis 165
3. Die Epoche des Durchbruchs 171

Drittes Capitel.

Fortsetzung. B. Reisen und zweiter Aufenthalt in Paris (1621—28) 174

Viertes Capitel.

Dritte Lebensperiode (1629—1650). Die Zeit der Werke.

A. Aufenthalt in den Niederlanden 180
„Die holländische Einsiedelei" 180
Geistiges Leben in den Niederlanden 187
1. Bildungszustände 187
2. A. M. von Schürmann 188
3. Die Pfalzgräfin Elisabeth 190

Fünftes Capitel.

B. Ausbildung und Veröffentlichung der Werke 196
Das kosmologische Werk 196
1. Anordnung und Plan 196
2. Ausführung und Hemmung 201
Die philosophischen Werke 207
1. Motive zur Herausgabe 207
2. Die methodologischen Schriften 212
3. Die metaphysischen Werke 213

Sechstes Capitel.

C. Anfänge der Schule. Anhänger und Gegner 220
Die Kämpfe in Utrecht 220
1. Reneri und Regius 220
2. Gisbertus Voëtius 222
3. Die Verurtheilung der neuen Philosophie 223
4. Streit zwischen *Descartes* und Voëtius 226

Seite
5. Ausgang des Utrecht-Gröninger Streites 231
Angriffe in Leyden 233

Siebentes Capitel.

Letzte Jahre und Werke in Holland 236
Neue Pläne und Freunde 236
1. Reisen nach Frankreich 236
2. Clerselier und Chanut 238
3. Letzter Aufenthalt in Paris 241
Ein neuer Gegner. Die letzten Arbeiten 245
1. Regius' Abfall 245
2. Die letzten Werke 247

Achtes Capitel.

Descartes' Lebensende in Stockholm 249
Einladung der Königin 249
1. Christine von Schweden 249
2. Philosophische Briefe 250
3. Einladung und Reise nach Stockholm 256
Descartes in Stockholm 259
1. Aufenthalt und Stellung 259
2. Krankheit und Tod 261

Neuntes Capitel.

Gesammtübersicht der Werke und Schriften 263
Die von Descartes selbst herausgegebenen Werke 263
1. Philosophische 263
2. Polemische 264
Der Nachlaß und die opera postuma 264
1. Schriften in fremdem Besitz 264
2. Verlorene Schriften 265
3. Die von Clerselier herausgegebenen Werke 266
4. Sammlung nachgelassener Werke 267
Ausgabe sämmtlicher Werke 267
1. Collectiv-Ausgaben 267
2. Ordnung der Briefe 269
3. Supplemente 269

Zweites Buch.

Descartes' Lehre.

Erstes Capitel.

Seite

Die neue Methode der Philosophie. Der Weg zum System . 273
Quellen der Methodenlehre 273
1. Thema 273
2. Die methodologischen Postuma. Kritische Fragen 274
Die Irrwege der Erkenntniß 276
1. Mangel des Wissens 276
2. Mangel der Methode 277
Der Weg zur Wahrheit 279
1. Die Aufgabe des Wissens 279
2. Die Methode der wahren Deduction 280
3. Universalmathematik. Analytische Geometrie 282
4. Enumeration oder Induction. Intuition 286

Zweites Capitel.

Der Anfang der Philosophie: Der methodische Zweifel . . . 289
Entstehung und Umfang des Zweifels 289
1. Ueberlieferung der Schule 289
2. Die menschliche Selbsttäuschung 290
Der methodische und grundsätzliche Zweifel 294

Drittes Capitel.

Das Princip der Philosophie und das Erkenntnißproblem . . 297
Das Princip der Gewißheit 297
1. Das eigene denkende Sein 297
2. Die Regel der Gewißheit. Der Geist als das klarste Object . 299
Das Erkenntnißproblem 301
1. Die Vorstellung eines Wesens außer uns 301
2. Das Princip der Causalität 302

Viertes Capitel.

Das Dasein Gottes. Die menschliche Selbstgewißheit und Gottesgewißheit 305
Beweise vom Dasein Gottes 305
1. Ursache der Gottesidee 305
2. *Die Gottesidee als angeborene* Idee 307

Seite

3. Beweisgründe ontologischer und anthropologischer Art . . . 307
4. Der anthropologische Beweis als Grundlage des ontologischen . 309
Selbstgewißheit und Gottesgewißheit 312
1. Die Gewißheit der eigenen Unvollkommenheit 312
2. Die Idee des Vollkommenen und deren Ursprünglichkeit . . 314
3. Die Ursprünglichkeit, Realität und Wahrhaftigkeit Gottes . . 315

Fünftes Capitel.

Der Ursprung des Irrthums. Verstand und Wille. Die menschliche Freiheit 317
Der Irrthum als Willensschuld 317
1. Die Thatsache des Irrthums 317
2. Wille und Verstand 319
3. Der verschuldete Unverstand 320
Der Wille zur Wahrheit 320
1. Verhütung des Irrthums 320
2. Die niedere und höhere Willensfreiheit 322
3. Die Freiheit vom Irrthum 323

Sechstes Capitel.

Gegensatz zwischen Geist und Körper. Uebergang zur Naturphilosophie 324
Substantialität der Dinge 324
1. Das Dasein der Körper 324
2. Die Substanzen. Gott und die Dinge 327
3. Attribut und Modi 328
Die Attribute der Dinge 329
1. Die falschen Attribute 329
2. Die Hauptquelle und das Heer unserer Irrthümer 331

Siebentes Capitel.

Naturphilosophie. A. Das mathematische Princip der Naturerklärung 334
Die Ausdehnung als Attribut der Körper 334
1. Der Körper als Gegenstand des Denkens 334
2. Der Körper als Raumgröße 336
Die Körperwelt 338

Achtes Capitel.

Naturphilosophie. B. Das mechanische Princip der Naturerklärung 339

Seite
Die Bewegung als Grundphänomen der Körperwelt 339
1. Die Bewegung als Modus der Ausdehnung 339
2. Die Bewegung als Ortsveränderung 340
Die Ursachen der Bewegung 343
1. Die erste Ursache und die Größe der Bewegung 343
2. Die zweiten Ursachen der Bewegung oder die Naturgesetze . . 344
Hydromechanik. Feste und flüssige Körper 349
1. Unterschied beider 349
2. Der feste Körper im flüssigen 350
3. Himmel und Erde. Planetenbewegung. Hypothese der Wirbel . 350
4. Die Leere und der Luftdruck 357

Neuntes Capitel.

Verbindung zwischen Seele und Körper. Die Leidenschaften der Seele. Das natürliche und sittliche Menschenleben . 359
Das anthropologische Problem 359
1. Bedeutung und Umfang des Problems 359
2. Der Cardinalpunkt des Problems 362
3. Die Leidenschaften als Grundphänomen der menschlichen Seele . 364
Verbindung zwischen Seele und Körper 365
1. Der Mechanismus des Lebens 365
2. Das Seelenorgan 368
3. Wille und Leidenschaften 370
Die Arten der Leidenschaft 373
1. Die Grundformen 373
2. Die abgeleiteten oder combinirten Formen 374
Die sittliche Lebensrichtung 380
1. Der Werth und der Unwerth der Leidenschaften 380
2. Der Werth der Bewunderung. 382
3. Die Geistesfreiheit 385

Zehntes Capitel.

Die erste kritische Probe. Einwürfe und Erwiederungen . . 388
Einwürfe 388
1. Standpunkte und Richtungen der Verfasser 388
2. Gegensätze und Berührungspunkte 391
3. Die Angriffspunkte 395
Die Erwiederungen 406
1. Wider den Einwurf der syllogistischen Begründung 407
2. Wider die materialistischen und sensualistischen Einwürfe . . 408
3. Wider den Einwurf des nihilistischen Zweifels 410

Elftes Capitel.

Beurtheilung des Syſtems. Ungelöſte und neue Probleme . . 412
Object und Methode der Unterſuchung 412
Die kritiſchen Hauptfragen 416
1. Das dualiſtiſche Erkenntnißſyſtem 417
2. Der Dualismus zwiſchen Gott und Welt 418
3. Der Dualismus zwiſchen Geiſt und Körper 423
4. Der Dualismus zwiſchen Menſch und Thier 428
Neue Probleme und deren Löſung 431
1. Occaſſionalismus 431
2. Spinozismus 433
3. Monadologie 434
4. Senſualismus 436
5. Materialismus und Idealismus 437
6. Kriticismus 438

Einleitung

zur

Geſchichte der neuern Philoſophi

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Erstes Capitel.

Geschichte der Philosophie als Wissenschaft.

Der Gegenstand dieses Werkes ist die Philosophie der neuen Zeit. So eigenthümlich auch die Lebensbedingungen sind, welche diese Philosophie in sich trägt, so selbstverständlich und einfach die Aufgaben, die sie aus eigenster Einsicht sich setzt, so ist sie doch in ihrem Ursprunge bedingt durch die Geschichte der Philosophie, die ihr vorausgeht. Zwar entsteht sie in einem völlig bewußten Bruch mit der Vergangenheit, sie hat die deutliche und ausgesprochene Gewißheit, daß die Sache wieder einmal ganz von vorn müsse angefangen werden, und erklärt in ihrer Grundlegung, daß sie voraussetzungslos und von allen überlieferten Lehren, von allen geschichtlich gegebenen und befestigten Autoritäten vollkommen unabhängig sein wolle; sie ist es auch in ihrem Sinne wirklich, aber diese Geistesfreiheit selbst ist eine geschichtlich gewordene, diese Voraussetzungslosigkeit eine geschichtlich bedingte, sie wird allmählig angebahnt und vorbereitet in einer zunehmenden Entfernung von den Grundlagen der früheren Philosophie. Es sind bestimmte Wendepunkte, in denen der menschliche Geist, des Vorhandenen satt, seine ursprüngliche Kraft einsetzt und aus dieser unversieglichen Quelle seine Bildung erneut. Solche Wendepunkte sind in dem Entwicklungsgange der Menschheit tief begründet, lange vorbereitet, darum selten. Sie erscheinen immer nur, wenn die Zeiten erfüllt sind. Eine solche Erfüllung der Zeiten bedurfte zu ihrer Entstehung auch die neuere Philosophie. Dazu kommt, daß diese Philosophie bei aller Unabhängigkeit ihres Denkens, bei aller Ursprünglichkeit ihrer Grundlagen, doch in einem beständigen Verkehr mit ihren geschichtlichen Voraussetzungen bleibt; sie widerspricht denselben in ihren Anfängen, sie schärft diesen Widerspruch bis zu einem völligen Gegensatz, sie neigt sich *in ihrem weiteren Verlauf diesen* Voraussetzungen zu und fühlt

sich mit ihnen in einer geistigen Verwandtschaft, sie erneut in ihrem jüngsten Zeitalter diesen Gegensatz und diese Verwandtschaft. So giebt sich die neuere Philosophie zu der früheren stets ein bestimmtes Verhältniß und läßt sie nie aus ihrem Gesichtskreise verschwinden. Daher müssen wir uns in der Einleitung dieses Werkes darüber klar werden, aus welchen geschichtlichen Bedingungen die neuere Philosophie hervorgeht, in welchem Zusammenhange mit dem großen Bildungsgange der Menschheit ihr Zeitalter beginnt.

Schon in dem Begriff einer Geschichte der Philosophie sind gewisse Schwierigkeiten enthalten, die gegen die Möglichkeit der Sache bedenklich machen könnten. Denn ein Begriff ist schwierig, wenn seine Merkmale sich nicht sofort vereinigen lassen, er ist unmöglich, wenn diese Merkmale wirklich unvereinbar sind. Nun scheint zwischen dem Begriff der Geschichte und dem der Philosophie in der That ein solcher Widerstreit stattzufinden: Geschichte ist nicht denkbar ohne eine Zeitfolge von Begebenheiten, Philosophie nicht ohne Erkenntniß der Wahrheit, und wahr ist nur diejenige Vorstellung, welche der Sache oder ihrem Gegenstande vollkommen entspricht. Hier aber giebt es bloß die beiden Möglichkeiten, daß die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Sache entweder stattfindet oder nicht: in dem ersten Fall ist die Vorstellung wahr, in dem andern falsch. Die Wahrheit ist nur eine, sie hat keine Reihe oder Zeitfolge von Fällen, darum, wie es scheint, keine Geschichte. Und so erscheint eine Geschichte der Philosophie, eine Reihenfolge verschiedener Systeme, die oft unter einander im größten Widerstreit, nie mit einander in völliger Uebereinstimmung sind, als das offenbare Gegentheil der Philosophie selbst, als das deutlichste Zeugniß gegen deren Möglichkeit. So ist der Widerstreit der Philosophen, die Vielheit und Verschiedenheit ihrer Systeme auch stets von denen genommen worden, welche die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß bezweifelt haben. Unter den Einwürfen, welche die alten Skeptiker gegen die Philosophie vorbrachten, war der Streit der Systeme einer der ersten und wichtigsten. Es leuchtet ein, daß unter diesem Gesichtspunkte von einer Geschichte der Philosophie im strengen Verstande nicht geredet werden kann; entweder man hält sich an die geschichtlich gegebene Thatsache der vielen sogenannten Systeme, ohne sich um deren Wahrheitsgehalt zu kümmern, und läßt demgemäß von der Geschichte der *Philosophie nichts übrig* als eine Geschichte der Philosophen, ihrer

Lebensverhältnisse, Meinungen und Schulen, die man darstellt, so gut es die Quellen erlauben und so gut man die Quellen versteht; oder man fordert die Einheit der wahren Erkenntniß und sieht in jenen verschiedenen Systemen so viele Versuche, die ihr Ziel verfehlt haben und die man beurtheilt ohne jede Rücksicht auf ihren geschichtlichen Charakter. So trennt sich in der Betrachtung der Geschichte der Philosophie das geschichtliche Interesse ganz von dem philosophischen: im ersten Fall wird die Geschichte der Philosophie ein Gegenstand bloß der Erzählung, im zweiten ein Gegenstand bloß der Beurtheilung; die Erzählung der ersten Art ist ebenso unkritisch und urtheilslos, als die Kritik der zweiten unhistorisch und ohne geschichtliche Einsicht. Unter dem einseitig historischen Gesichtspunkt giebt es wohl eine Geschichte, aber keine Philosophie, und unter dem einseitig kritischen giebt es wohl eine Philosophie, aber keine Geschichte. Diese Philosophie ohne geschichtliches Interesse und ohne das Vermögen, die Dinge historisch zu würdigen, hält die Aufgabe der wahren Erkenntniß entweder für unlösbar und darum die gegebenen Systeme für lauter Irrthümer; oder sie behauptet aus praktischen Gründen eine gewisse in allen Fällen gültige Erkenntniß der Wahrheit, die aber von jenen Systemen theils verfehlt, theils nur unvollkommen erreicht und mit falschen Ansichten vermischt sei. So verfährt sie mit den geschichtlichen Systemen entweder durchaus skeptisch, indem sie alle verwirft, oder eklektisch, indem sie nach einem völlig subjectiven Maaßstab das Wahre sondert und auswählt. Diese Kritiker nun sind bei weitem nicht, was sie sein wollen; sie meinen, den geschichtlichen Systemen gegenüber, die sie von oben herab ansehen, höchst unbefangen und unabhängig zu urtheilen, als ob sie über der Geschichte der Philosophie ständen; sie wissen nicht, daß sie ihre eigenen Standpunkte von eben dieser Geschichte empfangen, daß diese Standpunkte selbst geschichtlich geworden und vorbereitet sind, daß sie aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage der Philosophie mit Nothwendigkeit hervorgehen und eben dadurch zeitweilig berechtigt werden.

Es ist natürlich, daß dieser historische und dieser kritische Gesichtspunkt die ersten und nächsten sind, unter denen man die Geschichte der Philosophie als Gegenstand betrachtet; sie wird zunächst entweder von Geschichtsschreibern oder von skeptischen und eklektischen Philosophen *dargestellt. Drei wichtige* Quellen für die Kenntniß

der alten Philosophie sind eben so viele Beispiele für diese historische, skeptische und eklektische Betrachtungsweise: Diogenes Laërtius, Sextus Empirikus, Johannes Stobäus. Und unter den ersten Schriftstellern, die in der neuen Zeit die Systeme der Philosophen dargestellt und beurtheilt haben, giebt es drei, die sich mit jenen Standpunkten vergleichen lassen: Thomas Stanley, Pierre Bayle und Jakob Brucker.

Bei dieser Trennung des historischen und kritischen Standpunktes wird die Aufgabe, welche die Geschichte der Philosophie stellt, nicht gelöst und die Schwierigkeit, welche in der Sache liegt, bloß umgangen. Wir erhalten von den einen Geschichte ohne Philosophie, von den andern Philosophie ohne Geschichte. Geschichte der Philosophie ist begreiflicher Weise auf keinem dieser Standpunkte möglich. Und hier kehrt uns die Frage zurück: wie ist Geschichte der Philosophie als Wissenschaft möglich?

Untersuchen wir etwas genauer, ob die Philosophie als Liebe zur Weisheit, als Streben nach Wahrheit oder wahrer Erkenntniß in der That den Begriff der Geschichte von sich ausschließt? Lassen wir die gewöhnliche Erklärung für jetzt gelten, nach welcher die Wahrheit in der adäquaten Vorstellung besteht, d. h. in der vollkommenen Uebereinstimmung zwischen unserem Begriff und der Sache. Setzen wir die Sache voraus als ein gegebenes, in sich vollendetes Object, das unveränderlich sich gleich bleibt, so sind allerdings nur die beiden Fälle möglich, daß unsere Vorstellung diesem so ausgemachten Gegenstande entweder gemäß ist oder nicht. Nehmen wir an, daß es eben so ausgemacht eine sachgemäße und fertige Vorstellung giebt, so sind nur die beiden Fälle möglich, daß wir diese vorhandene wahre Vorstellung entweder haben oder nicht, daß wir die Wahrheit entweder völlig besitzen oder völlig entbehren. Dann ist jede Art der Geschichte aus dem Gebiete der Wahrheit ausgeschlossen.

So aber verhält es sich in keinem Fall. Der Gegenstand unserer Erkenntniß möge noch so ausgemacht und seiner Natur nach unveränderlich sein, die ihm entsprechende Vorstellung unsererseits ist niemals in einer solchen Fertigkeit gegeben, daß wir mit einem Griff dieselbe entweder erfassen oder verfehlen. Selbst wenn die wahren Vorstellungen uns angeboren wären, so müßten wir uns derselben doch allmählig bewußt werden und einen Aufklärungsproceß durchlaufen, der einer Geschichte unseres Bewußtseins gleich-

käme. Und wenn die wahren Vorstellungen dem Geiste nicht ursprünglich eingeprägt sind, so müssen sie aus dem Geiste geboren, d. h. gebildet werden, also einen Bildungsproceß durchlaufen, der nichts anderes sein kann als eine allmählig fortschreitende Berichtigung unserer Begriffe, die in ihrer ersten natürlichen Verfassung den Objecten nicht gemäß sind. In dem menschlichen Bewußtsein ist jede wahre Vorstellung eine gewordene, hier hat jede Wahrheit ihre Geschichte, ohne welche sie nicht zu Stande kommt, diese Geschichte bildet einen wesentlichen Theil in dem geistigen Bildungs- und Entwicklungsgange des Individuums. Je größere Schwierigkeiten zu überwinden, je mehr Aufgaben zu lösen sind, um die Wahrheit an's Licht zu bringen, um so länger natürlich dauert ihr Bildungsproceß; ganze Zeitalter bleiben in Irrthümern befangen, die einzusehen, zu berichtigen, zu überwinden, die Kraft neuer Zeiten erfordert wird. An einem solchen Bildungsproceß arbeiten Jahrhunderte. Eine solche Wahrheit hat eine Geschichte im Großen. Die menschlichen Wissenschaften sämmtlich sind geschichtlich geworden und konnten nur durch eine allmählige Ausbildung werden, was sie sind. Das Weltgebäude in seiner Verfassung, seinen Gesetzen, seiner mechanischen Ordnung bleibt als ein Gegenstand menschlicher Anschauung unverrückt dasselbe, aber die Astronomie mußte eine Reihe von Vorstellungen ausbilden und befestigen, wieder erschüttern und aufgeben, um auf diesem Wege nach so vielen Jahrhunderten die wahren Einsichten zu erreichen. So unrichtig ihr altes System war, dennoch bildete es die nothwendige Vorstufe zu dem neuen und richtigen.

Von der obigen Voraussetzung gilt also die zweite nie: daß die wahren Vorstellungen einmal für immer ausgeprägt und fertig sind, vielmehr sind sie allemal zu lösende Aufgaben. Aber auch der erste Satz gilt nicht immer: daß nämlich der Gegenstand unserer Erkenntniß unveränderlich derselbe bleibt. Wenn nun dieser Gegenstand selbst einen Proceß bildet, selbst in einer Veränderung begriffen ist, die sich immer wieder erneut, nicht in einer solchen Veränderung, die nach denselben Gesetzen beständig wiederkehrt, wie die Bewegungen in der Natur und der Kreislauf des Lebens, sondern in einer schöpferischen Thätigkeit, in einer wirklich fortschreitenden Bildung? Wenn dieser Gegenstand selbst eine Geschichte nicht bloß hat, sondern sein ganzes Wesen in dieser Geschichte entfaltet und darthut, ohne es je in irgend einem Abschnitte derselben zu erschöpfen? Wenn mit

einem Worte dieser Gegenstand lebendiger, geistiger Natur ist? So leuchtet ein, daß die Erkenntniß eines solchen Objects nicht bloß, wie jede menschliche Einsicht, einer Ausbildung bedarf, sondern um ihrem Gegenstande gleichzukommen, selbst in einem geschichtlichen Fortschritt begriffen sein muß. Ein fortschreitender Bildungsproceß kann nur begriffen werden in einem fortschreitenden Erkenntnißproceß.

Dieser fortschreitende Bildungsproceß ist der menschliche Geist, dieser fortschreitende Erkenntnißproceß ist die Philosophie als die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes. Denn es ist klar, daß der menschliche Geist als selbstbewußtes Wesen sich Gegenstand sein, darum sich Problem werden muß; er muß suchen, dieses Problem zu lösen, er kann ohne ein solches Streben nicht sein. Eben dieses Streben ist die Philosophie. Ohne dasselbe könnte der Geist nicht sich selbst Problem, nicht sein eigenes Object, also nicht selbstbewußt sein. Das menschliche Selbstbewußtsein ist eine Frage, welche die Philosophie auflöst. Der menschliche Geist ist gleich einer geschichtlichen Entwicklung, die in einer Mannigfaltigkeit von Bildungen, in einer Reihe von Bildungssystemen verläuft, die der Geist aus sich hervorbringt, erfüllt, auslebt, und woraus er als seinem Stoff neue Culturformen erzeugt. Was kann diesem Object gegenüber die Erkenntniß, die ihm entsprechen will, anderes sein, als eine Mannigfaltigkeit und Reihe von Erkenntnißsystemen, die gleich ihrem Object ein geschichtliches Leben führen? Was also kann die Philosophie in dieser Rücksicht anderes sein, als Geschichte der Philosophie? Sie ist wie eine Größe, deren Werth ausgemacht wird in einer Reihe von Größen. Auf den ersten Blick schien es, als ob der Begriff der Philosophie die Möglichkeit einer Geschichte als etwas ihr Unverträgliches von sich ausschließt; jetzt sehen wir, daß im Gegentheil die Philosophie die geschichtliche Entwicklung nicht bloß als eine Möglichkeit zuläßt, sondern als eine Nothwendigkeit fordert, daß jedem philosophischen System mit seinem geschichtlichen Werth auch seine geschichtliche Wahrheit zukommt, daß jedes dieser Systeme ebenso sehr in seiner geschichtlichen Eigenthümlichkeit als nach seinem Wahrheitsgehalt erkannt sein will, daß mithin die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft den historischen Gesichtspunkt mit dem kritischen, das geschichtliche Interesse mit dem philosophischen auf das engste vereinigt. Wenn das Object der Stein der Weisen wäre, so wäre die Wahrheit ein Fund, ein Treffer, den man entweder gewinnt oder

verfehlt. Wenn das Object der menſchliche Geiſt iſt, ſo iſt die Wahrheit ſelbſt eine lebensvolle Geſchichte, ſie muß ſich entwickeln und fortſchreiten in dem großen Bildungsgange der Menſchheit.

So muß es ſein, wenn in der That der menſchliche Geiſt der eigentliche Gegenſtand der Philoſophie, wenn dieſe ihrer Grundrichtung, ihrer eigentlichen Aufgabe nach nichts anderes iſt, als die Selbſterkenntniß des Geiſtes, die menſchliche Selbſterkenntniß im Großen. Iſt dieſe Annahme richtig? Iſt dieſe Erklärung nicht zu eng und beſchränkt? Umfaßt die Philoſophie ihrer Aufgabe nach nicht mehr als den menſchlichen Geiſt? Wir nennen ſie Selbſterkenntniß, ſie ſelbſt nennt ſich Weltweisheit. Und die Selbſterkenntniß kann ſich zur Weltweisheit doch nur verhalten, wie der menſchliche Geiſt zur Welt, d. h. wie der Theil zum Ganzen. Daß wir alſo nicht einen ſophiſtiſchen Schluß machen und was auf die Philoſophie in einem gewiſſen Sinn paßt, auf die Philoſophie in jedem Sinn ausdehnen, was nur theilweiſe von ihr gilt, überhaupt von ihr gelten laſſen!

Es iſt allerdings wahr, daß unter den geſchichtlich gegebenen Syſtemen keineswegs alle die Aufgabe der menſchlichen Selbſterkenntniß in ihren Vordergrund ſtellen und von dieſer Aufgabe alle übrigen abhängen laſſen; vielmehr iſt nur in ſeltenen Momenten im Laufe der Zeit das delphiſche Wort an der Spitze der Philoſophie erſchienen mit dem vollen und ausgeſprochenen Bewußtſein, die erſte aller philoſophiſchen Aufgaben zu ſein. Aber ſo oft es geſchah, war damit zugleich in dem Bildungsgange der Philoſophie ein entſcheidender Wendepunkt eingetreten, wie im Alterthum durch die ſokratiſche Epoche und in der neuen Zeit durch die kantiſche. Es läßt ſich leicht zeigen, daß die Bedeutung dieſer Wendepunkte ſich über die geſammte frühere und die geſammte folgende Philoſophie erſtreckt, daß ſie in Rückſicht auf jene die Frucht, in Rückſicht auf dieſe den Saamen bilden, daß ſie die vorhergehende Philoſophie durchgängig vollenden, die folgende durchgängig beherrſchen. Und ſo wird es klar und durch die geſchichtliche Erfahrung ſelbſt beſtätigt, daß die menſchliche Selbſterkenntniß das Grundthema aller Syſteme ausmacht: aller, wenn man ſie nicht vereinzelt, ſondern in ihrem inneren Zuſammenhange betrachtet. Sie iſt in der That die durchgängige Aufgabe, in welche die klare Einſicht die Syſteme der einen Reihe vorbereiten, von welcher mit klarem Bewußtſein die Syſteme der andern Reihe ausgehen.

Die Epochen, in denen das Bewußtsein dieser Aufgaben durchbricht, würden uns nicht den Weg der Philosophie nach beiden Seiten so hell erleuchten, sie würden nicht die Punkte sein, wo wir uns so leicht und einfach nach allen Richtungen orientiren, wenn sie nicht die Natur der Sache in ihrem ganzen Umfange zum Vorschein brächten.

Und was die geschichtliche Erfahrung auf diese Weise darthut, das lehrt, richtig erwogen, schon der Begriff der Philosophie. Denn die menschliche Selbsterkenntniß ist unter allen wissenschaftlichen Aufgaben nicht blos die tiefste, sondern auch die umfassendste. Die Philosophie als Selbsterkenntniß begreift die Philosophie als Weltweisheit offenbar in sich. Die gedankenlose Vorstellung freilich läßt die Selbsterkenntniß zur Weltweisheit, das Selbst zur Welt sich verhalten wie den Theil zum Ganzen, sie sieht in dem Selbst ein einzelnes Ding, in der Welt den Inbegriff der Dinge: wie sollte also jenes nicht kleiner sein als diese? Und doch ist es nicht schwer einzusehen, daß die Welt als Inbegriff der Dinge ein Wesen voraussetzt, das einen solchen Inbegriff bildet, also ein begreifendes Wesen, denn Inbegriff ist nichts an sich; es ist nicht schwer einzusehen, daß die Welt als Gegenstand unserer Betrachtung, als Aufgabe unserer Erkenntniß, nur möglich ist unter der Bedingung eines Wesens, das sie zum Gegenstand macht, also eines anschauenden, vorstellenden, mit einem Worte selbstbewußten Wesens; daß dieses selbst als einzelnes Ding, als Theil der Welt, unter die Objecte gehört, die angeschaut, vorgestellt, gegenständlich gemacht sein wollen, also ein ursprüngliches Selbst voraussetzen, welches den innersten Kern unseres Wesens bildet. Hier ist das große Räthsel der Dinge, das zur Lösung drängt: das Problem aller Probleme. Welt und Selbst verhalten sich wie Object und Subject, wie das Bedingte zur Bedingung, nicht wie das Ganze zum Theil, auch nicht wie die Seiten eines Gegensatzes, die einander ausschließen, etwa das Reale zum Idealen, um die beliebte Formel zu brauchen, in der man so gern das Verhältniß zwischen Object und Subject, Welt und Selbst ausdrückt. Die Welt ist unser Gegenstand, unsere Vorstellung; sie ist nichts unabhängig von unserer Vorstellung, diese ist nichts unabhängig von unserem Selbst. Die Welt sind wir selbst. Jede falsche Weltansicht ist immer zugleich eine Selbsttäuschung, jede wahre Weltansicht immer zugleich eine Selbsterkenntniß. Wie es keine Welt giebt, *unabhängig von* unserem Selbst, dem sie erscheint, das sie vor-

stellt, so giebt es auch keine Weltweisheit, die unabhängig oder abgesondert wäre von der menschlichen Selbsterkenntniß. Hier sind nur zwei Fälle denkbar: entweder unsere Selbsterkenntniß wird von unserer Weltansicht abhängig gemacht oder umgekehrt. Die Natur der Sache fordert das Zweite, aber die Einsicht in diese Nothwendigkeit will erobert sein, und die Philosophie hat eine Reihe von Voraussetzungen zu durchlaufen, bevor sie diese Einsicht erreicht. Und so unterscheiden sich ihre Grundrichtungen. Zuerst erscheint die Welt als das Erste und das Selbst als das Zweite, bis die Selbsttäuschung, die diesem Gesichtspunkt zu Grunde liegt, einleuchtet und sich nun das Verhältniß im Bewußtsein der Philosophie umkehrt.

Damit wollen wir festgestellt haben, daß die Philosophie vermöge ihres eigenen Begriffs nichts anderes sein kann, als die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes und, sobald sie die erste Selbsttäuschung überwunden, auch bewußterweise nichts anderes sein will. Ihr geschichtlicher Entwicklungsgang wird diese Wahrheit bestätigen.

Dieser Begriff erlaubt eine Reihe selbstverständlicher Folgerungen, welche die Geschichte der Philosophie erleuchten und eine Menge Vorurtheile wegräumen, welche die richtige Ansicht über die geschichtlichen Bildungsformen der Philosophie hindern.

Das Erste ist, daß die Philosophie, wie der menschliche Geist selbst, einer geschichtlichen Entwicklung fähig und bedürftig ist, daß sie an den Bildungssystemen, welche Zeitalter und Völker erfüllen, lebendigen Theil nimmt, deßhalb auch dem Gange und den Schicksalen derselben mitunterliegt. Sie ist die menschliche Selbsterkenntniß im Großen. Der Mensch im Großen ist die Menschheit auf der Höhe einer ihrer Entwicklungsstufen, unter der Herrschaft einer bestimmten und ausgeprägten Bildungsweise. Die Philosophie hat die Aufgabe, diese Bildungsform zu durchschauen, sie aus ihrem innersten Motiv heraus zu begreifen und klar zu machen, was sie ist und erstrebt. Dieses innnerste Motiv muß zum Vorschein kommen, der Geist muß sich desselben bewußt werden, wenn er sich überhaupt *seiner* bewußt werden will. Denn dieses innerste Motiv ist er *selbst*. Und diese Aufgabe zu lösen, giebt es kein anderes Mittel als die Philosophie.

Diese Aufgabe wird um so schwieriger, je reicher und vielgestaltiger die Bildungswelt ist, welche die Philosophie aus ihrem Mittelpunkte heraus *erleuchten soll*. Der geistigen Richtungen und In-

teressen, die sich auf dem lebensvollen Schauplatze der Welt drängen, sind viele, verschiedenartige, entgegengesetzte, die einander bekämpfen. So verschiedenartig sind die in dem menschlichen Geistesleben wirksamen Motive. So verschiedenartig müssen demnach auch die philosophischen Richtungen sein, die in einem solchen Zeitalter zur Geltung kommen, und es ergiebt sich von selbst, daß die Widersprüche der Zeit in widerstreitenden Systemen hervortreten, deren jedes eine Seite des herrschenden Menschengeistes wissenschaftlich erscheinen läßt, und die sich gegenseitig ergänzen, um die philosophische Aufgabe der Zeit zu lösen.

Es giebt herrschende Zeitrichtungen, die sich entweder allein gültig oder mit einem unverkennbaren Uebergewichte hervorthun und die geschichtlich wirksamen Kräfte in ihren Dienst nehmen, gestützt entweder auf die große Aufgabe der Zeit, auf die höchsten Interessen des menschlichen Geistes, die alle übrigen in den Hintergrund drängen und verdunkeln, oder auf die Interessen der Masse, die mit der Geltung ihrer Lebenszwecke in den Vordergrund rückt und zeitweilig alle andern Bildungsinteressen überwuchert. So entstehen auch in der Philosophie herrschende Systeme einer doppelten Art, die tiefsinnigen, die in das Innerste des menschlichen Geistes eindringen, und die populären, die nur so viel begreifen, als die Meisten begehren.

Indessen, wie auch der geschichtliche Geist beschaffen sein mag, der sich in der Philosophie aufklärt, diese Aufklärung ist immer mehr als ein bloßes Abbild. Um zunächst das große Verhältniß im verkleinerten Maaßstab zu beobachten: die Philosophie verhält sich zu dem geschichtlichen Menschengeist, wie die Selbsterkenntniß zu unserem Leben. Was liegt in dem Acte der Selbsterkenntniß? Wir ziehen uns von der Außenwelt, die uns einnahm, zurück und beschäftigen uns mit uns selbst; es ist das eigene Leben, das wir uns gegenständlich machen, und indem wir ihm betrachtend gegenübertreten, werden wir uns selbst zur Erscheinung, fallen wir nicht mit unserem bisherigen Dasein zusammen, sondern erheben uns darüber, wie das Auge des Künstlers über das Werk, das unter seinen Händen entstanden. Das Auge des Künstlers, das in die Arbeit versenkt war, sieht anders als das Auge des prüfenden Künstlers, der das Werkzeug niederlegt, von seiner Arbeit zurücktritt und aus einem wohlgelegenen Gesichtspunkt das Ganze überschaut. Jetzt entdeckt er Mängel, die ihm vorher verborgen waren, hier erscheint ein Mißverhält-

niß in den Theilen, dort überwuchert ein Glied das ebenmäßige Ganze. In der günstigen Beleuchtung, die er wählt, sieht er jetzt, wie das Eine mit dem Andern übereinstimmt, und erkennt deutlich was diese Uebereinstimmung stört. Was wird der Künstler thun? Etwa dem Werke entsagen, weil es noch nicht vollendet ist, weil ihm vieles mißlungen erscheint? Oder nicht vielmehr das Werkzeug von neuem ergreifen und nach der richtigen Idee, die er im Augenblick der Prüfung empfangen, jetzt richtiger und besser arbeiten? Lassen wir das Bild; der Künstler sind wir, das Kunstwerk bedeutet unser Leben, der prüfende Blick, der das Werk durchschaut, ist die Selbsterkenntniß, die das Leben unterbricht. Wir ziehen uns aus dem Dasein, daß wir bis jetzt gelebt haben, wie der Künstler aus seinem Werke, zurück, wir entfernen uns davon bis auf einen Punkt, wo uns das eigene Dasein gegenständlich wird und wir eine deutliche Selbstanschauung gewinnen; wir treten damit aus dem bisherigen Lebenszustande heraus und werden nie wieder in die Verfassung desselben zurückkehren. So entscheidet die Selbsterkenntniß in unserem Dasein den Moment, der eine Lebensperiode abschließt und eine neue eröffnet, sie bildet eine Krisis in der Entwicklung, sie macht einen Wendepunkt oder eine Epoche des Lebens. Sie ist nicht bloß ein Abbild, sondern zugleich eine Umwandlung unseres Lebens. Wir befreien uns von unseren Leidenschaften, sobald wir sie denken, sie hören auf unser Zustand zu sein, sobald sie unser Gegenstand werden, wir hören auf sie zu empfinden, sobald wir anfangen sie zu betrachten. Darin liegt die ganze Bedeutung der Selbsterkenntniß, die Krisis, die sie in unserem Leben bewirkt. Sie verwandelt unseren Zustand in unseren Gegenstand, sie stellt die Macht, unter der wir gelebt haben, als Object uns gegenüber. Was ist die nothwendige Folge? Wir sind nicht mehr in diesem Zustande befangen, wir sind nicht mehr von dieser Macht beherrscht, wir sind also nicht mehr, was wir waren. So ist die ernste Selbsterkenntniß jedesmal eine gründliche Befreiung und Erneuerung unseres Lebens, sie ist wirklich die Krisis, in welcher die Gegenwart sich von der Vergangenheit scheidet und die Zukunft sich vorbereitet; die Acte der Selbsterkenntniß sind in unserm Leben, was die Monologe in einem Drama, die Handlung zieht sich aus dem bewegten Schauplatz der Außenwelt in das innerste Gemüth zurück, und hier in der Stille der Selbstbesinnung löst und bildet sie ihre *Probleme.*

Solche tief eingreifende Momente fehlen in keinem geistig bewegten Dasein und jeder findet sie in der eigenen Erfahrung. Es ist unmöglich, daß wir auf die Dauer in die bestimmten Lebens- und Bildungszustände, von denen wir beherscht werden, gleichsam ohne Rest
3 aufgehen. Unmerklich beginnt, allmählig wächst das widerstrebende Selbstgefühl. In demselben Maße erlischt das Interesse, mit dem wir die eingelebten Bildungsformen festhalten; in demselben Maße hören diese auf uns zu erfüllen, wir sind derselben satt, ein Gefühl des Ueberdrusses und der Nichtbefriedigung macht sich immer lebhafter immer peinlicher geltend, und zuletzt bleiben wir allein mit uns selbst. Eines ist gewiß: wir sind dem bisherigen Lebenszustande entfremdet, innerlich davon losgelöst und befreit, zum erstenmal werden wir unserer Selbstständigkeit inne und entschädigen uns im Stillen mit diesem großen Bewußtsein für Alles, was wir nicht mehr begehren oder glauben, daß wir es nicht mehr begehren. Jetzt beginnt das Nachdenken über uns selbst, über das Problem unseres Daseins über das Problem der Welt. Wir fangen an zu philosophiren, soweit wir es vermögen, soweit unsere Bildung reicht. Diese Philosophie ist eine Frucht unserer Bildung, so reif oder unreif sie ist; sie ist in dem Bildungszustande begründet, aus dem sie hervorgeht und von dem sie uns befreit; sie wird darum nothwendig diesen Bildungszustand auch mitausdrücken. Ich habe aus der Erfahrung und Entwicklung des einzelnen Lebens die Gemüthsstimmung geschildert, in welcher der Wille sich dem Nachdenken und der Selbsterkenntniß zuneigt und die ersten Motive der Philosophie aufkeimen; es sind die Momente, wo in feurigen Seelen ein leidenschaftliches Bedürfniß erwacht, die Philosophie kennen zu lernen und von ihr die Befriedigung zu empfangen, welche das Leben nicht mehr gewährt.

Was in der Entwicklung des Individuums die bedeutungsvollen Selbstbetrachtungen sind, das sind in dem Gesammtleben der Menschheit die hervorragenden Systeme der Philosophie; sie begleiten nicht blos den fortschreitenden Menschengeist, sondern sie greifen still aber mächtig in diesen Forschritt ein, sie machen durch ihre denkende Betrachtung zum Gegenstande, was vorher herrschender Zustand war, sie befreien die Welt von dieser Herrschaft, und so wirken sie vollendend in Rücksicht der vorhandenen, vorbereitend und begründend in Rücksicht einer neuen menschlichen Bildung; sie wirken als weltgeschichtliche Factoren, in denen die großen Culturſysteme sich ausleben

und die großen Culturkrisen von innen heraus ausgemacht werden. Die Menschheit ist ein Problem, das in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, in der Philosophie immer deutlicher zum Vorschein gebracht, immer tiefer begriffen wird: das ist, kurz gesagt, der ganze Inhalt der Geschichte der Philosophie, ein Inhalt selbst von größter geschichtlicher Bedeutung. Erst dann sieht man die Geschichte der Philosophie im richtigen Lichte, wenn man in ihr den Entwicklungsgang erkennt, in welchem die nothwendigen Probleme der Menschheit mit aller Deutlichkeit bestimmt und so gelöst werden, daß aus jeder Lösung in fortschreitender Ordnung immer neue und tiefere Probleme entspringen. Ueber diesen Entwicklungsgang müssen wir uns den Grundzügen nach orientiren, um den Punkt festzustellen, wo wir selbst in seine Darstellung eingehen.

Zweites Capitel.

Der Entwicklungsgang der griechischen Philosophie.

Der Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte bildet die Grenzscheide, in welcher die beiden größten Weltperioden sich trennen, die vorchristliche und christliche, wir verstehen unter dieser Grenzscheide das ganze Zeitalter, welches die neue Religion nöthig hatte, um die alte zu überwinden und selbst eine weltgeschichtliche Macht zu werden.

In der vorchristlichen Welt war ein Volk vor allen übrigen das philosophische, es hat diese Geistesherrschaft fast ungetheilt länger als ein Jahrtausend geführt, und seine Systeme bleiben noch für die nachfolgenden christlichen Zeitalter eine Schule der Bildung und Erziehung. Die herrschende Philosophie des Alterthums ist die griechische. Sie beginnt in dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert und endet in dem sechsten der christlichen Zeitrechnung. Ihre Anfänge fallen zusammen mit dem Aufgange des persischen Weltreichs, und ihre letzte Schule erlischt etwa ein halbes Jahrhundert nach dem Untergange der weströmischen Welt. Ein eigenthümliches Schicksal hat gewollt, daß griechische Philosophen der ersten Zeit sich vor den Persern flüchten *mußten, deren Eroberungszüge* schon die hellenische

Welt bedrohten, und daß über ein Jahrtausend später die letzten Philosophen Griechenlands, aus Athen vertrieben, ihre Zuflucht bei dem Perserkönige suchten, geächtet von dem Edict eines christlichen Kaisers.

Man hat oft Vergleichungen angestellt zwischen der griechischen und neueren Philosophie, man hat in dieser Rücksicht Sokrates mit Kant, die Standpunkte der vorsokratischen Richtungen mit denen der vorkantischen zusammengehalten und auch in den Philosophen nach Kant manche bemerkenswerthe Verwandtschaft auffinden wollen mit den großen attischen Philosophen nach Sokrates. Doch sind im Ganzen die Grundlagen beider Perioden wesentlich verschieden. Indessen möchte ich hier die Vergleichung in einem Punkt festhalten, wäre es auch nur, um den Ueberblick schneller zu gewinnen. Darf man in der Entwicklung des Alterthums Perioden unterscheiden nach dem allgemeinen Schema der Geschichtseintheilung in alte, mittlere und neuere Zeit, so beginnt die griechische Philosophie in dem letzten dieser Abschnitte, in einer Epoche, die sich unverkennbar als ein reformatorisches Zeitalter kundgiebt. Die Urheber der alten Philosophie sind getrieben von dem Bedürfniß einer durchgängig religiös sittlichen Umbildung der griechischen Welt, die Philosophie selbst erscheint im Dienst dieses reformatorischen Strebens. Ich brauche bloß den Namen Pythagoras zu nennen, um den Typus und das Vorbild einer Richtung zu bezeichnen, die sich der griechischen Philosophie schon in ihrem Ursprunge eingeprägt und während ihres Verlaufs immer wieder erneuert haben. In dem Reformationszeitalter der griechischen Welt entsteht die alte Philosophie, in dem der christlichen Welt die neue. Zwischen dem Ende der einen und dem Anfange der andern liegt das Jahrtausend jener specifisch christlichen Bildung, worin das neue Glaubensprincip seine Weltordnung in der Herrschaft der Kirche und seine Weltanschauung auf theologischer Grundlage ausführt. So sind es die philosophischen Probleme des Alterthums und die theologischen des Christenthums, welche, im Großen betrachtet, den Entwicklungsgang der Philosophie bilden, der als geschichtliche Bedingung unserem Gegenstande vorausgeht.

Die griechische Philosophie ist in der Ausbildung und Reihenfolge ihrer Probleme ein bewunderungswürdiges und unvergleichliches Beispiel einer tiefsinnigen und zugleich höchst naturgemäßen und einfachen Entwicklung. Nichts ist hier gewaltsam erkünstelt, nirgends *findet sich* in dem fortschreitenden Ideengange ein Sprung,

überall sind die verknüpfenden Mittelglieder durchdacht und ausgeprägt, ein Zusammenhang der lebendigsten Art verbindet die Glieder dieser weit ausgedehnten Reihe zu einem Ganzen, in dessen großartigen Formen wir den bildnerischen Geist der classischen Kunst wiedererkennen. Diesen Eindruck macht nur die griechische Philosophie. Sie hat ihre Gedankenwelt aus einem Volk, aus einer Sprache geboren und darum nichts von der Zerstückelung solcher philosophischer Zeitalter, in deren Ausbildung verschiedene Völker zusammenwirken. Und welche inhaltsvolle und reiche Entwicklung erlebt die griechische Philosophie! In ihren Anfängen berührt sie noch die kosmogonischen Dichtungen der Naturreligion, in ihrem Ende finden wir sie dem Christenthum gegenüber, das sie nicht bloß als ein wesentlicher Factor miterzeugen, sondern als ein wesentliches Bildungsmittel miterziehen hilft.

I. Das Weltproblem.

Ihre erste Aufgabe ist die Erklärung der Welt, wie sie als Natur dem anschauenden Geist einleuchtet. Ihre ersten Gedanken sind die einfachsten, die zur Auflösung jenes Problems zunächst müssen gefaßt werden. Woraus besteht die Welt? Welches ist der Grundstoff, der sie bildet und ausmacht? Aber die Welt ist nicht bloß Stoff und Material, sie ist zugleich Form und Ordnung, Weltgebäude, Kosmos. Worin besteht die Grundform, das ordnende Weltprincip? Diese beiden Fragen sind die einfachsten und ersten. Die Lösung der einen übernimmt die ionische Physiologie: die Bestimmung des Grundstoffs; die zweite, welche die höhere ist, die pythagoreische Philosophie: die Bestimmung der Grundform oder der Weltordnung.

Wenn wir die beiden Fragen in eine zusammenfassen, so haben wir das Grundproblem der griechischen Philosophie, das sich erst auf ihrem classischen Höhepunkte löst: wie vereinigen sich Stoff und Form? wie kommt der Stoff zur Form? wie bildet sich die Welt? wie entstehen die Dinge? Diese Bildung oder Entstehung, in ihrer einfachsten Form genommen, ist ein Werden, ein Proceß, eine Veränderung. Und so ist das dritte einfache und große Problem, das an dieser Stelle hervortritt, die Frage nach dem Weltproceß, nach der Weltentstehung. Hat man das Princip, den Realgrund der Dinge bestimmt, sei es als Stoff oder Form, so wird offenbar die nächste Frage *sein müssen: wie folgen die Dinge* aus ihrem Realgrunde?

Diese Frage wird aufgeworfen, und ihre Lösung fordert neue Gegensätze. Der Begriff des Werdens, des Entstehens und Vergehens, mit einem Worte des Weltprocesses ist ein großes Räthsel. Es soll begriffen werden, wie etwas entsteht, d. h. aus dem Nichtsein in das Sein übergeht, wie etwas sich verändert, d. h. aus diesem ein anderes wird, aus dieser Beschaffenheit übergeht in eine andere? Ein solcher Uebergang erscheint unbegreiflich, nicht zu erklären, nicht abzuleiten. Und so giebt es zunächst für das aufgeworfene Weltproblem nur zwei Lösungen. Man kann die Genesis der Dinge nicht ableiten, nicht erklären, nicht denken, sie erscheint daher undenkbar, unmöglich, sie kann nicht sein: das ist die eine Lösung; oder man kann das Werden zwar nicht ableiten, aber ebensowenig leugnen, also muß es für ursprünglich und ewig erklärt werden; es folgt nicht aus dem Weltprincip, es ist das Weltprincip selbst: das ist die zweite Lösung. Beide Arten der Lösung bilden den entschiedensten Gegensatz, die erste erklärt: Nichts ist im Proceß oder im Werden begriffen; die zweite: Alles ist im Proceß, in einer fortwährenden und stetigen Umwandlung begriffen, die nicht anfängt, nicht aufhört, nicht pausirt. Beide erkennen in dem Begriffe des Werdens den Widerspruch, daß etwas zugleich ist und nicht ist. Dieser Widerspruch ist unmöglich, erklärt die Schule von Elea; dieser Widerspruch ist nothwendig, erklärt Heraklit, „der Dunkle von Ephesus.“ Die Probleme auf beiden Seiten sind klar. Wie muß die Welt begriffen werden, wenn sie jenen Widerspruch nicht erträgt, wenn das Sein in jeder Rücksicht das Nichtsein, also alles Werden und alle Vielheit nothwendig von sich ausschließt, wenn mit einem Worte das Werden und die Vielheit widerspruchsvolle, undenkbare, unmögliche Begriffe sind? Dies ist genau das Problem der Eleaten. Sie machen zuerst die große Entdeckung, daß in unserem natürlichen Denken Widersprüche und Unmöglichkeiten enthalten sind, daß deßhalb die natürliche und sinnliche Vorstellung der Welt die wahre nicht sein kann; darum ist diese Richtung folgenreich für alle Zeiten. Der Weltproceß läßt sich nicht ableiten, es läßt sich nicht begreifen, wie das Urwesen aus dem beharrenden Zustande in den wandelbaren übergegangen sein soll, ein solches Uebergehen ist undenkbar, darum unmöglich. Es giebt kein Werden, das Urwesen bleibt stets sich selbst gleich, es giebt in ihm keinen Unterschied, keine Vielheit, es ist das All-Eine: das ist der *Grundbegriff* der Eleaten, das nothwendig zu Denkende als das

Gegentheil des unmöglich zu Denkenden. (Xenophanes, Parmenides, Zeno, Meliſſus).

Wie muß die Welt begriffen werden, wenn ſie das ſtarre, unveränderliche Sein als vollkommen naturwidrig von ſich ausſchließt? Das iſt die Frage des Heraklit. Der Weltproceß kann nicht geleugnet werden: er iſt; er kann nicht abgeleitet werden, denn es iſt unbegreiflich, wie ein Unveränderliches jemals ſoll angefangen haben ſich zu verändern; alſo der Weltproceß iſt urſprünglich, das Urweſen ſelbſt iſt in ewiger, ununterbrochener Verwandlung begriffen, es ſelbſt iſt der Weltproceß, die ewig entſtehende und vergehende Welt, es iſt das Eine Göttliche, die Weltordnung, der Logos, das Urfeuer: das iſt die Löſung Heraklit's.

Wie das ioniſche und pythagoreiſche Problem zuſammen die Grundfrage der griechiſchen Philoſophie ausmachen, ſo bilden die eleatiſche und herakliteiſche Richtung deren tiefſte und urſprünglichſte Gegenſätze. Um die erſte Frage zu löſen, um das richtige Verhältniß von Stoff und Form oder deren Vereinigung zu begreifen, dazu bedurfte es der ariſtoteliſchen Metaphyſik. Um die zweite Frage zu löſen, um das richtige Verhältniß des Einen und Vielen, des Seienden und der wandelbaren Erſcheinungen zu begreifen, das Sein im Werden, dieſe Einheit des eleatiſchen und herakliteiſchen Grundgedankens, dazu bedurfte es der platoniſchen Dialektik.

Indeſſen ſteht das Problem der Philoſophie noch dem Weltproceß als Natur gegenüber. Dieſes Problem ſoll gelöſt, der Weltproceß, die Entſtehung und Bildung der Dinge begreiflich gemacht oder erklärt werden. Erklären heißt ableiten. Eine ſolche Erklärung des natürlichen Werdens iſt weder bei den Eleaten noch bei Heraklit möglich, jene erklären den Weltproceß für unmöglich, dieſer für urſprünglich; auf keinem der beiden Standpunkte kann von einer Ableitung die Rede ſein.

Soll der Weltproceß abgeleitet werden, ſo muß ihm etwas zu Grunde liegen, das ſelbſt nicht geworden iſt und ſelbſt nicht in die Veränderung eingeht, alſo etwas Urſprüngliches und Unveränderliches, etwas, in dem kein Entſtehen und Vergehen ſtattfindet: ein Seiendes im Sinne der Eleaten. Der Weltproceß iſt, in dem Seienden darf er nicht ſtattfinden. Was bleibt übrig? Wie allein kann er gedacht werden, da er offenbar ſo gedacht werden muß, daß das Urweſen ſelbſt ſich *nicht verändert*? Genau ſo ſteht jetzt das Problem

der griechischen Philosophie. Die Lösung leuchtet ein, die einzig mögliche. Das Seiende darf nicht begriffen werden als Eines, sondern als Vieles, als eine Mehrheit von Urwesen; der Weltproceß, d. h. alle natürlichen Veränderungen, alles Entstehen und Vergehen der Dinge, kann nur begriffen werden als eine Verbindung und Trennung der Urwesen, d. h. als mechanischer Proceß.

Diese Urwesen, da sie verbunden und getrennt werden sollen, können natürlich nichts Anderes sein als Stoffe, Grundstoffe. Aber welches sind diese Grundstoffe? Die erste und nächste Fassung setzt sie gleich den vier Elementen (Empedokles). Aber die Elemente sind veränderlicher, theilbarer Natur, die Grundstoffe sollen unveränderlich sein. So verlangt es das eleatische Denkprincip, dem diese Richtung in diesem Punkte treu bleibt, und zwar grundsätzlich. Sollen sie unveränderlich sein, so dürfen sie nicht diese oder jene Beschaffenheit haben, also nicht verschiedenartige Elemente, also überhaupt nicht die vier Elemente sein, sondern qualitätslose, unbestimmt viele, untheilbare Grundstoffe, d. h. zahllose, nur quantitativ verschiedene Atome, deren mannigfaltige Verbindungen oder Aggregate die Dinge bilden (Leukipp, Demokrit). Wenn es aber nur die mechanische blinde Bewegung vermöge der Schwere ist, welche die Atome zusammenführt, wo bleibt die Form und Ordnung der Dinge? Offenbar kann ohne eine solche ordnende Bewegung das Weltproblem nicht gelöst werden, offenbar kann aus den Grundstoffen eine solche ordnende Bewegung nicht hervorgehen, offenbar muß es ein intelligentes Princip sein, von dem diese Bewegung und damit alle Bewegung überhaupt hervorgebracht wird, denn die mechanische Bewegung ist zugleich eine zweckmäßige. Also muß das geistige Urwesen von dem stofflichen geschieden und der Dualismus zwischen Geist und Materie erklärt werden. An sich betrachtet, ist deßhalb die Weltmaterie eine bewegungslose, ungeschiedene Masse, ein Chaos, in dem keine Trennung der Stoffe, sondern eine durchgängige Mischung jedes mit jedem stattfindet. Also können auch die Grundstoffe nicht mehr Atome sein, sondern qualitative Stoffe, deren jeder in jedem Theile mit Theilen der anderen gemischt ist, also gleichtheilige Stoffe oder Homoiomerien, wie Aristoteles diesen Begriff genannt hat (Anaxagoras).

Hier erreicht die erste Periode der griechischen Philosophie ihr naturgemäßes Ende. Diese Periode, die man gewöhnlich als die der *Naturphilosophie* bezeichnet, hat das Weltproblem soweit durchdacht,

daß aus ihren Lösungen zuletzt der Geist als Problem hervorgehen muß. Es sind drei große Probleme gewesen, welche diese erste Periode erfüllt haben: das Problem des Weltstoffs, der Weltordnung, des Weltprocesses (Genesis der Dinge). Diese Untersuchungen sämmtlich münden in ein Ergebniß, womit zugleich die neue und höhere Aufgabe sich vorbereitet.

II. Das Erkenntnißproblem.

Wenn nämlich die Natur der Dinge sich in Wahrheit so verhält, wie diese ersten naturphilosophischen Systeme bestimmt haben, so erscheint es zunächst unbegreiflich und darum unmöglich, daß die menschliche Natur die Dinge erkennt. Das Erkennen ist ein geistiger Proceß. Giebt es überhaupt keinen Proceß, wie die Eleaten behaupten, so giebt es auch keinen geistigen. Giebt es nur Proceß und gar nichts Beharrliches, wie Heraklit erklärt hat, so beharrt weder Subject noch Object, so giebt es weder Erkennendes noch Erkennbares, also keine Erkenntniß. Giebt es nur mechanischen Proceß, nur stoffliche Verbindungen und Trennungen, wie Empedokles und die Atomisten lehren, so giebt es keinen geistigen also keinen Erkenntnißproceß. Und ist der geistige Proceß bedingt durch ein außerweltliches Wesen, wie Anaxagoras will, so giebt es keinen natürlichen Erkenntnißproceß, also keine menschliche Erkenntniß. Das Gesammtergebniß heißt: die menschliche Erkenntniß ist unmöglich. Sie ist unmöglich unter allen Gesichtspunkten der bisherigen Philosophie, sie kann in dieser so begriffenen Natur nicht stattfinden. Also bleibt zunächst nichts übrig, als sie zu verneinen. Es giebt keine Erkenntniß, also keine Wahrheit, also überhaupt nichts an sich oder allgemein Gültiges, weder im wissenschaftlichen noch im sittlichen Gebiet; es bleibt Nichts übrig, als die subjective Meinung und die Kunst sie geltend zu machen, als der einzelne Mensch, der sich selbst für das Maß aller Dinge erklärt: das Thema der Sophistik (Gorgias, Protagoras). Diese Sophistik bildet den Uebergang von der Welterkenntniß zur Selbsterkenntniß, die Krisis der griechischen Philosophie, sie entscheidet das neue Problem, welches die folgende Periode beherrscht, das classische Zeitalter der attischen Denker: sie klärt den vorhandenen Zustand des Denkens vollkommen auf, indem sie ganz deutlich macht, daß unter diesem Zustande das Erkennen und damit die Philosophie *selbst eine baare Unmöglichkeit* ist. Die Sophistik selbst war

von dieser Unmöglichkeit wirklich überzeugt, wenigstens in ihren bedeutenden Köpfen, denn sie sah keinen Ausweg. In dieser Ueberzeugung ist sie keineswegs principlos gewesen, und wenn man sie richtig und im Ganzen versteht, so muß man sich sagen, daß sie nicht bloß die Bildung ihres Zeitalters befruchtet, sondern den philosophischen Zustand dergestalt erleuchtet hat, daß sich für den fortschreitenden Geist das neue Problem von selbst ergab. Sie hat den Denkzustand des griechischen Geistes vollkommen erhellt, und die Verwirrung der Begriffe, welche sie angerichtet haben soll, war die nothwendige Folge der vorhandenen Geistesverfassung, die sie mit vollem Bewußtsein erkannt und dem Bewußtsein der Anderen klar gemacht hat.

Der Erste, der das neue Problem findet und selbst davon unwillkürlich ergriffen ist, der den Wendepunkt entscheidet und die Epoche der Selbsterkenntniß in der griechischen Philosophie zum Durchbruch bringt, ist Sokrates. Die Sophistik bildet den Uebergang von der vorsokratischen Philosophie zur sokratischen. Die vorsokratischen Probleme, wenn wir alle in einem ausdrücken wollen, das ihren Mittelpunkt ausmacht, betreffen die Genesis der Dinge. Das sokratische Problem ist die Genesis des Erkennens. Dieses Problem beherrscht die attische Philosophie. Das Weltproblem wird jetzt gefaßt und gelöst unter der Voraussetzung des Erkenntnißproblems. Die Frage heißt: wie muß die Welt gedacht werden, wenn sie als eine erkennbare Welt, als Erkenntnißobject gedacht werden soll?

Was die sokratische Philosophie in der Person ihres Urhebers bewegt, ist in der That nichts Anderes, als die Genesis des Erkennens, das Uebergehen aus dem Zustande des Nichtwissens in den des Wissens, das Suchen der Wahrheit, das Hervorbringen und Entbinden der wahren Begriffe, die thatsächliche Widerlegung der Sophisten, welche die Erkenntniß für unmöglich erklären, weil es keinen Begriff, kein Urtheil gebe, von dem nicht ebenso gut das Gegentheil behauptet werden könne. Bei den Sophisten gilt der beständige Widerspruch der menschlichen Meinungen für das Kriterium der Unmöglichkeit des Wissens; bei Sokrates gilt die aus dem Widerspruch der Meinungen erzeugte Uebereinstimmung der Einsicht für das Kriterium des Gegentheils. Darum kann er die Wahrheit nur finden in dem Verkehr mit Menschen, in dem lebendigen Gespräch, in dem gemeinschaftlichen dialogischen Denken.

Die allgemeinen Vorstellungen, in denen die Denkenden überein-

stimmen, sind die wahren Begriffe, die Objecte der wahren Erkenntniß, also überhaupt die wahren Objecte. Wird man nicht folgern müssen, daß diese Gattungen oder Ideen, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, auch wirklich das Wesen der Dinge sind, daß die wahren Objecte das wahrhaft wirkliche und ursprüngliche Sein ausmachen, also die wahre Welt, die intelligible oder urbildliche Welt sind, die in der sinnlichen als ihrem Abbilde erscheint, wie die Idee in dem Kunstwerk? Giebt es eine wahre Erkenntniß, so muß deren Object das wahrhaft Wirkliche sein. Das ist der Schritt von Sokrates zu Plato. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Philosophie Ideenlehre, und die Welt erscheint als ein Abbild der Ideen, als ein ewig lebendiges Kunstwerk: als ein natürliches der Kosmos, als ein sittliches der Staat. Eine ideale Welt erhebt sich in dem philosophischen Bewußtsein, dem Menschen erreichbar nur durch die Erhebung zu seiner denkenden und idealen Natur, und diese Erhebung ist nur möglich durch die Reinigung von dem sinnlichen Stoff, von dem, was die Sinnlichkeit in der Wurzel ausmacht, das sind die Begierden, welche die lichte Welt in uns verdunkeln und uns in den Stoff der Dinge herabziehen. Diese Philosophie muß die Abwendung von den Begierden und die Hinwendung zu den Ideen fordern, sie muß die Erhebung zu der idealen Welt abhängig machen von der Läuterung des innern Menschen von der sittlichen Umwandlung desselben. Jetzt ist die Vorstellung eines ewigen Weltzwecks gewonnen, der sich lebendig und bildnerisch in der Ordnung der Dinge entfaltet und dem menschlichen Dasein als Vorbild einleuchtet, dem gemäß das sittliche Leben sich gestalten und ordnen soll. In dieser Richtung auf die sittliche Umgestaltung des Menschenlebens ist die platonische Philosophie reformatorisch und religiös. Hier empfindet Plato seine Verwandtschaft mit Pythagoras, hier werden künftige Jahrhunderte ihre Verwandtschaft mit Plato empfinden. Es wird die Zeit kommen, wo man mit heißer Sehnsucht nach jener intelligiblen Welt hinblicken wird, die Plato noch wie ein großer plastischer Künstler gedacht und seiner Welt vorgehalten hat als die einzige Rettung aus dem schon beginnenden Verfall.

Der Gegensatz der Idee und Materie, der intelligiblen und körperlichen Welt, der denkenden und sinnlichen Natur ist der platonischen Philosophie eigenthümlich und in ihrer ganzen Anlage begründet. Es ist einfach *ausgedrückt der Dualismus* zwischen Form und Stoff.

von dieser Unmöglichkeit wirklich überzeugt, wenigstens in ihren bedeutenden Köpfen, denn sie sah keinen Ausweg. In dieser Ueberzeugung ist sie keineswegs principlos gewesen, und wenn man sie richtig und im Ganzen versteht, so muß man sich sagen, daß sie nicht bloß die Bildung ihres Zeitalters befruchtet, sondern den philosophischen Zustand dergestalt erleuchtet hat, daß sich für den fortschreitenden Geist das neue Problem von selbst ergab. Sie hat den Denkzustand des griechischen Geistes vollkommen erhellt, und die Verwirrung der Begriffe, welche sie angerichtet haben soll, war die nothwendige Folge der vorhandenen Geistesverfassung, die sie mit vollem Bewußtsein erkannt und dem Bewußtsein der Anderen klar gemacht hat.

Der Erste, der das neue Problem findet und selbst davon unwillkürlich ergriffen ist, der den Wendepunkt entscheidet und die Epoche der Selbsterkenntniß in der griechischen Philosophie zum Durchbruch bringt, ist Sokrates. Die Sophistik bildet den Uebergang von der vorsokratischen Philosophie zur sokratischen. Die vorsokratischen Probleme, wenn wir alle in einem ausdrücken wollen, das ihren Mittelpunkt ausmacht, betreffen die Genesis der Dinge. Das sokratische Problem ist die Genesis des Erkennens. Dieses Problem beherrscht die attische Philosophie. Das Weltproblem wird jetzt gefaßt und gelöst unter der Voraussetzung des Erkenntnißproblems. Die Frage heißt: wie muß die Welt gedacht werden, wenn sie als eine erkennbare Welt, als Erkenntnißobject gedacht werden soll?

Was die sokratische Philosophie in der Person ihres Urhebers bewegt, ist in der That nichts Anderes, als die Genesis des Erkennens, das Uebergehen aus dem Zustande des Nichtwissens in den des Wissens, das Suchen der Wahrheit, das Hervorbringen und Entbinden der wahren Begriffe, die thatsächliche Widerlegung der Sophisten, welche die Erkenntniß für unmöglich erklären, weil es keinen Begriff, kein Urtheil gebe, von dem nicht ebenso gut das Gegentheil behauptet werden könne. Bei den Sophisten gilt der beständige Widerspruch der menschlichen Meinungen für das Kriterium der Unmöglichkeit des Wissens; bei Sokrates gilt die aus dem Widerspruch der Meinungen erzeugte Uebereinstimmung der Einsicht für das Kriterium des Gegentheils. Darum kann er die Wahrheit nur finden in dem Verkehr mit Menschen, in dem lebendigen Gespräch, in dem gemeinschaftlichen dialogischen Denken.

Die allgemeinen Vorstellungen, in denen die Denkenden übereins-

stimmen, sind die wahren Begriffe, die Objecte der wahren Erkenntniß, also überhaupt die wahren Objecte. Wird man nicht folgern müssen, daß diese Gattungen oder Ideen, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, auch wirklich das Wesen der Dinge sind, daß die wahren Objecte das wahrhaft wirkliche und ursprüngliche Sein ausmachen, also die wahre Welt, die intelligible oder urbildliche Welt sind, die in der sinnlichen als ihrem Abbilde erscheint, wie die Idee in dem Kunstwerk? Giebt es eine wahre Erkenntniß, so muß deren Object das wahrhaft Wirkliche sein. Das ist der Schritt von Sokrates zu Plato. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Philosophie Ideenlehre, und die Welt erscheint als ein Abbild der Ideen, als ein ewig lebendiges Kunstwerk: als ein natürliches der Kosmos, als ein sittliches der Staat. Eine ideale Welt erhebt sich in dem philosophischen Bewußtsein, dem Menschen erreichbar nur durch die Erhebung zu seiner denkenden und idealen Natur, und diese Erhebung ist nur möglich durch die Reinigung von dem sinnlichen Stoff, von dem, was die Sinnlichkeit in der Wurzel ausmacht, das sind die Begierden, welche die lichte Welt in uns verdunkeln und uns in den Stoff der Dinge herabziehen. Diese Philosophie muß die Abwendung von den Begierden und die Hinwendung zu den Ideen fordern, sie muß die Erhebung zu der idealen Welt abhängig machen von der Läuterung des innern Menschen von der sittlichen Umwandlung desselben. Jetzt ist die Vorstellung eines ewigen Weltzwecks gewonnen, der sich lebendig und bildnerisch in der Ordnung der Dinge entfaltet und dem menschlichen Dasein als Vorbild einleuchtet, dem gemäß das sittliche Leben sich gestalten und ordnen soll. In dieser Richtung auf die sittliche Umgestaltung des Menschenlebens ist die platonische Philosophie reformatorisch und religiös. Hier empfindet Plato seine Verwandtschaft mit Pythagoras, hier werden künftige Jahrhunderte ihre Verwandtschaft mit Plato empfinden. Es wird die Zeit kommen, wo man mit heißer Sehnsucht nach jener intelligiblen Welt hinblicken wird, die Plato noch wie ein großer plastischer Künstler gedacht und seiner Welt vorgehalten hat als die einzige Rettung aus dem schon beginnenden Verfall.

Der Gegensatz der Idee und Materie, der intelligiblen und körperlichen Welt, der denkenden und sinnlichen Natur ist der platonischen Philosophie eigenthümlich und in ihrer ganzen Anlage begründet. Es ist einfach ausgedrückt der Dualismus zwischen Form und Stoff.

Diesem Dualismus widerstrebt das philosophische Bewußtsein, das der Einheit und des innern Zusammenhangs bedarf. Und so geht aus der platonischen Philosophie die Frage, die wir als das Urproblem des griechischen Denkens bezeichnet haben, als die nächste hervor: wie kommt der Stoff zur Form? wie erklärt sich ihre Vereinigung? Wären sie getrennt und abgesondert von einander, so ließe ihre Vereinigung sich nur durch ein drittes Princip, durch das Werk einer äußern Kunst begreiflich machen, die selbst unbegreiflich bliebe. Also wird die Form so gedacht werden müssen, daß sie dem Stoffe inwohnt, als die Kraft, die ihn gestaltet, d. h. als Energie, und der Stoff wird so gedacht werden müssen, daß er die Form der Möglichkeit nach in sich enthält, als Anlage zu dieser bestimmten Bildung, d. h. als Dynamis, und jedes wirkliche Ding wird gedacht werden müssen als ein sich gestaltender Stoff, der seine Form vollendet, seinen innern Zweck erfüllt, d. h. als Entelechie. Und die Dinge insgesammt müssen uns als eine Reihe solcher Formen erscheinen, deren niedere immer die Anlage enthält zu der nächst höheren, d. h. als eine Stufenreihe von Entelechien. Und der Weltproceß selbst kann nur als eine Bewegung gefaßt werden, in welcher der Stoff sich formt, die Form sich vollendet, die Anlage sich verwirklicht, und das Gewordene immer wieder Stoff und Material wird zu höheren Bildungen, d. h. er will als Entwicklung gedacht sein. Durch diesen Begriff überwindet Aristoteles den platonischen Dualismus. Auch die Erkenntniß ist nach Aristoteles ein Entwicklungsproceß. So wird durch den Begriff der Entwicklung beides gelöst: zugleich das Weltproblem und das Erkenntnißproblem. Dieser Begriff steht fest, sobald die Form als energisches und die Materie als dynamisches Princip gefaßt ist, oder was dasselbe heißt, sobald die Idee als der den Dingen inwohnende Zweck gilt. Dann muß die Materie durch den Begriff der Anlage oder Bildungsfähigkeit erklärt werden. Bei Plato gilt der Stoff als μὴ ὄν, bei Aristoteles als δυνάμει ὄν. Kürzer und schlagender läßt sich der Unterschied beider Philosophen nicht darthun.

Hier endet die classische Zeit der griechischen Philosophie. Die folgende Periode nimmt eine andere, durch die sokratischen Schulen und die platonisch-aristotelische Lehre vorbereitete Richtung. Sie hört auf, Kosmologie zu sein, was die griechische Philosophie in ihren bisherigen Formen geblieben war, denn sie hat vor und nach dem

sokratischen Durchgangspunkt nicht aufgehört, sich mit der speculativen Lösung der Weltprobleme zu beschäftigen. Die Probleme des Weltstoffs, der Weltordnung, des Weltprocesses waren die Aufgaben der vorsokratischen Periode; das Problem der Welterkenntniß war die der sokratischen. Die letzte Lösung jener ersten Probleme gab Anaxagoras, die letzte Lösung dieses zweiten giebt Aristoteles. Anaxagoras begründet den Dualismus zwischen Geist und Materie, den Aristoteles durch den Begriff der Entelechie und Entwicklung im Princip überwinden will, aber keineswegs durchgängig überwunden hat, denn am Ende seines Systems bricht dieser Dualismus an so vielen Stellen wieder hervor. Achten wir nur auf diese Absonderung des Geistes von der Materie, auf diese Trennung beider, so scheint Aristoteles in einem ähnlichen Dualismus zu enden, als von welchem Anaxagoras ausging.

III. Das Freiheitsproblem.

Diese dualistische Vorstellungsweise, zwar dem Princip des Aristoteles zuwiderlaufend, ist doch ein natürliches Ergebniß seiner Philosophie. Diese Philosophie sieht in der Welt eine Stufenreihe von Entelechien, sie denkt diese Reihe als ein vollendetes Ganzes, sie fordert ein letztes Glied, eine höchste Entelechie, d. h. eine solche, aus der keine höhere hervorgehen kann, die also in keiner Weise Anlage zu neuen Bildungen enthält, darum gar nicht stofflicher Natur ist, sondern vollkommen immateriell, die mithin gedacht werden muß als reine Form, als bloße Energie, die lediglich sich selbst Zweck ist, d. h. als das Denken, welches sich selbst denkt, als Geist, als Gott. Alles bewegend, ist er selbst unbewegt. Von dem Weltproceß unergriffen, ist er erhaben über die Welt und in dieser Erhabenheit absolut vollkommen. Er ist sich selbst genug. Diese Autarkie erscheint als der vollkommenste Zustand, erreichbar nur dem Geist, der in seinem Selbstbewußtsein ruht und sich von den Bewegungen der Welt frei hält. Auch der Mensch ist ein selbstbewußtes, persönliches Wesen; wäre er frei von der Welt, so wäre er vollkommen. Diese Vollkommenheit wird sein Ziel, seine höchste Aufgabe; was er sucht ist der vollkommenste Lebenszustand, das persönliche Ideal. Die Philosophie, welche diese Richtung ergreift, ist weniger Weltweisheit, als Lebensweisheit; was ihr vorschwebt, ist weniger Idee als Ideal, weniger die Wahrheit als der Weise, dessen Urbild sie nur darum

zu erkennen sucht, um es im Leben zu verwirklichen. Ihre Grundrichtung ist praktisch, ihre Aufgabe ist die Herstellung göttlicher Vollkommenheit im Menschen, einer inneren Vollendung des Menschen, welche der Gottheit nahe kommt; ihr Ziel ist dieser gottmenschliche Zustand oder, wenn ich so sagen darf, diese Gottwerdung des Menschen. Die Lösung dieser Aufgabe ist nur möglich durch die Befreiung von der Welt. In diesem Sinne will ich das neue Problem das der Weltbefreiung nennen (Befreiung nicht der Welt, sondern des Menschen von der Welt). Hier sehen wir schon, wie die griechische Philosophie, von dem Menschenideale ergriffen und erfüllt, die Welt losläßt und ein Ziel sucht, das unwillkürlich in die Richtung einlenkt, die sich im Christenthum vollendet.

Aber wie ist diese Befreiung von der Welt, wodurch die persönliche Autarkie erreicht wird, möglich? So lange wir von dem Weltproceß ergriffen und in denselben verflochten sind, bleiben wir abhängig und unfrei. In dieser Abhängigkeit sind wir tief befangen, so lange wir uns zu der Welt begehrend, leidend, strebend verhalten; so lange wir uns ergreifen lassen von den Gütern der Welt, ihren Uebeln, ihren Aufgaben. Um sich gründlich von der Welt zu befreien, muß man aufhören zu begehren, zu leiden, zu streben d. h. nach der Lösung der Weltprobleme zu ringen. Wir müssen uns in einen Zustand versetzen, in dem uns die Welt keine Güter mehr bietet, in dem es nichts Begehrenswerthes für uns giebt, die Begierden und Leidenschaften verstummen, der Wille durch nichts erschüttert und bewegt wird: dieser Zustand ist die Tugend der Stoiker. Wir müssen, um uns gegen die Welt zu sichern, eine Lebensform gewinnen, die leidensfrei ist, oder, um die Natur nicht zu überbieten, einen Zustand, in dem wir so wenig als möglich leiden, so viel als möglich genießen: dieser Zustand ist die Glückseligkeit der Epikureer. Endlich, um die Unruhe des Geistes los zu werden, müssen wir aufhören zu streben und auf die Lösung der Weltprobleme Verzicht leisten, indem wir uns klar machen, daß sie unlösbar sind: dieser Zweifel ist die Ruhe der Skeptiker. Was nach Sokrates begonnen war in der cynischen, cyrenaischen und megarischen Schule, das erscheint nach Aristoteles wieder in den verwandten Richtungen der Stoiker, Epikureer, Skeptiker gleichsam auf erhöhter Potenz und in einer solchen Verfassung, daß diese verschiedenen Richtungen hier aus einem Motiv entspringen und in einem Ziel zusammengehen.

Dieses gemeinschaftliche Motiv ist das Ideal eines von der Welt freigewordenen Menschen, eines in sich ruhenden Selbstbewußtseins, einer vollendeten Autarkie. In diesem Typus, von dem sie erfüllt sind, vereinigen sich Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

Vergleichen wir die Mittel, die sie zur Befreiung des Menschen einsetzen, mit der Macht, von der sie sich befreien wollen, so erscheint diese größer als jene. Sie wollen von dem Weltlauf loskommen; der Weltlauf ist mächtiger als sie, und das Ideal des Weisen scheitert an der beharrlichen Gewalt der Dinge. Der stoischen Tugend steht der Weltlauf gegenüber mit der sich immer erneuenden Macht der Naturtriebe; der epikureischen Glückseligkeit steht der Weltlauf gegenüber mit dem Heere der Uebel, und wenn sich die Epikureer nicht zu ihren Göttern in die Zwischenräume der Welt flüchten, so werden sie den Uebeln der Welt nicht entrinnen; endlich dem skeptischen Bewußtsein, welches die allgemein gültigen Wahrheiten verneint, steht der Weltlauf gegenüber mit der Macht der herrschenden Vorstellungen und Zwecke, welche der Skeptiker nicht vertreiben, denen er selbst sich nicht entziehen kann. Es ist unmöglich, das Ideal der Autarkie dem Weltlauf abzuringen, es rein und siegreich davonzutragen, unangetastet von den Mächten der Welt zu erhalten; dieses Ideal ist in dem Kampf mit diesen Mächten der schwächere Theil, der zuletzt unterliegt.

Die Mittel nämlich, welche hier dem Weltlauf entgegengesetzt werden, sind im Grunde selbst dem Weltlauf entnommen. Der Stoiker sucht die Befreiung durch die Willensautarkie, die er als Tugend bezeichnet, diese Tugend ist das stolze Selbstgefühl des eigenen Werthes, und dieses Selbstgefühl geht den Weg der menschlichen Eitelkeit, die mitten in den Weltlauf hineinführt. Der Epikureer sucht die Befreiung im Genuß, den er in einen dauernden Zustand verwandeln möchte, dieser Genuß ist das behagliche Selbstgefühl des eigenen Wohlseins, und dieses Selbstgefühl befindet sich mitten im Weltlauf. Der Skeptiker sucht die Befreiung durch den Zweifel, der die natürlichen Einsichten und Probleme ungültig machen will, und dieser Zweifel selbst stützt sich auf natürliche Gründe, auf die Einsichten des natürlichen Verstandes, der selbst in das Getriebe des Weltlaufs gehört. Das Ideal, welches den Weltlauf besiegen will, ist aus einem Stoffe gebildet, welcher aus den Mächten der Welt besteht.

Und so gerathen diese Richtungen jede in einen eigenthümlichen Widerspruch mit sich selbst. Dem Stoiker ist wohl in dem Bewußtsein seiner Tugend, er fühlt sich darin erhaben, in dieser Erhabenheit glücklich und behaglich, wie nur der Epikureer mitten im Sinnengenuß; er genügt sich in dem Bewußtsein, daß er die Güter der Welt nicht braucht und begehrt, in diesem Bewußtsein darf er sie genießen, erst recht genießen. Kurz gesagt: der Stoiker macht sich aus der Tugend einen Genuß. Der Epikureer sucht den Genuß als vollkommensten Lebenszustand, der alles Leiden so viel als möglich ausschließt, aber der größte Feind des Genusses sind die Genüsse; so geht der Epikureer behutsam den Genüssen aus dem Wege und legt sich um des Genusses willen eine Entsagung und Mäßigkeit auf, die manchem Stoiker Ehre machen würde. Kurz gesagt: der Epikureer macht sich aus dem Genuß eine Tugend. Und so können die beiden entgegengesetzten Richtungen und Lebenssysteme in ihren Lebenserscheinungen selbst bis zum Verwechseln einander ähnlich werden. Endlich der Skeptiker macht sich aus dem Zweifel eine Gewißheit und geräth, wie er sich auch wendet, in Widerspruch mit sich selbst. Denn ist der Zweifel gewiß, so ist er nicht mehr skeptisch, und ist der Zweifel zweifelhaft, so giebt er sich selbst auf, und mit dem Skepticismus ist es am Ende. Genug, diese Richtungen sind auf dem Wege zum menschlichen Ideal, aber ihre Versuche sämmtlich schlagen fehl und lösen sich zuletzt in lauter Probleme auf, die einer neuen und tieferen Lösung bedürfen.

IV. Das Religionsproblem.

Die Welt sind wir selbst. Unsere natürliche Selbstliebe und unser natürlicher Verstand sind auch Welt, sie sind weltliche Mächte von Grund aus, denn ohne sie giebt es keine Welt, die wir begehren und vorstellen. Und eben diese Welt, die mit unserem Selbst eins ist, die wir selbst in gewissem Sinne sind, diese Welt ist in dem Ideale der Stoiker, Epikureer, Skeptiker so wenig überwunden, daß sie vielmehr darin vergöttert ist. Von dieser Welt loszukommen, von dieser eigenen weltlichen Natur, die schon als Uebel empfunden wird, sich gründlich zu befreien, dieses Selbst, das uns gefangen nimmt und niederhält, abzuwerfen und zu durchbrechen: das *wird jetzt* die Aufgabe der Philosophie und zugleich die Sehnsucht

aller, die das Unglück der Zeiten und den tiefen innern Verfall der Menschen empfinden. Dieser Drang nach Befreiung von unserer eigenen, in der Selbstsucht gegründeten, weltlichen Natur ist ein Erlösungsbedürfniß, und so ist es ein durchaus religiöses Motiv, welches jetzt die Philosophie in Bewegung setzt und sie unmittelbar auf das menschliche Heil richtet. Sie sucht den Weg zu diesem Ziel, sie selbst will das erlösende Heilmittel sein, sie giebt sich als Heilslehre; in diesem Geist und aus diesem Motiv heraus muß man ihre Vorstellungsweise und ihre Wirkungen beurtheilen. Ihr Problem ist die Welterlösung, das letzte des Alterthums. Was sie in's Leben rufen möchte, ist eine Weltreligion, die sie mit den Mitteln des Heidenthums zuerst durch eine Läuterung des alten Götterglaubens, zuletzt durch eine Wiederherstellung desselben zu erreichen sucht. Mit diesem Gedanken geht sie dem Christenthum vorbereitend entgegen, wetteifert und ringt mit ihm um den Sieg, den zuletzt die neue Religion über die alte davonträgt. Aber die Idee einer welterlösenden Religion ist im Gemüthe der griechischen Welt empfangen und genährt worden, und als das aufstrebende Christenthum die jüdischen Schranken durchbrach, um welterlösend zu wirken, fand es hier den fruchtbarsten Boden.

Jenes Erlösungsbedürfniß, welches die letzte Philosophie des Alterthums erfüllt und das Motiv ihrer Denkweise bildet, besteht in dem Streben des Menschen, sich der Welt zu entledigen, sich zu entweltlichen oder, was dasselbe heißt, sich mit einem Wesen zu vereinigen, welches der Sinnenwelt vollkommen entrückt ist, frei von ihren Schranken und Uebeln. Darum fordert der Standpunkt dieser Philosophie in der strengsten Bedeutung des Worts die Jenseitigkeit Gottes. Diesem menschlichen Erlösungsbedürfniß gegenüber kann Gott nicht jenseitig oder transscendent genug sein. Gerade durch seine Geschiedenheit von der Welt, gerade dadurch, daß er frei ist von allem, wovon der Mensch frei sein möchte, wird er ein Gegenstand und Ziel religiöser Sehnsucht. Und eben darum liegt hier in der Vorstellung der größten Kluft zwischen Gott und Welt eine religiöse Genugthuung. Gott muß hier so vorgestellt werden, daß der Mensch zu sich sagen kann: wenn ich bei ihm wäre, so wäre ich selig; bei ihm ist nichts von dem, was mich ängstet und drückt! Die dualistische Vorstellungsweise wird daher ein Charakterzug dieser Philosophie und ist in ihrem *Grunde durchaus religiös* motivirt. Gott steht hier

Vorbild finden als die Ideenlehre Plato's. Und die platonischen Ideen selbst, die von der obersten Einheit stufenweise in immer zunehmender Vielheit herabsteigen bis zu der äußersten Grenze, wo die Formen eingehen in die Materie, erscheinen hier gleichsam als Mittelwesen, als Bindeglieder, als Stufenleiter, die von Gott herabführt zur Welt; diese Ideenwelt bietet sich dar als ein willkommenes Schema, in welches die dämonengläubige Philosophie ihre Vorstellung von den untergöttlichen Mittelwesen einträgt.

Hieraus läßt sich leicht die systematische Form bestimmen, in welcher die letzte Schule des Alterthums ihre Aufgabe vorstellt und löst. Es handelt sich um ein System, welches diese zwei Bedingungen erfüllt: einmal den Dualismus zwischen Gott und Welt auf das Aeußerste spannt, dann diesen Dualismus durch eine Reihe von Zwischenwesen, die zuletzt eine unendliche Reihe sein muß, vermittelt. Diese Zwischenwesen müssen gedacht werden als eine Stufenfolge, eine herabsteigende, also als ein Stufenreich abnehmender Vollkommenheit, das aus dem vollkommensten Wesen hervorgeht und in dem unvollkommensten d. h. in der Sinnenwelt endet, mit dem Streben der Rückkehr zu seinem Ursprunge. Das göttliche Urwesen muß gedacht werden als jenseits nicht bloß der Welt, sondern auch aller Geistesthätigkeit, als jenseits auch des Denkens und Wollens, denn es ist als solches dem Menschen unerreichbar. Darum kann jenes Stufenreich aus dem göttlichen Urgrunde nicht vermöge des Willens und des Gedankens hervorgehen, sondern nur als eine nothwendige Folge, die aus der Fülle des Urwesens entspringt, ohne daß diese Fülle sich mindert, als eine Wirkung, aus der wieder neue, weniger vollkommene Wirkungen ausströmen, d. h. jene Stufenfolge der Mittelglieder muß vorgestellt werden als eine Reihenfolge göttlicher Emanationen. Was in dem altplatonischen System die Ideen sind, das sind in dem neuplatonischen die Emanationen, in denen die Welterlösung oder die aus der größten Gottesferne zur Vereinigung mit Gott zurückkehrende Seele in der Form eines ewigen Welt- und Naturprocesses gedacht wird. Hier sehen wir deutlich, wie sich das religiöse Motiv in den Typus der heidnischen Vorstellung faßt. Diese Emanationen sind der willfährigste Stoff für alle Formen der Mythologie. Was im Plotin noch Emanationen sind, das sind im Jamblichus die Götter- und Dämonengeschlechter, die Proklus ordnet *und methodisch einrichtet.*

Von dem Mittelpunkt des religiösen Platonismus, in dem sie wurzelt, beschreibt diese Anschauungsweise einen weiten Gesichtskreis, der über Pythagoras und die Grenzen der griechischen Welt hinausgeht. Religiöse Empfindungen sind schon als solche verwandt. Jede Erscheinung von ausgeprägt religiösem Charakter wird dem Interesse dieser Zeit wichtig. Wie sie selbst mystisch gestimmt ist, wird sie besonders von solchen religiösen Bildungsformen angezogen, die geheimnißvoller Art sind, von einer solchen religiösen Weisheit, die den Charakter göttlicher Offenbarung an sich trägt. Daher der mächtige und phantasievolle Reiz, den die Mysterien der Griechen, die orphischen Geheimnisse, die morgenländischen Religionen auf diese Geistesstimmung ausüben. Je geheimnißvoller die Erscheinung ist, um so magischer und wirksamer ist ihr Eindruck, und je dunkler und verborgener d. h. je weiter entfernt von der Gegenwart sie erscheint, um so geheimnißvoller darf sie sein. Daher das Streben, welches diese platonisirende Richtuug hat, die Quellen der religiösen Weisheit über die Grenzen der erhellten Geschichte hinauszurücken und in das Dunkel der Zeiten zu versenken. Hier möchte sie die Glaubensweisheit, von der sie selbst erfüllt ist, entspringen und fortgetragen sehen in Religion und Philosophie durch eine Reihe welterleuchtender Geister bis herab zu der Gegenwart, in welcher die alten und geheimnißvollen Offenbarungen erneut werden. Es gehört mit zu den Glaubensvorstellungen dieser Zeit, zu den Dogmen dieser Philosophie, daß sie sich im Einklange weiß mit allen religiösen Geistern der Vergangenheit und diese in einen Zusammenhang bringt, der ihren gläubigen Voraussetzungen entspricht. Sie sieht überall wie in ihren Spiegel, sie findet überall das Gegenbild ihrer Denkweise, sie erblickt ihre Vorstellungen in der platonischen Philosophie, diese in der älteren Weisheit des Pythagoras, diese in den Geheimnissen der Aegypter, in der Weisheit der Magier und Brahmanen, in den Erleuchtungen der jüdischen Propheten; sie fühlt sich als Glied der großen Geisterkette, in der sich die göttlichen Offenbarungen in der Menschheit fortpflanzen. Ihr Gegenbild, das sie in die Vergangenheit zurückwirft, leuchtet ihr wieder als das Vorbild, von dem sie das eigene Licht empfangen haben will. Wie diese religiös platonisirenden Philosophen denken, so müssen Plato und Pythagoras selbst, die altplatonischen und altpythagoreischen Philosophen gedacht haben; und damit diese vollkommene Uebereinstimmung sich rechtfertige und

ihr die Beweise nicht fehlen, erscheinen jetzt eine Menge Schriften, die im Geiste der neuen Denkweise geschrieben sind, unter den Namen eines Orpheus, Pythagoras und alter Pythagoreer. Der geglaubte Zusammenhang tritt an die Stelle des wirklichen, der sich unter den dogmatischen Vorstellungen völlig verdunkelt, und ebenso verdunkelt sich bis zum Verschwinden unter der Herrschaft dieser Vorstellungen der geschichtliche Sinn und die geschichtliche Kritik.

Unter den morgenländischen Religionen ist es besonders eine, welche von sich aus mit dem religiösen Platonismus eine Geistesverwandtschaft empfindet und eingeht: die jüdische. Der Verfall und das Unglück des Volks unter dem Drucke der Fremdherschaft, das Gefühl dieses Unglücks, das Bedürfniß und die Sehnsucht, davon erlöst zu werden, die Hoffnung auf einstige Wiederherstellung, der Glaube an den jenseitigen Gott, die religiöse Belebung, Erweiterung und Läuterung der Gottesidee durch das prophetische Bewußtsein, das Prophetenthum selbst als Träger der Religion mit seiner reformatorischen Richtung, mit seinen bis zur Ekstase gesteigerten Erleuchtungen, der Wunderglaube, die schon in den Volksglauben eingelebten Vorstellungen der Engel als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen — alle diese Züge geben dem Judenthum eine Verwandtschaft mit der von uns entwickelten Form der griechischen Philosophie und machen den mosaischen Glauben empfänglich für den platonischen. Auch die äußeren Bedingungen zu einem Geistesverkehr von beiden Seiten sind in Alexandrien, diesem Mittelpunkte des hellenisirten Morgenlandes, gegeben. Das Judenthum erkennt diese Verwandtschaft, es kann die Uebereinstimmung zwischen sich und dem Platonismus nur begreifen, indem es die griechische Philosophie aus dem alten Testament, den heiligen Urkunden seines eigenen Glaubens, hervorgegangen denkt, es kann jetzt seine Glaubensurkunden nur so verstehen, daß sich ihre Uebereinstimmung mit der griechischen Weisheit rechtfertigt. So bildet sich die allegorische Erklärungsweise der alttestamentlichen Schriften und auf deren Grund die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, die sich in Philo vollendet, wie der religiöse Platonismus griechischerseits in den späteren Neuplatonikern.

Diese jüdische Philosophie ist auch religiöser Platonismus, unter welchem Namen wir demnach alle bewegenden Factoren im Geiste der letzten vorchristlichen Zeit zusammenfassen. Um uns nicht in

Einzelnes zu verlieren, da wir hier nur die vorwärtsdrängenden Motive in's Auge faſſen, ſuchen wir den Hauptpunkt, um den es ſich in dieſer ganzen Richtung handelt. Das herrſchende Problem iſt die Welterlöſung; der Grundgedanke, in welchem die Entſcheidung geſucht wird, iſt der eines welterlöſenden Princips. Nun kann dieſes letztere nur gedacht werden als der göttliche Weltzweck, als Beweggrund der Schöpfung, als die weltordnende und in der Bildung der Dinge gegenwärtige Idee, die in das Weltall eingeht, während Gott ſelbſt in reiner Jenſeitigkeit vollkommen frei und abgeſondert bleibt von der Welt. Alſo muß das weltſchaffende und erlöſende Princip unterſchieden werden von Gott, es iſt nicht Gott ſelbſt, aber es geht von Gott aus, wie das Wort vom Geiſt; es iſt, um es ſinnbildlich und typiſch auszudrücken, das Wort Gottes, der göttliche Logos. In dieſem Begriff verſammeln ſich als in ihrer Einheit alle Mittelweſen zwiſchen Gott und den Menſchen, gleichviel wie ſie heißen, ob Dämonen nach griechiſcher oder Engel nach jüdiſcher Weiſe. Der Logos gilt als der Mittler zwiſchen Gott und Menſchheit.

Die Logosidee hat ſich in der griechiſchen Philoſophie entwickelt. Dieſe Idee bedurfte, um in das menſchliche Bewußtſein einzutreten, einer Richtung, die von Anfang an das Weltprincip zu ihrer Aufgabe gemacht hat. Die griechiſche Philoſophie hat von ihrem Urſprunge an das Weltprincip durchdacht, ſie hat dieſen Gedanken in ihrer vorſokratiſchen Zeit entwickelt und ausgebildet zur Erklärung der Dinge, in ihrer claſſiſchen Periode zur Erklärung der Erkenntniß der Dinge, in ihren erſten nachariſtoteliſchen Richtungen zur Verwirklichung des menſchlichen Ideals, in ihrem letzten Zeitalter, um daraus die Erlöſung des Menſchen von der Welt zu begreifen. Wollen wir das Weltprincip mit dem Worte Logos bezeichnen, da doch unter dem Logos ein Weltprincip gedacht werden muß, obwohl dieſe Bezeichnung keineswegs die ſtetige war, ſo können wir ſagen, daß die griechiſche Philoſophie faſt durchgängig mit dieſem Thema beſchäftigt war, mit dieſer Frage: was iſt der Logos? Ich will in der Reihe der Löſungen, die wir kennen gelernt haben, drei Hauptformen hervorheben, in denen wir dem griechiſchen Logosbegriff am deutlichſten begegnen. Das Weltprincip muß gedacht werden als die Weltordnung, die dem ewigen Weltproceſſe gleichkommt, aber dieſe Weltordnung kann nicht gedacht werden ohne einen ewigen Weltzweck, der in dem Weltproceſſe ſich abbildet *und erſcheint als das wandelloſe* Sein in dem unauf-

hörlichen Werden; aber dieser ewige Weltzweck kann nicht gedacht werden, ohne in ihm zugleich die bildende Weltkraft oder die bildenden Vermögen vorzustellen, welche die Welt gestalten und gleichsam der Saamen sind, der sich als Welt entwickelt. Wir erkennen in der ersten Form die heraklitische Erklärung des Weltprincips, in der zweiten die platonische, in der dritten, nach dem Vorgange der aristotelischen Philosophie, die stoische. In der ersten Erklärung erscheint der Logos als Weltordnung oder Weltproceß, als Natur oder Kosmos; in der zweiten als urbildliche oder ideale Welt, als die Welt der Ideen; in der dritten als die Fülle der bildenden Weltkräfte, die *λόγοι σπερματικοί*. Und in der heraklitisch-stoischen Form begegnen wir selbst dem Worte Logos.

Aber den eigentlichen Mittelpunkt der griechischen Logosidee bildet die platonische Vorstellungsweise. Zu ihr drängt die heraklitische hin, auf sie weist die stoische zurück. Denn man kann den Weltproceß nicht vorstellen ohne Weltidee, und ebensowenig die bildenden Weltvermögen. Die platonische Vorstellung der urbildlichen Welt begreift das menschliche Urbild in sich als den intelligiblen Grund unseres Daseins und das Ziel unseres Werdens. Wir können diesem Urbilde gegenüber unser irdisches Dasein, unsere Einkörperung in die sinnliche Welt nur verstehen als einen Fall der Seele, den die Begierde verschuldet, und unsere Rückkehr zu jenem Urbild ist nur möglich durch eine Läuterung, welche das Begehrliche in uns ganz überwindet. Ist aber dieses das Ziel des Menschen, sollte es nicht auch das Ziel der Welt sein: diese Erlösung des Menschen von der Welt? Hier erscheint die platonische Philosophie in ihrer religiösen Bedeutung, und von hier aus motivirt und erleuchtet sie die religiöse Gemüthsverfassung und Denkweise, welche die griechische Philosophie in ihren letzten Jahrhunderten durchdringt. Jetzt erscheint der Logos als das erlösende Weltprincip, als der göttliche Gedanke der Welterlösung, in welchem das Geheimniß d. h. der innerste Zweck der Schöpfung enthalten ist, als das eigentliche Schöpfungsmotiv, als das schöpferische Wort Gottes. Das Wort ist erfüllt in dem Menschen, der die Welt überwindet oder in sich das reine Urbild des Menschen wiederherstellt.

Nun begegnen sich das griechische und jüdische Erlösungsproblem und zeigen in so vielen verwandten Vorstellungen ihre religiöse *Gemeinschaft. Jenes ruht* in dem Gedanken des Logos, dieses in

der Vorstellung des Messias; der Logos ist ein allgemein gefaßtes Weltprincip und sucht die Personificirung, der Messias ist ein persönlich gefaßtes Volksideal und sucht die Verallgemeinerung. Beide Richtungen wollen sich ergänzen und durchdringen, diese Ergänzung wird gesucht von der jüdischen Seite her. Den Platonismus in das Judenthum einführen, heißt die Logosidee in die Messiasvorstellung einbilden. Diese Aufgabe, schon vorgebildet in dem jüdisch-alexandrinischen Buche der Weisheit, löst Philo, der den Logos-Messias zum Mittelpunkt seiner Philosophie, zum Mittler und Erlöser der Welt macht.

Das Erlösungsproblem fordert eine persönliche Lösung. Es ist gelöst, wenn ein Mensch erscheint, der die Welt in sich wirklich überwindet, der in des Wortes tiefster Bedeutung wahrhaft weltfrei ist, in welchem die Menschheit ihr Urbild wiedererkennt, an den sie deßhalb als an den Welterlöser glaubt. Dies ist die einzig mögliche Form, in der sich die Lösung des religiösen Weltproblems vollzieht. Die Person soll erscheinen, die sich von der Welt und durch den Glauben an sich die Welt selbst erlöst: eine Person, von der man sagen darf, daß in ihr die Erlösung stattgefunden, die Idee erschienen, der Logos Fleisch, Gott Mensch geworden sei. Nur in dem Glauben an eine solche Person kann sich das menschliche Erlösungsbedürfniß befriedigen.

Aus dem Gesichtspunkte der Logosidee, wie sie sich in dem Bewußtsein der griechischen Philosophie herangebildet hat, ist dieser Mensch nicht zu finden, denn diese Idee hat gar keine Aussicht auf ein bestimmtes Individuum, auf einen wirklichen Menschen, sie giebt dem Glauben, den sie erfüllt, gar keine Richtung, die auf eine Person hinwiese. Vom Logos zum Menschen ist eine unübersteigliche Kluft, die nicht ausgefüllt wird, wenn man auch noch so viele Götterordnungen einschiebt. Die Logosidee möchte sich personificiren, aber das natürliche Menschenleben will nirgends auf sie passen und in sie eingehen; der Erlösungsgedanke steht im Widerspruch mit der menschlichen Natur, er bleibt jenseits der Wirklichkeit etwas Allgemeines und Unlebendiges, und so bleibt unter dieser Vorstellung das Erlösungsbedürfniß ohne Aussicht und ohne Hoffnung.

Dagegen ist das jüdische Erlösungsbedürfniß erfüllt von einer bestimmten Aussicht und Hoffnung; ihm ist ein Volksideal gegeben *in der Person des Messias, es harrt* diesem Heilande entgegen, der

s Weltordnung oder Weltproceß, als Natur oder
ten als urbildliche oder ideale Welt, als die
er dritten als die Fülle der bildenden Weltk
κτικοί. Und in der heraklitisch-stoischen Form
m Worte Logos.
en eigentlichen Mittelpunkt der griechischen
atonische Vorstellungsweise. Zu ihr drängt
auf sie weist die stoische zurück. Denn man
nicht vorstellen ohne Weltidee, und ebensowenig
vermögen. Die platonische Vorstellung der urk
t das menschliche Urbild in sich als den inte
es Daseins und das Ziel unseres Werdens. Wir
e gegenüber unser irdisches Dasein, unsere Einh
che Welt nur verstehen als einen Fall der Sc
verschuldet, und unsere Rückkehr zu jenem U
durch eine Läuterung, welche das Begehrliche
det. Ist aber dieses das Ziel des Menschen,
s Ziel der Welt sein: diese Erlösung des V
? Hier erscheint die platonische Philosophie
eutung, und von hier aus motivirt und erle
Gemüthsverfassung und Denkweise, welche die g
ihren letzten Jahrhunderten durchdringt. Jetzt
das erlösende Weltprincip, als der göttliche

der Vorstellung des Messias; der Logos ist ein allgemein gefaßtes Weltprincip und sucht die Personificirung, der Messias ist ein persönlich gefaßtes Volksideal und sucht die Verallgemeinerung. Beide Richtungen wollen sich ergänzen und durchdringen, diese Ergänzung wird gesucht von der jüdischen Seite her. Den Platonismus in das Judenthum einführen, heißt die Logosidee in die Messiasvorstellung einbilden. Diese Aufgabe, schon vorgebildet in dem jüdisch-alexandrinischen Buche der Weisheit, löst Philo, der den Logos-Messias zum Mittelpunkt seiner Philosophie, zum Mittler und Erlöser der Welt macht.

Das Erlösungsproblem fordert eine persönliche Lösung. Es ist gelöst, wenn ein Mensch erscheint, der die Welt in sich wirklich überwindet, der in des Wortes tiefster Bedeutung wahrhaft weltfrei ist, in welchem die Menschheit ihr Urbild wiedererkennt, an den sie deßhalb als an den Welterlöser glaubt. Dies ist die einzig mögliche Form, in der sich die Lösung des religiösen Weltproblems vollzieht. Die Person soll erscheinen, die sich von der Welt und durch den Glauben an sich die Welt selbst erlöst: eine Person, von der man sagen darf, daß in ihr die Erlösung stattgefunden, die Idee erschienen, der Logos Fleisch, Gott Mensch geworden sei. Nur in dem Glauben an eine solche Person kann sich das menschliche Erlösungsbedürfniß befriedigen.

Aus dem Gesichtspunkte der Logosidee, wie sie sich in dem Bewußtsein der griechischen Philosophie herangebildet hat, ist dieser Mensch nicht zu finden, denn diese Idee hat gar keine Aussicht auf ein bestimmtes Individuum, auf einen wirklichen Menschen, sie giebt dem Glauben, den sie erfüllt, gar keine Richtung, die auf eine Person hinwiese. Vom Logos zum Menschen ist eine unübersteigliche Kluft, die nicht ausgefüllt wird, wenn man auch noch so viele Götterordnungen einschiebt. Die Logosidee möchte sich personificiren, aber das natürliche Menschenleben will nirgends auf sie passen und in sie eingehen; der Erlösungsgedanke steht im Widerspruch mit der menschlichen Natur, er bleibt jenseits der Wirklichkeit etwas Allgemeines und Unlebendiges, und so bleibt unter dieser Vorstellung das Erlösungsbedürfniß ohne Aussicht und ohne Hoffnung.

Dagegen ist das jüdische Erlösungsbedürfniß erfüllt von einer bestimmten Aussicht und Hoffnung; ihm ist ein Volksideal gegeben in der *Person des Messias, es harrt diesem* Heilande entgegen, der

kommen wird, ein Erretter des Volks, eines Volks, welches Gott erwählt und aufbewahrt hat zur Weltherrschaft; dieser weltbeherrschende Messias, den die Propheten in der Zukunft Israels vorausgeschaut haben, ist der Gegenstand der höchsten Glaubenshoffnungen des jüdischen Volks. Wenn nun ein Messias erscheint, der ein Erlöser wird, nicht wie ihn der jüdische Glaube erwartet, sondern wie ihn die Logosidee bezweckt, ein Erlöser von der Welt, so sind die Bedingungen erfüllt, unter denen das religiöse Weltproblem seine weltgeschichtliche Lösung findet. Der Ausgangspunkt liegt in der Mitte des jüdischen Volks. Das Messiasideal giebt die persönliche Richtung, welche der Logosidee fehlt. Darum muß das Erlösungsbedürfniß diese Richtung ergreifen, um durch den Messiasglauben hindurch sein Ziel zu erreichen, in welchem als geschichtliche Erscheinung der fleischgewordene Logos, der menschgewordene Gott geglaubt wird. Es giebt für den Glauben zunächst keinen Weg vom Logos zum Menschen, aber es giebt einen Weg vom Menschen zum Messias und von *diesem* Messias, der ein Erlöser ist nicht im jüdisch-weltlichen Sinne, zum Logos. Diesen Weg nimmt die geschichtliche Entwicklung, es ist ein Umweg, aber der kürzeste, weil er zum Ziele führt, und, wie Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts gesagt hat: „es ist nicht wahr, daß die gerade Linie immer der kürzeste Weg ist."

Drittes Capitel.

Christenthum und Kirche.

I. Das Urchristenthum.

Die Person Jesu erfüllt das Erlösungsbedürfniß der Menschheit, das sie am tiefsten, am reinsten und, was stets das Siegreiche und Durchschlagende ist, am einfachsten empfindet. In ihm vergeistigt und verklärt sich das jüdische Messiasideal, weil er es von vornherein mit einem neuen Geiste durchdringt, der nicht auf die Erhöhung eines Volks, auf die Herrschaft der Welt ausgeht, sondern auf die Umwandlung und Wiedergeburt des innern Menschen. In ihm löst *sich das tiefste* und schwierigste aller Weltprobleme: die Erlösung

des Menschen von der Welt. Er selbst ist die persönliche Lösung dieses Problems und darum bildet er den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Menschheit, wie einst Sokrates in der Entwicklung des griechischen Bewußtseins ein solcher Wendepunkt war. Diese Vergleichung zeigt zugleich den Unterschied beider.

Hier beginnt eine geistige Erneuerung der Menschheit von Grund aus. Zuerst mußte die Person erscheinen, welche die göttliche Idee des Menschen verkörpert, das menschliche Urbild in sich herstellt und offenbart; dann mußte die Menschheit dieses Urbild als das ihrige erkennen, und an die Person Jesu als den Weltheiland glauben. Dieser Glaube an Jesum Christum bildet die Grundlage und das Element des Christenthums, er enthält die Aufgabe, die von jetzt an die Menschheit durchdringt und aus der die neuen Probleme in einer fortschreitenden Entwicklungsreihe hervorgehen. Wir verfolgen hier diese Probleme in ihrer philosophischen Wirksamkeit, soweit sie eine neue dem Christusglauben entsprechende Weltanschauung fördern und ausprägen. Das Princip ist durchaus religiös, gerichtet nur auf das menschliche Heil, auf die Welterlösung, auf das Verhältniß des Menschen zu Gott; daher ist die ihm gemäße Weltanschauung durchaus theologisch. Die theologische Denkart bildet den Grundzug der christlichen Philosophie, worunter wir dasjenige Vorstellungssystem verstehen, das sich auf den Christusglauben als sein Princip gründet.

Daher kann die christliche Philosophie in der systematischen Ausbildung ihrer Vorstellungen erst auftreten, nachdem der Christusglaube nach innen und außen die Geltung eines religiösen Weltprincips errungen hat. In seiner Urform erscheint er nicht als Lehrbegriff, sondern als Verkündigung einer Thatsache, nicht dogmatisch, sondern evangelisch; seine innere Entwicklung hat eine Reihe zeitgeschichtlicher Vorstellungsformen zu durchlaufen und Gegensätze zu überwinden, die aus den ersten christlichen Religionsurkunden erforscht und erkannt sein wollen. Allmählig erhebt sich der Christusglaube zu immer höheren Gesichtspunkten, unter denen die Person Jesu religiös angeschaut wird. Auf der ersten Stufe des evangelischen Glaubens gilt diese Person als der Messias des auserwählten Volks, auf der zweiten und höheren gilt dieser Messias als der Weltheiland, der gekommen ist, nicht die Juden zu verherrlichen, sondern die Menschheit zu erlösen, auf der dritten und höchsten wird in diesem *Welterlöser das erlösende* Weltprincip erblickt, der ewige

Christus, der verkörperte Logos, der menschgewordene Gott und in diesem Lichte die Person und das Leben Jesu dargestellt.

Es ist die besondere Aufgabe der eindringenden Bibelforschung, diese Entwicklungen in den neutestamentlichen Urkunden zu verfolgen und darzuthun, jene Gegensätze, Uebergangsformen und Mischungen judaistischer und helleniſtischer Vorstellungen, jene großen Kämpfe, die das Urchristenthum tief und leidenschaftlich bewegt haben und nothwendig waren, um den neuen Glauben von seiner ersten zeitgeschichtlichen Schranke zu befreien und in die Bahn einer weltgeschichtlichen Entwicklung zu führen. Es mußte entschieden werden zwischen dem jüdischen Messiasglauben und dem Glauben an den Weltheiland, zwischen Secte und Weltreligion, dem particularistischen und universellen Christenthum, judenchristlicher und heidenchristlicher, petrinischer und paulinischer Glaubensrichtung. Der Kampf und die Ausgleichung dieser apostolischen Gegensätze ist das Thema und die Aufgabe des Urchristenthums, das in seiner paulinischen Form die jüdische Schranke durchbricht und gleichsam die Nabelschnur löst, die das erste Christenthum noch an den mütterlichen Schooß des Judenthums bindet. Erst in der allmähligen Auflösung und Neutralisirung jener Urgegensätze erreicht der christliche Glaube die universelle Geltung, welcher die Aufgabe und Kraft einer weltgeschichtlichen Entwicklung inwohnt.

II. Die Kirche.

Die Lösung dieser Aufgabe ist die Kirche, ein in festen Formen zu organisirendes Glaubensreich, das sich mitten in dem Verfall der alten Welt aufbaut und die Fundamente einer neuen legt. Um aber in eine solche kirchliche Ordnung einzugehen und eine in dauernden Formen verfaßte Gemeinschaft zu bilden, muß der Christusglaube seine apokalyptischen Vorstellungen ablegen von der nahen Wiederkunft des Messias auf den Wolken des Himmels, von dem bevorstehenden Ende dieser Welt, von der Gründung des tausendjährigen Reichs, denn unter diesen Vorstellungen bedarf er keiner auf die Dauer berechneten kirchlichen Einrichtung. In demselben Maße, als dieser Glaube seine messianischen Formen überwindet und vergeistigt, erhebt sich die Idee seiner universellen Geltung und damit die Forderung einer neuen aus dieser Idee erzeugten Lebensgemeinschaft und *Lebensordnung der Menschheit*, in demselben Maße erscheint die

Kirche als eine nothwendige Aufgabe des Christenthums. Sie ist statt des tausendjährigen Reichs, welches die messianischen Hoffnungen von dem wiedererschienenen Christus erwarten, das auf Erden gegründete Reich des unsichtbaren Christus. Dieses Reich fordert die Einheit der Gläubigen; von dieser Einheit will die neue Lebensordnung vollkommen durchdrungen und beherrscht sein. Nun kann die Einheit der Christusgläubigen kein Anderer sein, als Christus selbst. Zugleich fordert diese Einheit zu ihrer Geltung auf Erden eine sichtbare Form. Die Gemeinde der Gläubigen will sich verbunden wissen in einem Oberhaupte, welches ihr Christum repräsentirt und gleichsam seine Stelle in ihrer Mitte vertritt. Die Aufgabe der Glaubenseinheit, welche eins ist mit der Aufgabe der Kirche, kann nur gelöst werden durch die Idee des stellvertretenden Amtes, d. h. durch die Idee des Episkopats. Die Bischöfe erscheinen als die Stellvertreter Christi auf Erden, sie können diese Stellvertreter nur sein als die Nachfolger Christi, nicht als die unmittelbaren, diese sind die Apostel, sondern als die mittelbaren d. h. als die Nachfolger der Apostel. So rechtfertigt sich die Geltung des Episkopats aus der Idee der apostolischen Succession. Aber der Bischöfe sind viele; die Idee der Einheit, welche eins ist mit der Idee der Kirche, fordert, daß sie zusammengehalten sind in einer höchsten Einheit. Es muß einen obersten Bischof geben. Aus der Idee der apostolischen Succession folgt, daß dieser oberste Bischof gelten muß als der Nachfolger des obersten Apostels d. h. als der Nachfolger Petri. Nun entfaltet sich die Kirche auf dem Schauplatz des römischen Weltreichs, und hier findet sie die politischen Ordnungen als die gegebenen und äußern Bedingungen vor, unter denen sie auftritt. Die politischen Mittelpunkte dieser Welt erscheinen von selbst als die geschichtlich gebotenen Einheitspunkte der kirchlichen Ordnung; so werden die Hauptstädte der Provinzen die natürlichen Sitze der Bischöfe, die Welthauptstädte die der Metropoliten und Patriarchen, die Hauptstadt der Welt der Sitz des obersten Bischofs. Aus politischen Gründen folgt, daß die kirchliche Einheit oder der bischöfliche Primat in Rom sein, aus kirchlichen Gründen, daß dieser Primat bei dem Nachfolger oder Stellvertreter Petri sein soll; daher folgt aus beiden Motiven, die hier nothwendig zusammenwirken, daß der römische Bischof als Nachfolger Petri gilt und der Apostel Petrus als der *Gründer der christlichen Gemeinde in* Rom. Und so entsteht im Ver-

lauf der kirchlichen Entwicklung die Idee des Papstthums, die sich in der abendländischen Kirche verwirklicht. Eine höchst lehrreiche, die Stimmung und Entwicklung der judenchristlichen Denkart erleuchtende Untersuchung hat gezeigt, wie die Vorstellung von Petri Aufenthalt und Wirksamkeit in Rom zuerst aus paulusfeindlichen Tendenzen sich gebildet, dann die versöhnte Form der petro-pauliniſchen Legende angenommen und sich zu der festen Tradition gestaltet hat, auf deren Grund die römischen Bischöfe den kirchlichen Primat fordern.

Wenn man ein Beispiel haben will für eine geschichtliche Entwicklung, die lediglich aus einer Idee entspringt und von dieser fortbewegt und beherrscht wird, so giebt es unter den Lebensordnungen und Bildungsformen der Menschheit kaum ein größeres, als die christliche Kirche, die aus der Idee der Glaubenseinheit hervorgeht, ihre Formen gestaltet und ausdehnt zu einer weltbeherrschenden Macht. Ihre Grundform ist höchst einfach. Sie ist so verfaßt, daß sich die Gläubigen mit Christus in einem lebendigen und geschichtlichen Zusammenhang wissen, daß die Person Christi durch die ununterbrochene Reihe der Mittelglieder verbunden erscheint mit der christlichen Gemeinde; dieser kirchliche Zusammenhang ist vermittelt durch die Bischöfe, deren Zusammenhang mit Christus selbst vermittelt ist durch die Apostel und die apostolischen Väter. Daher gilt die geschichtliche Realität der Person Jesu als ein kirchliches Axiom von unerschütterlicher Bedeutung.

In kurzer Zeit wird diese Kirche eine lebensvolle unzerstörbare Macht. Zunehmend erstarkt sie trotz der Verfolgungen des römischen Staats und durch dieselben; mitten in dem heidnischen Weltreich, das aus den Fugen weicht und die innere Kraft des Zusammenhaltes entbehrt, ist die christliche Kirche nach wenigen Jahrhunderten die einzige innerlich lebendige und festgeschlossene Einheit. Die Staatseinheit liegt im Cäsarismus, die Glaubenseinheit in der Kirche, die jenem gegenübersteht schon als eine imposante, selbst in ihrer äußern Erscheinung unüberwindliche Macht. In einer Richtung sind Cäsarismus und Kirche einander verwandt: in dem Streben nach Centralisation. Diese Verwandtschaft begründet eine Anziehung, welche die Kirche auf das Centrum der Staatsmacht ausübt. Wenn sich die beiden Mächte gegenseitig ergreifen und einen Bund schließen, so stärkt jede ihre Herrschaft. Diese Lage der Dinge, die ihm sehr *wohl in religiösem* Licht erscheinen konnte, begreift Constantin der

Große;*) es ist weniger das Kreuz in den Wolken, als das in der Welt gewesen, vor dem er sich gebeugt hat; der Cäsarismus bekennt sich zum Christenthum und erhebt es dadurch zur Weltmacht. Was Constantin im Anfange des vierten Jahrhunderts begründet und Julian fünfzig Jahre nach den ersten Toleranzedicten vergeblich rückgängig zu machen gesucht, befestigt am Ende dieses Zeitalters, noch vor Theilung des Weltreichs, Theodosius der Große.

Die erste innere Aufgabe der neuen Religion bestand in der Entfaltung und Ueberwindung der apostolischen Gegensätze, in der Begründung des katholischen Christenthums. Die Aufgabe nach außen war der Sieg über das heidnische Weltreich, er wurde erreicht, nachdem das Christenthum im Laufe der drei ersten Jahrhunderte alle Arten der politischen Verfolgung von Nero bis Diocletian bestanden und alle Angriffe der Philosophie von Celsus bis Porphyrius erfahren hatte.

III. Die Kirchenlehre.

1. Die Probleme.

Die Glaubenseinheit fordert die vollkommene Uebereinstimmung in den Glaubensvorstellungen, diese Vorstellungen müssen durch die Kirche allgemein gültig oder symbolisch gemacht werden; nur die Kirche kann diese Aufgabe lösen, denn nur sie hat kraft ihrer Verfassung in den Bischöfen und Synoden die Organe, welche den Glauben bestimmen und festsetzen können. Der Christusglaube muß allen willkürlichen Vorstellungen, allen widerstreitenden Gesichtspunkten entrückt und in eine Form gebracht werden, in der er feststeht. Eine solche Form bedarf die Kirche, denn die Glaubenseinheit fordert auch die Einheit im Glaubensbewußtsein, erst dadurch wird die Kirche innerlich grundfest. Die Männer, welche das kirchliche Fundament gestalten, diese Bildner der Glaubenslehre, heißen mit Recht die Väter der Kirche, patres ecclesiae; sie verwandeln den Glauben in Glaubenssätze oder Dogmen, sie begründen die Kirchenlehre und damit die innere Glaubenseinheit der Kirche, sie lösen die Grundaufgaben der Theologie, die innerhalb dieses Abschnittes ihrer Entwicklung die patristische genannt wird.

*) F. Chr. Baur: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte *(1853). S. 443—47.*

Wie die apostolische Succession die Glaubensein
so bildet die apostolische Tradition die Norm
: die Glaubenslehre der Kirche.
t Gesichtspunkte und der Grundidee des Christ
Richtschnur erkennen, welche die Fassung und
en Aufgabe leitet. Was geglaubt werden soll, ist
ser der Menschheit. Er soll geglaubt werden
welcher die Thatsache der Welterlösung vollbr
an diese Thatsache bildet die feste Voraussetzu
irche beruht, diese Thatsache bildet die sichere G
welche die Glaubensvorstellungen regulirt und
Richtschnur zuwiderläuft, ist falsch; was mit ih
richtig: so unterscheiden sich in den christliche
Orthodoxie und Heterodoxie. Und die Aufg
ß sie nach dieser Richtschnur die rechtgläubi
feststellt.
Glaubensthatsache selbst liegt die Grundfrage d
ie. In der Person Christi ist die Thatsache de
racht: also muß Christus geglaubt werden
s das welterlösende Princip, welches ewig ist,
weck, wie das göttliche Schöpfungsmotiv, al

creatürlichen Charakter dergestalt hervorheben, daß seine göttliche Natur dadurch herabgesetzt und ungültig gemacht wird, so erscheint die Thatsache der Erlösung unmöglich und diese Vorstellungsweise daher ebenfalls im Widerspruche mit dem, was geglaubt werden soll. So wird die Kirchenlehre im Streit mit entgegengesetzten Glaubensansichten die ihrige ausbilden müssen, sie ist von zwei Seiten bedroht, die selbst einander widerstreiten: von der einen Seite wird die göttliche Erscheinung Christi auf Kosten seiner geschichtlichen und menschlichen Realität zur Geltung gebracht, von der andern umgekehrt sein creatürliches Wesen auf Kosten des göttlichen; dort ist die gnostisch-doketische, hier die rationalistisch-arianische Vorstellungsweise zu bekämpfen.

Setzen wir die Thatsache der Erlösung in Christus als das ursprünglich Gegebene voraus, so ist die Aufgabe der patristischen Theologie, die Glaubensvorstellungen damit in Einklang zu bringen, sie jenem Glaubensprincip conform zu machen, sie dergestalt zu bestimmen, daß sie jene Urthatsache nicht aufheben. Die Menschheit soll durch Christus erlöst d. h. mit Gott versöhnt sein. Diese Thatsache erscheint mithin als ein Product aus drei Factoren: Gott, Christus, Menschheit. In Rücksicht auf alle drei Factoren sind eine Menge Vorstellungen denkbar, die sich nur mit der Thatsache der Erlösung nicht vertragen, alle diese Vorstellungen sind im Sinne der Kirche falsch und müssen es sein; in Rücksicht auf alle drei Bedingungen sind also nur gewisse Vorstellungen richtig. Eben darum handelt es sich in der Aufgabe der Kirchenlehre: diese richtigen Vorstellungen zu bestimmen. Wird Gott nicht so gedacht, daß von ihm ein erlösendes Weltprinzip ausgeht, welches in der Person Jesu erscheint und die Gemeinschaft der Gläubigen erfüllt, so ist die Thatsache der Erlösung nichtig. Wird die Person Christi nicht so gedacht, daß in ihr die Erlösung stattfindet, so ist diese Thatsache so gut als nicht geschehen. Wird die menschliche Natur nicht so gedacht, daß sie einer solchen Erlösung bedürftig und dafür empfänglich ist, so ist die Thatsache der Erlösung zwecklos und leer.

So sind es im Hinblick auf jene Urthatsache des Glaubens drei Probleme, welche die Kirchenlehre bewegen: wie muß das Wesen Gottes, Christi, des Menschen gedacht werden, damit in allen drei Punkten unsere Vorstellungen der Thatsache der Erlösung conform sind? Die *erste Frage ist das theologische Problem*, die zweite

das christologische, die dritte das anthropologische. Die kirchliche Lösung der ersten Frage entscheidet Athanasius, der Bischof von Alexandrien, im Streit mit dem Presbyter Arius, er verhält sich nach Baurs treffendem Ausspruch zum Dogma, wie Gregor VII. zur Kirche; die der zweiten Cyrillus, der Patriarch von Alexandrien, im Streit mit Nestorius, dem Patriarchen von Constantinopel, die der dritten Augustinus, der Bischof von Hippo, im Streit mit dem Mönch Pelagius. Die Lösung der ersten Frage fordert die Unterscheidung der göttlichen Personen und deren Wesensgleichheit, die Feststellung der göttlichen Oekonomie, den Begriff der Trinität; die Lösung der zweiten Frage fordert die Unterscheidung und Vereinigung der beiden Naturen in Christus, den Begriff der Gottmenschheit; die Lösung der dritten Frage die Lehre von der göttlichen Gnade und der sündhaften Natur des Menschen, wodurch der Begriff der menschlichen Freiheit bestimmt wird. Hier vollendet sich das kirchliche Glaubenssystem im ausgemachten und durchgängigen Gegensatz zu der heidnischen Welt. Diesen Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum entscheidet Augustin, indem er beide als von Grund aus entgegengesetzte Weltordnungen auffaßt: das Heidenthum als das Reich dieser Welt, „civitas terrena," das Christenthum als das Reich Gottes, „civitas Dei." Er begründet die specifisch christliche und kirchliche Weltanschauung, erfüllt von dem erleuchteten Glauben an eine neue Welt mitten in der hereinbrechenden Zerstörung und Verwüstung der alten.

2. Der Augustinismus.

Augustin ist unter den kirchlichen Denkern der bedeutendste, und wenn von der kirchlichen Bedeutung die theologische abhängt, so ist er unter allen christlichen Theologen der größte, denn er hat die Kirche über sich selbst in's Klare gebracht, er hat erleuchtet, was sie ist, er hat ihr das Licht angezündet, in welchem die Kirche sich selbst erkannt hat, und in diesem Sinn darf man von diesem Kirchenvater mit Recht sagen, daß er das größte Kirchenlicht gewesen ist. Er hat nicht blos den Glauben der Kirche vollendet, sondern zugleich den Glauben an die Kirche begründet, indem er aus dem Glaubensprincip der Erlösung alle Folgerungen zog, welche die menschliche *Natur betreffen.*

Die menschliche Natur soll so gedacht werden, daß sie in die Heilsthatsache der Erlösung eingeht und paßt; sie muß daher gelten als erlösungsbedürftig oder als sündhaft. Sie kann erlöst werden nur durch Christus, sie erscheint daher als von sich aus erlösungsunfähig oder als in ihrer Sündhaftigkeit unfrei. Die Sünde ist demnach die Macht, welche den Willen beherrscht, sie ist eine Beschaffenheit des Willens, von welcher dieser nicht loskommen kann, sie ist die Natur des menschlichen Willens. Aber die Sünde ist Schuld, die Schuld setzt die Freiheit voraus, denn nur diese kann schuldig werden; eine Sünde, welche die Freiheit ausschließt, hebt sich selbst auf. So erscheint die Sünde als eine That der Freiheit und zugleich als deren Verlust: der Mensch hat ursprünglich die Freiheit gehabt nicht zu sündigen, er hat gesündigt, damit hat er jene Freiheit verloren und zwar von sich aus für immer. Seitdem kann er nichts als sündigen. In der ersten Sünde ist das Menschengeschlecht gefallen, in Adam haben alle gesündigt. Die Sünde ist in ihrem Ursprunge frei, in ihren Folgen Knechtschaft, fortwirkende Verderbniß der menschlichen Natur, Erbsünde: das ist der Grundbegriff Augustins, den er zuerst in dieser Bedeutung geltend gemacht, ins volle Bewußtsein erhoben, in den Mittelpunkt der Erlösungslehre gestellt hat. In dem Zustand der Erbsünde kann der Mensch die Erlösung nicht erwerben, er kann sich dieselbe weder geben, noch auch von sich aus verdienen, sie kann ihm nur zu Theil werden wider sein Verdienst d. h. durch Gnade; diese Gnade ist von Seiten des Menschen durch nichts begründet, sie ist daher unbedingt, sie handelt grundlos und ist ein Act göttlicher Willkür. Der Mensch wird ohne sein Zuthun von Gott begnadigt d. h. zur Erlösung erwählt. Die Erlösung gilt daher als Gnadenwahl, als eine Wahl, völlig unabhängig von menschlichen Handlungen und Werken, wonach sie sich zu richten hätte, sie geht dem Menschen voraus und muß demnach gedacht werden als göttliche Vorherbestimmung oder Prädestination. Wählen heißt vorziehen: die Einen sind von Gott erwählt zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniß. Nun kann nach göttlichem Rathschluß, offenbart in der Thatsache der Erlösung, der Mensch der göttlichen Gnade nur theilhaftig werden durch Christus, und die Gemeinschaft mit Christus ist nur möglich durch die Kirche; daher ist diese das Reich der Gnadenmittel, die göttliche Gnadenanstalt auf Erden, welche *die menschliche Erlösung* bedingt und vermittelt. Es

giebt kein Heil außer in der Erlösung, also kein Heil außer der Kirche: das ist der Begriff der alleinseligmachenden Kirche.

Die Glaubensthatsache der Erlösung fordert, daß die menschliche Natur unter der Herrschaft der Erbsünde gedacht werde. Zu derselben Forderung führt der Begriff Gottes und der Begriff der Kirche.

Gott muß gedacht werden als unbedingter d. h. allmächtiger Wille: er ist nicht blos Macht, sondern Wille, dieser Begriff verneint alle Emanation; er ist unbedingter Wille, der durch nichts außer ihm beschränkt wird, außer dem es also nichts giebt, das ihn einschränken könnte, dieser Begriff verneint allen Dualismus. Der religiöse Platonismus, die Neuplatoniker, die christlichen Gnostiker dachten dualistisch und emanatistisch. Die augustinische Theologie ist diesen Vorstellungsarten vollkommen entgegengesetzt. Ist Gott Wille, so ist die Welt ein Werk seines Willens, d. h. sie ist Geschöpf, und die göttliche Wirksamkeit schöpferisch. Ist Gott unbedingter Wille, so kann die Welt, da sie nicht aus dem göttlichen Wesen hervorgeht, nur durch den göttlichen Willen geschaffen sein aus Nichts, sie ist „per Deum de nihilo"; so ist die Welterhaltung, da die Welt in sich nichtig ist, eine fortgesetzte Schöpfung Gottes, „creatio continua"; so ist Alles, was in der Welt geschieht, durch den göttlichen Willen bestimmt, vorherbestimmt, so sind auch die Menschen prädestinirt, die Einen zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniß; so kann die Erlösung von Seite des Menschen durch nichts bedingt sein, d. h. die Menschen erscheinen als von sich aus vollkommen unfähig zur Erlösung, als dergestalt in der Herrschaft der Sünde befangen, daß diese ihre Willensbeschaffenheit ausmacht, die sich forterbt von Geschlecht auf Geschlecht. Hier mündet die augustinische Theologie in den Begriff der Erbsünde.

Zwei Hauptbegriffe des augustinischen Systems scheinen im Widerstreit mit einander: der Begriff Gottes fordert die Unbedingtheit des Willens und diese den Begriff der Prädestination, welche die menschliche Freiheit aufhebt; aber ohne Freiheit giebt es keine Sünde, ohne diese keine Erlösungsbedürftigkeit, ohne diese keine Erlösung. Was der Gottesbegriff verneint, bejaht der Erlösungsbegriff. Diesen Widerspruch will Augustin so lösen, daß er die menschliche Freiheit nicht als solche verneint. Gott hat sie dem Menschen gegeben, aber dieser hat sie durch die Sünde verloren und seine Natur verkehrt; *eben dadurch ist die* Sünde zur Erbsünde geworden.

Der Begriff der Kirche fordert den der Erbsünde. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist für das augustinische System durchaus erleuchtend. Gilt die Kirche als das Reich, innerhalb dessen allein wir der Gemeinschaft mit Christus und dadurch der göttlichen Gnade theilhaftig sein können, so besitzt sie die Macht der Sündenvergebung; nur durch sie und in ihr können die Sünden vergeben werden, dieses Heil widerfährt dem Menschen, indem die Kirche ihn aufnimmt in ihren Schoos durch das Gnadenmittel der Taufe. Nun ist die Kirche als das Reich der göttlichen Gnade, wie diese selbst, unbedingt und unabhängig von dem Zuthun des Menschen, sie geht den Einzelnen voraus, sie erscheint, wie bei den Alten der Staat, als das Ganze, welches früher ist als die Theile; sie empfängt daher den Menschen im Beginn seines irdischen Daseins, bei seinem Eintritt in die Welt, sie muß schon die Kinder sich einverleiben, indem sie dieselben tauft. Durch die Taufe werden die Kinder der Sündenvergebung theilhaftig, also müssen sie auch der Sündenvergebung bedürftig d. h. sündhaft sein, was nur möglich ist in Folge der Erbsünde. Es ist sehr bezeichnend, daß über die Verdammniß der ungetauften Kinder der Streit ausbricht zwischen Pelagius und Augustin. Wenn es außer der Kirche kein Heil giebt und die Seligkeit nur durch sie erreicht werden kann, so ist der außerkirchliche Zustand heillos, so ist dieffeits der Taufe das Verderben, so herrscht im Reiche der Natur die Sünde, die zur Verdammniß führt. Ohne Erbsünde keine Sündhaftigkeit der Kinder, keine Nothwendigkeit in diesem Fall der Sündenvergebung, keine Nothwendigkeit der Kindertaufe, keine Geltung der Kirche vor den Einzelnen, keine unbedingte Geltung derselben, d. h. keine Kirche als Reich der Gnade. So stellt sich die Lehre von der Erbsünde in den Mittelpunkt der Kirchenlehre. Der Glaube an die Kirche fordert den Glauben an die natürliche Verderbniß des Menschen und umgekehrt. Was das ewige Heil des Menschen betrifft, so geschieht nichts durch den natürlichen Menschen und alles nur durch die Kirche. Das ist der Mittelpunkt der augustinischen Lehre, die mit rücksichtsloser Energie und Schärfe alle Folgerungen löst, welche das vorausgesetzte Glaubensprincip gebietet, selbst in ihren unvermeidlichen Widersprüchen.

Auf dieses System gründet sich die Kirche des Mittelalters; von hier aus empfängt sie das Bewußtsein ihrer unbedingten Herrschaft. Aber im *Verlauf der kirchlichen* Entwicklung müssen Folgerungen

hervortreten, unter denen sich das Princip der augustinischen Lehre verdunkelt. Der Glaube an die Kirche ist der unbedingte Gehorsam, welcher thut, was die Kirche fordert; der Gehorsam kann sich nur auf eine einzige Weise bewähren: durch das folgsame Thun, durch das äußere Werk, in diesem Fall durch die kirchliche Leistung. Das Werk, von innen betrachtet, kann gesinnungslos sein; von außen geschätzt, kann es das Maß der geforderten Leistung weit überschreiten und ein verdienstvolles, heiliges Werk sein. Es liegt in der Natur der Werke, daß sie von außen geschätzt werden. Jetzt bietet sich die Möglichkeit dar, kirchliche Verdienste zu erwerben, sich durch kirchliche Werke zu rechtfertigen. Gelten aber einmal Werke als Mittel zur Rechtfertigung, so ist das menschliche Zuthun nicht mehr ausgeschlossen von den Bedingungen zur Erlösung, so muß in demselben Maße, als dieses Zuthun verdienstlich ist, auch der menschlichen Freiheit Geltung eingeräumt werden. Und so geht aus dem Glauben an die Kirche, den Augustin begründet, eine menschliche Werkheiligkeit hervor, die im Widerspruch mit Augustin, sich stützen muß auf die pelagianische Freiheitslehre. Nachdem die Veräußerung der Religion in kirchlichen Werken ihre äußerste Grenze erreicht hat, erhebt sich von neuem der augustinische Grundgedanke von der sündhaften Menschennatur und der göttlichen Gnade als reformatorische Macht; er durchbricht innerhalb des abendländischen Christenthums die Autorität des römisch-katholischen Systems in Luther, Zwingli und Calvin, er bekämpft innerhalb der katholischen Welt das jesuitische System in Jansen.

IV. Die Vergötterung der Kirche.

Gilt die Kirche als Reich der göttlichen Gnade, als Gefäß und Wirkungskreis des heiligen Geistes, so erscheint sie selbst als ein Glied in der Einrichtung der göttlichen Macht, als eine ewige Ordnung, die in ihren hierarchischen Formen die Stufenleiter bildet, die vom Himmel zur Erde herabführt. In dieser Vorstellung verdunkelt sich der geschichtliche Ursprung und Entwicklungsgang der Kirche, sie erscheint als vom Himmel herabgestiegen, sichtbar geworden in der irdischen Hirarchie, die von der jüdischen zur christlichen, von der gesetzlichen zur kirchlichen, von den Diakonen und Presbytern zu den Bischöfen emporsteigt und sich jenseits der Welt in der himmlischen Hierarchie, in den Ordnungen der Engel fortsetzt, deren oberste Stufen *den Thron Gottes umgeben.*

Die Stufenordnung der platonischen Ideen hatte sich in den letzten Systemen der griechischen Philosophie, in dem religiösen Platonismus umgewandelt in die Stufenordnung der heidnischen Götter. Diese Vorstellung, welche die neuplatonische Schule von Athen, das System des Proklus ausgebildet, war die letzte des erschöpften Heidenthums. Jetzt hat die christliche Kirche die Geltung einer göttlichen Autorität errungen, sie ist auch ein Stufenreich, das vermittelnde zwischen Gott und der Menschheit; ihrer hierarchischen Verfassung entspricht der Typus und die Form jener neuplatonischen Vorstellungsweise. So erklärt sich, daß beide einen Bund eingehen, daß jener Typus christianisirt und in ihm die Kirche vergöttert wird.

Diese Art der Verschmelzung neuplatonischer Formen mit dem Glauben an die Kirche, diese Art der Vergötterung der Kirche bildet den Charakter und das Thema jener Schriften, die im sechsten christlichen Jahrhundert bekannt wurden unter dem Namen „Dionysius Areopagita", der unter den ersten Christen war, die Paulus in Athen bekehrt und den die Sage zum ersten Bischof von Athen gemacht hatte. Diese Anschauung der „areopagitischen Theologie," die in der Kirche das Himmelreich auf Erden erblickt und feiert, hat sich der Glaubensphantasie und Mystik des Mittelalters tief eingeprägt. Es war die Gnosis, welche der Kirche entsprach.

Viertes Capitel.

Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie.

I. Aufgabe.

Das Christenthum ist Kirche, der Christusglaube Dogma geworden, ausgebildet in einer Reihe kirchlicher Lehrbegriffe und Glaubenssätze. Jetzt ist die feste Voraussetzung, worauf sich die weitere Entwicklung der christlichen Ideen gründet, die Erlösungsthatsache, dargestellt in der Form der aus der Arbeit der Kirchenväter und der großen Concile des vierten und fünften Jahrhunderts hervorgegangenen Symbole und Glaubenslehrsätze. Die Erlösungsthatsache wollte verkündet, gläubig empfangen, von jeder beschränkten Geltung befreit werden; die Glaubenssätze *dagegen wollen gelehrt*, bewiesen, verknüpft sein. Wie

die Kirche ein hierarchisches System von durchgängiger Einheit bildet, so muß ihre Lehre ein Glaubenssystem werden, in völliger Uebereinstimmung mit dem Geist der Kirche und von diesem beherrscht. Die Systematisirung des Glaubens fordert einen Inbegriff und verständigen Zusammenhang der Sätze durch Begründung und Folgerung, d. h. eine demonstrative Verfassung, wodurch der Dogmenglaube lehr- und lernbar gemacht wird. Diese schulgerechte Einrichtung der christlichen Glaubenslehre giebt die scholastische Theologie. An die Stelle der Kirchenväter treten die Kirchenlehrer im engeren Sinne des Worts, an die der „patres ecclesiae" die „doctores ecclesiae", die den dogmatischen Glaubensinhalt als Lehrstoff empfangen. Die Theologie wird geschult, sie wird zur kirchlichen Schulphilosophie, zur Scholastik und bildet in dieser Gestalt die Philosophie jenes kirchlichen Weltalters, das man die mittleren Zeiten der Weltgeschichte zu nennen pflegt.

Der Charakter und die Aufgabe der Scholastik ist dadurch bestimmt. Sie steht im Dienst der Kirchenherrschaft, in strengem Zusammenhang mit dem hierarchischen System, ihre Arbeit ist eine wesentlich formale, sie hat aus gegebenem Material nach vorgeschriebenem Plan und fester Richtschnur ein Lehrgebäude zu errichten, das in das kirchliche Weltgebäude vollkommen paßt, sie ist als Theologie ein dienendes Glied der Kirche, sie ist als Philosophie „die Magd der Theologie."

Aber wie gebunden immerhin in der Scholastik die Stellung der Philosophie ist unter der Herrschaft der Kirche und Theologie, so enthält diese Gebundenheit zugleich ein neues und eigenthümliches Verhältniß, welches in der Scholastik die Philosophie mit dem Glauben eingeht. Die Kirchenlehre bestimmt, was geglaubt wird, die Scholastik soll erklären, warum das Geglaubte wahr ist. Das Dogma sagt: „Deus homo", die Scholastik frägt: „cur Deus homo?" Die Glaubenslehre will dem natürlichen Verstande einleuchtend gemacht werden, das menschliche Erkennen will mit dem Glauben übereinstimmen: diese Uebereinstimmung ist die ausgesprochene Aufgabe, gleichsam das Programm der Scholastik. Darin unterscheidet sich die letztere von der theologischen Entwicklung die ihr vorausgeht, und von der philosophischen Entwicklung die ihr folgt. Die kirchliche Glaubenslehre mußte sich im Gegensatz zur Gnosis, die sie vor sich *hatte, im Gegensatz* überhaupt zur Philosophie, die vom Heidenthum

herkam und ihr als die Mutter aller häretischen Vorstellungen erschien, ausbilden. Die Philosophie und mit ihr alle natürliche Vernunfterkenntniß galten als das glaubensfeindliche Princip, dessen Aussagen Tertullian als das Kriterium des Unglaubens, als das völlige Gegentheil der göttlichen Glaubenswahrheit ansah und mit seinem „credo, quia absurdum“ zu Boden schlug. In der nachscholastischen Zeit macht sich die Philosophie unabhängig vom Glauben und nimmt ihren eigenen Weg, selbst im Widerspruch mit der Glaubensrichtung. Vor und nach der Scholastik sind Glaube und Philosophie getrennt; in ihr, so lange sie in völliger Kraft steht, sind sie verbunden. So lange dieses Band hält, dauert die Blüthe der Scholastik und lebt sie in ihrem wahren Element; sobald sich dieses Band auflöst, geräth sie in Verfall. Wie sich der Glaube von der Philosophie losreist und ihr den Dienst kündigt, sind auch die Zeichen da, daß der Verfall der Scholastik beginnt. Und dieser Verfall kam von innen, er war die Selbstauflösung der Scholastik, denn sie mußte in ihrem eigenen Entwicklungsgange dazu fortschreiten, die Trennung zwischen Glauben und Wissen zu fordern und damit ihr eigenes Werk zu zersetzen.

Der Beweggrund der Scholastik heißt: „credo ut intelligam“. Ihre Grundlage ist die kirchliche „fides“, ihr Ziel die „ratio fidei“. Die Systematisirnng des Glaubens ist zugleich die Rationalisirung desselben. Die Scholastik ist rationale Theologie unter der Herrschaft der Kirche: darin besteht ihr Charakter und ihre Aufgabe. Die Kirche berechtigt mit der Scholastik die Philosophie, sie giebt ihr ein Arbeitsfeld, sie fordert die Ausbildung einer christlichen Philosophie und nimmt die rationelle Thatigkeit in ihre eigene Entwicklung auf, freilich als einen dienenden, vollkommen abhängigen Factor, dem der Kirchenglaube vorschreibt, was er zu thun hat. Aber dienen heißt frei werden. Der Gehorsam ist die Zucht der Befreiung. Im Dienst der Theologie hat sich die Philosophie ihre Mündigkeit mühselig erarbeitet und die Selbstständigkeit errungen, womit sie zuletzt von der Botmäßigkeit der Kirche sich losreißt und ihre eigene Entwicklung unternimmt.

REGENTS OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

II. Das kirchliche Weltalter.

Wir haben in der Bestimmung der Aufgabe und Thätigkeit *der Scholastik ein kirchliches Weltalter* vorausgesetzt, das geschichtlich

...gen allem die Kirche überlebt, die Bildung
ung, die Christianisirung der neuen Völker, d
germanische, slavische unterscheiden, zuletzt d
neuen fränkisch-karolingischen Weltreichs sind
ie das kirchliche Weltalter anbahnen und dem
k vorausgehen. Ihr Schauplatz war die abend
anisch-germanische: Spanien, Frankreich, Ital
tschland.

stige Centrum dieser neuen Welt ist Rom, ni
Cäsaren, sondern das kirchliche, in dessen A
eitalter besteht, das wir das kirchliche genan
r Kirche ruht in ihrer Einheit und Centralisati
Weltreichs, darum auch der Weltkirche ist Ro
es römischen Bischofs zum Herrn der Kirche ist
den Charakter des kirchlichen Zeitalters ausm
er römische Summepiskopat ist das Papstthu
Lauf der Jahrhunderte von Stufe zu Stufe de
s Kirche und Welt zu seinen Füßen sieht.

Staffel war der kirchliche Primat, den der
lachfolger Petri beanspruchte, den insbesonder
lter vor dem Untergange des weströmischen Re
irchlichen Würde und Bedeutung Roms ae

die Kaiserkrönung Karls des Großen durch den ersten Bischof des Abendlandes, die kirchliche Inauguration des mittelalterlichen Cäsarenreiches, die Unterordnung der Welt unter zwei höchste, für jetzt einverstandene, einander nebengeordnete Gewalten, die Doppelgewalt von Kaiser und Papst. Es war ein Dualismus gegründet, der im Fortgang der Dinge zwischen jenen beiden Gewalten den Kampf um die Weltherrschaft hervorrufen mußte. Vorherging die dritte Steigerung, die dem römisch-kirchlichen Primat und dessen zuständlicher Geltung durch jene Sammlung falscher, nach Isidorus genannter Decretalen den Schein einer gesetzlichen Grundlage unterschob. Die gewordenen Zustände sollten als die ursprünglichen gelten, der römische Bischof als der von jeher anerkannte Bischof der Weltkirche, dem schon Constantin auch die Herrschaft über Rom und Italien eingeräumt habe. Jetzt erst vollendete sich das hierarchische System, der kirchliche Pyramidenbau, der römische Bischof galt nicht blos als der erste, sondern als der oberste Bischof der christlichen Welt, als Haupt und Herr der Kirche. In dieser Centralgewalt besteht das eigentliche Papstthum. Die pseudoisidorischen Decretalen erschienen um die Mitte des neunten Jahrhunderts, hervorgegangen aus dem Schooße des fränkischen Episcopats und im Interesse desselben entstanden, denn die unmittelbare Unterordnung unter den römischen Herrn befreite die Bischöfe des fränkischen Reichs von den weltlichen und kirchlichen Mächten (Metropoliten), die sie in der Nähe beengten. Unabhängig von den gemachten Decretalen, behauptet die durch die Zeit getragene Geltung seiner kirchlichen Centralgewalt mit vollem Bewußtsein und voller Thatkraft Nikolaus I. (858—867).

In dem Kampf um die Weltherrschaft und in dem Siege, den es davon trägt, gipfelt das Papstthum. Hier erreicht das kirchliche Weltalter seine Höhe. Man kann diesen Höhengang durch drei Punkte bestimmen: die aufsteigende Weltherrschaft, die Culmination und den Anfang des Sinkens. Im Aufgange steht Gregor VII. (1073—1085), auf der vollen Höhe Innocenz III. (1198—1216), in der Neigung abwärts Bonifaz VIII. (1294—1303). Es ist nicht mehr genug, daß die römischen Bischöfe die Nachfolger Petri sein sollen, sie werden seine Stellvertreter: in diesem Bewußtsein handelt Gregor VII. Das kirchliche Machtbewußtsein steigert sich, es ist nicht genug, daß sie Petri Stellvertreter sind, sie werden die Vicare Christi, die Statthalter Gottes *auf Erden, die unfehlbare* Autorität in Menschen-

gestalt. Die Bischöfe selbst gelten nur noch als ihre Vicare, der Papst ist nicht bloß der oberste, sondern kraft seiner absoluten Machtvollkommenheit der alleinige Bischof. So steht das Papstthum seit Innocenz III., gestützt auf eine neue Sammlung kirchlicher Beschlüsse von der Hand Gratian's, das sogenannte „decretum Gratiani", das im Laufe des zwölften Jahrhunderts entsteht. Diese höchste Machtsteigerung ist das Papalsystem.

In diesen Weltkämpfen um die Universalherrschaft lassen sich drei große Phasen unterscheiden: in der ersten handelt es sich um den Principienkampf zwischen Kirche und Welt oder Staat, es ist der Streit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV., in der zweiten um den weltlichen Besitz, insbesondere um den Besitz Italiens, hier entzünden sich die verhängnißvollen Kämpfe zwischen den Päpsten und den Hohenstaufen; in der letzten erneuert sich der Streit zwischen Kirche und Staat mit der eigenthümlichen Wendung, daß jetzt der politischen Macht schon das nationale Bewußtsein zur Seite steht, um der römischen Centralgewalt die Unabhängigkeit des nationalen Staates entgegenzusetzen, es ist der Streit, den gegen Bonifaz VIII. der König und die Stände Frankreichs führen.

Zuerst erscheinen auf dem Kampfplatz die beiden gewaltigen, pyramidenförmig geordneten Körperschaften des Mittelalters: die hierarchische Kirche und der feudale Staat, die Glieder der ersten eingefügt zugleich in den Bau und das Getriebe des zweiten, preisgegeben der Verweltlichung und Verwilderung. Die Losreißung der Kirche von den weltlichen Mächten, die sie fesseln, die Auflösung aller Bande, die den Klerus in Welt und Staat verstricken, die Entweltlichung der Kirche, ohne Preisgebung ihrer Macht, d. h. die Erhebung derselben über den Staat erkannte Gregor VII. als seine reformatorische Aufgabe. Er verbot die Priesterehe, den Kauf geistlicher Aemter (Simonie), die Laieninvestitur, das Vasallenthum der Bischöfe. Der Investiturstreit dauert fort und endet mit einem Compromiß der Parteien. In dem Kampf mit den Hohenstaufen siegen die Päpste, aber die Mittel ihres Sieges tragen schon die Keime ihres Verderbens in sich. Niemals hat die Nemesis in der Weltgeschichte großartiger gewaltet. Zur Vernichtung des deutschen Kaisergeschlechtes hat die päpstliche Politik einen französischen Thron in Italien gegründet, die nothwendige Folge war das Wachsthum des französischen Einflusses auf den römischen Stuhl; in dem Streit mit Frankreich scheitert der

gewaltige Bonifaz VIII., der in seinem Machtbewußtsein unfehlbarste aller Päpste fällt als ein Gefangener in die Hand des Königs von Frankreich, und der zweite seiner Nachfolger, ein französischer Papst, wandert nach Avignon (1305), zwei Jahre nach dem Tode Bonifaz' VIII. So hat der Untergang der Hohenstaufen durch die französische Politik der Päpste die französische Gefangenschaft derselben zur Folge gehabt, jenes sogenannte babylonische Exil (1305—1377), wodurch das Papstthum in den Abgrund geführt wurde, an dessen Rand schon Bonifaz VIII. stand. Denn die unmittelbare Folge dieses Exils war der Anfang des großen Schisma (1378), der Zerfall der Kircheneinheit, der die reformatorischen Concile des fünfzehnten Jahrhunderts hervorrief, die an der eigenen Aufgabe scheiterten. Denn die Reformation der Kirche ließ sich nicht mit der Restauration des Papstthums vereinigen. Was blieb übrig, als die kirchliche Reformation, die nothwendig war und durch Concile bewiesenermaßen unmöglich, von unten herauf zu beginnen? Und hier erschien Luther, als die Zeit des Durchbruchs gekommen war!

So umfaßt das kirchliche Weltalter, bevor die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts den unheilbaren Riß macht, die Zeit von Gregor VII. bis zu den Anfängen der deutschen Reformation. In diese Zeit gehört die eigentliche, in ihrer Denkthätigkeit an die Kirche gebundene Scholastik, sie reicht vom Ende des elften bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Ihr Entwicklungsgang entsprach dem der Kirche. Hier lassen sich zwei Zeitalter deutlich unterscheiden: das der päpstlichen Weltherrschaft oder kirchlichen Centralisation und das der beginnenden Auflösung und Decentralisation, jenes umfaßt das zwölfte und dreizehnte, dieses das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert, die beiden ersten sind das Zeitalter der Kreuzzüge (1095—1291), in denen das Papstthum an der Spitze der Völker erscheint, und die (dicht vor Bonifaz VIII.) mit dem Verluste aller ihrer Eroberungen enden. Es steht zu erwarten, daß in dem Entwicklungsgange der Scholastik, der von den Weltzuständen der Kirche regiert wird, der Unterschied jener beiden Zeitalter sich ausprägt, daß in ihrer ersten Periode die Grundrichtung der kirchlichen Centralisation, die Idee der allgewaltigen, alle Einzelmächte bindenden Universalkirche vorherrscht, in der zweiten die Grundrichtung der kirchlichen Decentralisation, die Idee der von Welt und Staat unabhängigen und getrennten *Kirche. Kirche und Welt* verhalten sich, wie der Kirchen-

glaube und die natürliche (menschliche) Erkenntniß. Darum wird das Band zwischen Glauben und Wissen in der ersten Periode festhalten, in der zweiten sich auflösen. Die Scholastik wandelt sich mit den Zeiten. Eben darin besteht ihre philosophische Bedeutung, daß sie innerhalb ihres Gebiets das Zeitbewußtsein formulirt und ausspricht. Daß in einem kirchlichen Weltalter das Zeitbewußtsein kirchlich geartet und begrenzt ist, erscheint als die natürliche Folge der herrschenden Weltzustände. Es ist ungereimt, über die öde und unfruchtbare Scholastik zu lärmen und den Wald zu schelten, weil er kein Obstgarten ist.

III. Die Begründung der Scholastik.

1. Erigena.

Die Scholastik hat zwei Anfänge gehabt, durch mehr als zwei Jahrhunderte von einander getrennt: den ersten, der isolirt blieb, im karolingischen Weltalter, in der Zeit der pseudoisidorischen Decretalen und Nikolaus' I., den zweiten, mit dem ihr eigentlicher Entwicklungsgang beginnt, in dem Zeitalter, das von Gregor VII. herkommt.

Der erste Begründer, ein Brite, den Karl der Kahle an seinen Hof nach Paris rief, war Johannes Scotus Erigena. Ihm galt die Einheit und Universalität des göttlichen Seins als das wahrhaft Wirkliche und die Erkenntniß desselben als die Erleuchtung des Glaubens. Gott ist Anfang, Mitte und Ende alles Seienden, dieses selbst in seinen Artunterschieden bestimmt durch den Begriff des Schaffens und Geschaffenseins. Es giebt ein Wesen, welches alles schafft, selbst ungeschaffen, der ewige schöpferische Urgrund des Alls; es giebt ein zweites, das, selbst geschaffen, schöpferisch wirkt, der Logos; die dritte Natur besteht in den Geschöpfen ohne eigene Schöpferkraft, in der zeitlichen und sinnlichen Welt; endlich giebt es einen letzten Zustand, in dem alles Schaffen und Geschaffene sein Ziel erreicht, das Ende aller Dinge in der Wiedervereinigung mit Gott. Demgemäß theilt sich das Seiende oder die Natur ihrem ganzen Umfange nach in folgende Wesensunterschiede: Gott, Welt in Gott (Logos), Welt außer Gott, Rückkehr der Welt zu Gott. Das ist Erigena's „divisio naturae". Man erkennt schon in der Form dieser begrifflichen Eintheilung den platonischen Denker. In der Art, wie Erigena das Urwesen als unterschiedslose Einheit faßt und die übrigen Naturen als Stufen des einen von Gott ausströmenden, von ihm getrennten, zu ihm zurückkehrenden Lebens nach Weise der pantheistischen Emanationslehre unter-

scheidet, treten uns unverkennbar die Züge seiner Geistesverwandtschaft mit der neuplatonischen Grundanschauung und der areopagitischen Theologie entgegen. (Er wird nicht bloß aus äußerer Veranlassung der Uebersetzer des Areopagiten.)

Im System des Erigena hat das göttliche Leben in der Welt nur einen Ursprung, den Ausgang vom Vater aller Dinge, und die Menschheit nur ein Endziel, die Vereinigung mit Gott; hier giebt es daher keine zweite dem Urwesen gleiche Gottheit, keine göttliche Doppelnatur, keinen doppelten Ausgang des heiligen Geistes, keine doppelte Gnadenwahl. Wenn das Endziel der Menschheit in ihrer Vergeistigung, Verklärung und Wiedervereinigung mit Gott (adunatio) besteht, so kann ihre Gemeinschaft mit Gott in der sichtbaren Kirche und die Gegenwart Christi im Sacrament nur eine bildliche und symbolische Bedeutung haben.

So steht dieses System im Widerstreit mit dem Dogma der Trinität, der Gottmenschheit, der göttlichen Gnadenwahl und mit der beginnenden Lehre von der Transsubstantiation im Meßopfer. Nachdem durch den Cultus der Jahrhunderte sich in der Phantasie der Gläubigen das bildliche Opfer allmählig verwandelt hatte in das reale, war im Zeitalter Erigenas aus diesem Cultus die Verwandlungslehre des Paschasius Radbertus hervorgegangen (831), und jene Abendmahlsstreitigkeiten begannen, die sich unter Gregor VII. zwischen Lanfranc und Berengar von Tours erneuten und zuletzt die Folge hatten, die in dem Interesse und der Verfassung der Kirche begründet war, daß unter Innocenz III. die Verwandlungslehre zum Dogma der Kirche wurde (1215). Es giebt kein größeres Beispiel für die Entwicklung des Dogmas aus dem Cultus, keines, in dem der Glaubensgehorsam im Gegensatz zur sinnlichen Gewißheit eine gewaltigere Probe zu bestehen hatte, keines, das die Wahrheit jenes deutschen Dichterwortes: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind" einleuchtender machen könnte, als der Glaube an diese Verwandlung!

Erigenas System steht im Gegensatz zur römischen Kirche. Es trifft ein Zeitalter, in welchem der Streit über die Prädestination erneut wurde und der über die Transsubstantiation entstand; es ist daher begreiflich genug, daß ein solcher Denker kirchliche Verfolgungen durch Synoden, Bischöfe und Päpste (Nikolaus I.) erfuhr. In ihm mischt sich Gnosis und Scholastik, er hat die Einheit von Glauben und *Wissen gefordert, aber in einem* System durchgeführt, welches

die Kirche verwarf und noch Jahrhunderte nach ihm als einen Typus häretischer Ideen verdammte. Man hat Erigena den „abendländischen Origines" genannt. Aber die Scholastik bedurfte, um ihre kirchliche Aufgabe zu lösen, eines „zweiten Augustin."

2. Anselm.

Dieser erschien in einem Zeit- und Geistesgenossen Gregors VII. In demselben Jahr, wo Hildebrand den päpstlichen Stuhl bestieg (1073), wurde Anselmus von Aosta Prior des Klosters Bec in Frankreich (Nachfolger jenes Lanfranc, der die Transsubstantiation gegen Berengar vertheidigte); zwanzig Jahre später wurde er Erzbischof von Canterbury, der erste Kirchenfürst Englands. Im englischen Investiturstreit steht er gegen den König auf Seiten des Papstes, in den kirchenpolitischen Fragen ist er Hierarch, in den theologischen der kirchlich-correcte Begründer der Scholastik; in ihm stimmen das hierarchische und theologische Interesse zusammen, wie es der Geist der Scholastik fordert.

Jetzt gilt der Kirchenglaube als Beweggrund und Ziel aller Erkenntniß, und diese selbst nur als Mittel, um die Herrschaft der Kirchenlehre zu befestigen. Wo das Begreifen aufhört, gebietet der Glaube Halt, und die Vernunft unterwirft sich. „Caput submittam!" Die Realität Gottes und der Gottmenschheit werden nicht etwa untersucht und in Frage gestellt, als ob sie erst auszumachen wären, sie sind nicht fraglich, sondern unerschütterlich gewiß; es handelt sich nur um die Beweisgründe zur Demonstration. Und die Argumente, die Anselmus von Canterbury für das Dasein und die Menschwerdung Gottes in seinem „proslogium" und der Schrift: „cur Deus homo?" gegeben hat, lassen den Charakter der Scholastik sehr gut erkennen.

Er beweist das Dasein Gottes ontologisch. Aus unserem Begriff des vollkommensten Wesens erhellt dessen Realität, denn fehlte ihm die Existenz, so wäre es mangelhaft, also nicht vollkommen, und unsere Vorstellung wäre dann nicht, was sie ist: die des vollkommensten Wesens. Er beweist die Menschwerdung Gottes aus den Bedingungen, durch welche allein die sündige Menschheit zu erlösen ist. Denn der Sündenfall ist als Handlung wider Gott eine unendliche Schuld, die als solche weder ohne weiteres vergeben noch in verdienter Weise bestraft werden kann, die Vergebung ohne Strafe wäre *ungerecht, die verdiente* Strafe wäre Vernichtung, jene würde der

göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten, diese den göttlichen Schöpfungszweck vereiteln. Der einzige Ausweg besteht darin, daß die Schuld wiedergutgemacht oder Gott Genugthuung geleistet wird: die Erlösung ist nur möglich durch Satisfaction. Aber diese genugthuende, unsere unendliche Schuld tilgende Handlung muß selbst ein unendliches Verdienst sein, dazu ist die sündhafte Menschheit unfähig; statt ihrer muß ein sündloses Wesen das Leiden auf sich nehmen, welches die Sündenschuld aufwiegt: die Satisfaction ist nur möglich durch ein stellvertretendes Leiden. An dieser Stelle kann nur Gott selbst die Menschheit vertreten, denn er allein ist sündlos, das stellvertretende Leiden fordert daher die Menschwerdung Gottes, welche selbst von den Bedingungen, durch welche die Erbsünde fortwirkt, unabhängig sein muß, also nur durch übernatürliche Erzeugung geschehen kann, nur möglich ist im Sohne der Jungfrau Maria, in der Person Jesu, der sich für die Menschheit opfert und durch diesen Opfertod ein unendliches Verdienst erwirbt, das Gott nicht ihm selbst, sondern nur an denen vergelten kann, für welche der Gottmensch sich zum Opfer gebracht hat. Diese Vergeltung ist die Sündenvergebung oder die Erlösung der Menschheit. Jetzt geht die Rechnung ohne Rest auf. Die Erlösung geschieht durch die Menschwerdung Gottes, diese ist bedingt durch die Stellvertretung, diese durch die Genugthuung, welche die Menschheit in Folge der Erbsünde schuldet. An die Stelle der Erbsünde tritt jetzt die Erbgerechtigkeit, jene wirkt fort in der Natur, diese wirkt fort in der Kirche als dem Reich der Gnade. So führt uns der Gang der anselmischen Beweise in den Mittelpunkt der augustinischen Lehre. Mit Recht durfte man diesen ersten kirchlichen Scholastiker den zweiten Augustin nennen.

IV. Der Entwicklungsgang der Scholastik.

1. Realismus und Nominalismus.

Anselm's Beweisführung steht unter einer logischen Grundvoraussetzung, die schon die gesammte Kirchenlehre beherrscht, aber erst hier, wo das demonstrative und logisch interessirte Denken an die Dogmen herantritt, zur bewußten Geltung kommt. Die beiden Angelpunkte der augustinischen Glaubenslehre und der anselmischen Theologie sind die Erbsünde und die Erlösung: in Adam ist die Menschheit gefallen, in *Christus erlöst*. Wenn diese Thatsachen keine

universelle Geltung oder, was dasselbe heißt, wenn diese universellen Bestimmungen keine thatsächliche (reale) Geltung haben, so ist der Glaube hinfällig. Er beruht daher in der logischen Voraussetzung, daß die Menschheit als Gattung oder Idee im platonischen Sinn in Wahrheit existirt und das Wesen des Menschen ausmacht. Was von dieser Gattung gilt, muß von allen Gattungen (Ideen), von allen Universalien gelten. Wenn sie nicht Realitäten sind, so ist zu fürchten, daß die Glaubensthatsachen entweder als unwirklich oder als unbeweisbar erscheinen. Die Kirche selbst existirt nur kraft ihrer Idee, ihre Realität beruht auf ihrer Universalität, schon Augustin begründet aus der Katholicität der Kirche deren Autorität, aus der allgemeinen Geltung die nothwendige. Wie der platonische Staat in der Idee der Gerechtigkeit besteht, unabhängig von den Einzelnen, so besteht die christliche Kirche in der Idee der Glaubenseinheit; daher ist die Vergleichung beider, wie Baur und Zeller sinnvoll gezeigt haben, so berechtigt und zutreffend.

Aus dieser der Kirche eingeborenen Grundanschauung folgt nun der Satz, in dem die Scholastik ihr Princip erkennt: universalia sunt realia. Die Gattungen sind das wahrhaft Wirkliche. Es ist bezeichnend genug, daß der erste scholastische Beweis vom Dasein Gottes das ontologische Argument des Anselm war.

Auf den Satz von der Wirklichkeit der Universalien gründet sich der mittelalterliche Realismus, die erste Grundrichtung der Scholastik, welche die entgegengesetzte hervorruft. Die Aufgabe der Scholastik berechtigt auch die Forderungen des natürlichen Verstandes, diesem aber erscheinen die einzelnen Dinge als die wirklichen Objecte, die Gattungen dagegen als bloße Begriffe und Abstractionen, die wir machen und durch Wörter bezeichnen; demgemäß gelten ihm die universalia nicht als realia, sondern „vocalia“ oder „nomina“. Auf diesen Satz von der Nichtrealität der Universalien gründet sich der mittelalterliche Nominalismus, die zweite Grundrichtung der Scholastik, deren erste Aeußerung dem Realismus auf dem Fuße nachfolgt. In dem Streit zwischen Roscellin und Anselm, zwischen Wilhelm von Champeaux und Roscellin erscheint die Streitfrage und der Gegensatz beider Richtungen schon gegen Ende des elften Jahrhunderts.

Die Tragweite der nominalistischen Denkweise läßt sich sogleich *abmessen. Die Erkenntniß* geschieht durch Vorstellungen und Begriffe,

durch Urtheile und Sätze. Wenn die Begriffe Realität weder haben noch erfassen, so giebt es keine Erkenntniß des Realen, und da die Glaubensobjecte das wahrhaft Wirkliche sind, keine Erkenntniß des Glaubens. Wenn daher der Nominalismus im Geist der Scholastik die Realität der Glaubensobjecte bejaht, so wird er zugleich genöthigt sein, gegen das scholastische Grundprincip die Erkenntniß derselben zu verneinen. Sobald diese Denkweise die Herrschaft gewinnt, wird jenes Band, in welchem die mittelalterliche Theologie ihren Bestand hatte, gelöst werden: die Einheit von Glauben und Wissen. Von hier aus übersieht man den Entwicklungsgang der Scholastik: im zwölften und dreizehnten Jahrhundert herrscht der Realismus, im vierzehnten erhebt sich mit zunehmender Geltung die nominalistische Denkweise, die den Verfall der Scholastik anbahnt und den Uebergang bildet zu einer neuen, von der Glaubensherrschaft unabhängigen Philosophie. So fallen die beiden Grundrichtungen der Scholastik, jede in ihrer vollen Geltung genommen, mit den beiden Perioden zusammen, die wir oben in Rücksicht auf die kirchlichen Weltzustände unterschieden haben: der Realismus entspricht dem Zeitalter der kirchlichen Weltherrschaft und Centralisation, der Nominalismus dem der beginnenden Zersetzung und Decentralisation.

Man hat neuerdings einen solchen inneren Entwicklungsgang der Scholastik überhaupt in Abrede stellen und andrerseits die Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus auf jenes erste Zusammentreffen beider einschränken wollen, als Roscellin die Universalien für „flatus vocis“ erklärte. Will man den erfolglosen Widerspruch des letzteren allein mit dem Worte „Nominalismus“ bezeichnen, so mag für die spätere, dem Realismus engegengesetzte, siegreiche Richtung ein anderer Name gewählt werden; in der Sache selbst, in dem eben erklärten, weltkundigen Gegensatz der beiden scholastischen Zeitalter wird dadurch nichts geändert. Eben so wenig ist mit dem Einwurf gethan, daß der Fortgang der Scholastik nur Wachsthum in der Breite gewesen sei, nur in der vermehrten Zufuhr des Lehrstoffes, mit anderen Worten in der fortschreitenden Kenntniß der aristotelischen Lehre bestanden habe. Die Bildungsstoffe, die das Mittelalter von der alten Welt empfing, waren die dürftigsten, von der Philosophie des Aristoteles, welche die Scholastik auf ihrer Höhe beherrschen sollte, kannte man zunächst nur einen unbedeutenden Bruchtheil der *Logik, diesen blos in* der Uebersetzung des Boëthius,

die Lehre vom Satz und den Kategorien, dazu kam die Einleitung von Porphyrius; erst im zwölften Jahrhundert wird das Organon seinem ganzen Umfange nach bekannt, erst im folgenden Jahrhundert die Realphilosophie des Aristoteles, Metaphysik, Physik, Psychologie u. s. f., vermittelt durch lateinische Uebersetzungen, die erst aus dem Hebräischen und Arabischen, später aus dem Griechischen gemacht wurden, bis endlich das Studium der Alten selbst sich von neuem belebte. Dieses Fortkriechen am Gängelbande des Aristoteles bedeutet nichts anderes als die zunehmende Verweltlichung der scholastischen Theologie, woraus zuletzt die Trennung zwischen Glaube und Wissen und der Sieg der nominalistischen Erkenntnißlehre mit Nothwendigkeit hervorging.

2. Der platonische und aristotelische Realismus.

In dem Zeitalter der ungebrochenen kirchlichen Weltherrschaft gilt in der scholastischen Theologie der Grundsatz, daß die Gattungen oder Ideen Realität haben, diese gilt entweder völlig unabhängig von den einzelnen Dingen oder als die ihnen inwohnende, wirksame Macht, sie ist entweder „ante rem“ oder „in re“. Es ist hier nicht der Ort, in alle die Spaltungen und Mittelarten einzugehen, die zwischen jenen Fassungen die Bestimmung des Verhältnisses der Universalien und Einzeldinge noch haben kann; die Scholastik des zwölften Jahrhunderts ist in solchen Unterscheidungen unermüdlich gewesen. Die beiden normgebenden Auffassungen sind vorgebildet in der griechischen Philosophie: die erste in der platonischen, die andere in der aristotelischen. Beide bejahen die Realität der Ideen, aber bei Plato gelten sie als das wahrhaft Seiende, unabhängig von den Erscheinungen, bei Aristoteles als das wahrhaft Wirkende in den Dingen: dort ist ihre Wirklichkeit Ideenwelt, hier Natur. Wir haben schon gezeigt, wie die zweite Auffassung nothwendig aus der ersten folgt. Während des zwölften Jahrhunderts herrscht in der scholastischen Theologie der platonische, während des dreizehnten der aristotelische Realismus. So lassen sich in der kirchlichen Philosophie des Mittelalters drei Richtungen unterscheiden, die im Großen und Ganzen mit den Jahrhunderten zusammenfallen: die realistisch-platonische im zwölften Jahrhundert, die realistisch-aristotelische im dreizehnten, die nominalistische in den beiden folgenden. Das Mittelglied zwischen der *platonischen und aristotelischen* Scholastik bildet Abälard († 1142),

das zwischen der realistischen und nominalistischen Johannes Duns Scotus († 1308).

Es ist schon hingewiesen auf jene bedeutsame Verwandtschaft, die trotz der grundverschiedenen Zeitalter und Weltanschauungen zwischen der platonischen Denkweise des Alterthums und der kirchlichen des Mittelalters, zwischen dem platonischen Staat und der römischen Kirche stattfindet. In beiden herrscht das Allgemeine unbedingt über das Einzelne, gilt das Ganze als vor den Theilen und die Idee als die allein wirkliche, von dem Einzelwillen völlig unabhängige Macht. Daher befremdet es nicht, daß unter der unbedingten Herrschaft der mittelalterlichen Kirche eine platonische Scholastik sich ausbilden mußte, daß diese Scholastik mit dem Zeitalter der Kreuzzüge Hand in Hand ging, daß sich die Kirche gegen die zunehmende Entfernung von dieser Art der realistischen Denkweise, gegen die Annäherungen an den aristotelischen Lehrbegriff, gegen dessen Eindringen gewehrt hat und zuletzt der Nothwendigkeit nachgab, die sie nicht hemmen konnte. Die naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles wurden noch im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts verdammt, dann zögernd erlaubt, erst den Artisten, dann auch den Theologen, und zuletzt wurde das Studium der aristotelischen Philosophie sogar gefordert und dem heidnischen Philosophen von der Kirche selbst das größte Ansehen eingeräumt in Rücksicht aller natürlichen Erkenntniß.

Aus welchen Motiven erklärt sich diese auffallende Erscheinung, diese Verbindung, welche die Kirche des Mittelalters mit Aristoteles eingeht? War einmal in der Scholastik die natürliche Erkenntniß berechtigt, wenn auch nur als Glaubensinstrument, so mußte in dem Verlaufe ihrer Entwicklung nothwendig der Punkt kommen, wo sie auch die Natur als Object ergreifen und diesen Begriff ihrem System einfügen und unterordnen mußte, so gut als die Kirche den Staat ihrer Herrschaft eingefügt und untergeordnet hatte. Die Kirche selbst mußte mit der Zeit diese Aufgabe als eine nothwendige und ihrem eigenen System zuträgliche erkennen. Die Scholastik bedurfte eines theologischen Naturbegriffs. Wenn sie ihn erreicht, so erobert sie zugleich der Kirche ein großes Gebiet, das feindlich erscheint, so lange es der Theologie fremd bleibt. Unter dem theologischen Naturbegriff ist aber eine Anschauung zu verstehen, die Gott als den letzten Grund und *Zweck der Natur betrachtet* und unter diesem Gesichtspunkt

die Natur selbst als ein Stufenreich körperlicher und lebendiger Formen, die von dem göttlichen Zweck abhängen, von ihm bewegt werden, in ihm sich vollenden. Diesen Naturbegriff bietet die aristotelische Philosophie; daher ihre Bedeutung für Scholastik und Kirche. Sie ist um ihres heidnischen Geistes willen zuerst das bedenkliche, dann um ihres theologischen Charakters willen das äußerst willkommene Werkzeug, um eine Aufgabe zu lösen, in deren Lösung die Kirche triumphirt.

Nun ist die aristotelische Philosophie dem Abendlande so gut als unbekannt; die logischen Schriften haben für die Lösung dieser Aufgabe keine Bedeutung, die Entfernung der abendländischen Bildung von der griechischen ist die größte, noch gesteigert durch die Kluft der beiden Kirchen. Und so wird auf dem weitesten Umwege die aristotelische Philosophie eingeführt in die Schulen der abendländischen Christenheit: durch die Vermittlung der arabischen Philosophen des zehnten, elften und zwölften Jahrhunderts. Unter den morgenländischen ist Avicenna († 1036), unter den spanischen Averroës († 1198) der größte, welcher letztere dem Verständniß des griechischen Philosophen durch den Umfang seiner Commentare und die Art seiner Einsicht am nächsten kommt.

Das dreizehnte Jahrhundert ist die große Zeit der Scholastik. Es handelt sich darum, den Naturbegriff dem theologischen Systeme zu gewinnen und dadurch das letztere erst als System zu vollenden. Das Reich der Gnade erscheint für die natürliche Erkenntniß erst dann vollkommen befestigt, wenn ihm das Reich der Natur untergeordnet und in einem Zusammenhange mit jenem gedacht werden kann. In dieser Verbindung der beiden Reiche besteht die Aufgabe. Das Reich der Natur muß als die Vorstufe gelten zum Reich der Gnade, so daß schon in der Natur das Reich der Gnade angelegt, vorbereitet, bezweckt ist, daß die kirchlichen Ordnungen als die Vollendung der natürlichen erscheinen. Das ist der Grundgedanke, der das dreizehnte Jahrhundert erfüllt, das eigentliche Motiv in den Systemen der großen Theologen dieses Zeitalters: Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino. Wer diese Aufgabe im Sinne der Kirche am vollkommensten löst, verhält sich zur Scholastik, wie sich Augustin zur Glaubenslehre verhalten hatte. Dieser größte unter den Scholastikern ist Thomas. In seinem *System erscheint die Natur* als ein Stufenreich, angelegt auf die

Kirche: in dem natürlichen Leben des Menschen vollendet sich die Stufenreihe der Körper, in den Gnadenordnungen der Kirche d. h. in den Sacramenten vollendet sich das natürliche Menschenleben. Die thomistische Lehre von den Sacramenten ist erleuchtend für den Geist dieser ganzen Theologie, es ist der aristotelische Begriff der Entwicklung, von dem ihre Systeme getragen sind. Wie sich die Anlage zur Vollendung, das Mittel zum Zweck verhält, so verhält sich in der thomistischen Weltanschauung die natürliche Weltordnung zur kirchlichen, das menschliche Leben zum Sacrament. Das System ist im kirchlichen Geiste durchaus theologisch und supranaturalistisch, aber es hat den Naturbegriff in sich aufgenommen und dadurch die theologisch-scholastische Vorstellungsweise vollendet; Thomas hat den Kirchenglauben zu einem Lehrsystem abgerundet, welches unvergleichlich dasteht und seinem Urheber den Ruhm des kirchlichen Philosophen in eminentem Sinn verdient hat.

3. Summen und Systeme.

In der Aufgabe der Scholastik lag die theologische Systembildung aus dem gegebenen Stoff der dogmatischen Lehren und Streitfragen. Die erste Lösung dieser Aufgabe bestand in dem Inbegriff, der Sammlung und Anordnung aller hierher gehörigen Materien, jenen sogenannten „Summen" des zwölften Jahrhunderts, deren fortwirkender Typus das Werk des Petrus Lombardus († 1164) war. Er verhielt sich zur Kirchenlehre, wie sein Zeitgenosse Gratian zum Kirchenrecht; er gab einen gesammelten und übersichtlichen Inbegriff der dogmatischen Lehrmeinungen oder „Sentenzen", ein Werk, das ihm den Namen „magister sententiarum" erwarb und das erste mustergültige Lehrbuch der Theologie, die Grundlage theologischer Vorlesungen wurde. Die Summen der Sentenzen, welche das zwölfte Jahrhundert hervorbrachte, waren noch keine Systeme. Das Lehrbuch des Lombarden wurde zum Material, woraus durch Verschmelzung mit der aristotelischen Philosophie die theologischen Summen des dreizehnten Jahrhunderts, die Werke der großen Doctoren der Kirche hervorgingen. Zu den Glaubensgründen der Kirchenlehre kamen jetzt die Vernunftgründe der Philosophen, zu den „autoritates" die „rationes"; in der Darstellung, Vergleichung, Entgegensetzung beider wurde die neue Aufgabe von dem englischen Franziskaner Alexander von Hales *(† 1245) eingeführt.* Der eigentliche Repräsentant der

„rationes“ war die aristotelische Philosophie. Soweit diese in dem Gesichtskreise und der Fassungskraft des Zeitalters lag, mußte ihr Inbegriff neben den der Theologie gestellt und dadurch die Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach auseinandergesetzt und verdeutlicht werden. Dieß geschah durch den „doctor universalis“, den deutschen Dominikaner Albert den Großen († 1280). Sein größerer Schüler, der italienische Dominikaner Thomas von Aquino († 1274) vollbrachte die Lösung der scholastischen Aufgabe, er gab das kirchen-philosophische System, in welchem Augustin, der Lombarde und Aristoteles in einander gefügt waren. Er hat die aristotelische Entwicklungslehre im Geist der kirchlichen Weltherrschaft christianisirt, wie einst der Areopagit die neuplatonische Emanationslehre im Geist der hierarchischen Kirchenordnung christianisirt hatte.

4. Thomas und Scotus.

In dem Fortgange des aristotelischen Realismus entsteht der Gegensatz zwischen Thomas und Scotus, der ihre Schulen entzweit und den Bestand der scholastischen Theologie nachhaltig erschüttert. Werden die beiden Reiche der Natur und der Gnade dergestalt verknüpft, daß jenes sich in diesem vollendet und seine Bestimmung erfüllt, so muß in einem solchen Zusammenhang das Reich der Dinge überhaupt als die bestgeordnete Welt erscheinen, die Gott aus allen möglichen Welten kraft seiner Weisheit gewählt, kraft seiner Allmacht geschaffen hat, so ist der göttliche Wille in der Schöpfung der Welt durch die Einsicht bestimmt und das göttliche Schaffen, da es unter der Herrschaft einer Idee, der des Guten, stattfindet, ein nothwendiges und determinirtes Handeln. So ist das thomistische System trotz seines supranaturalistischen Charakters durchaus deterministisch und darin der ächte Ausdruck des kirchlichen Weltbewußtseins, das seine Ordnungen streng determinirt, für alle Fälle ausgemacht und so eingerichtet haben will, daß sie den Einzelwillen und die Willkür völlig ausschließen. Diese thomistische Theodicee, worin alles nach göttlicher Einsicht determinirt und „ad Deum“ geordnet ist, findet ihren Gegner in dem englischen Franziskaner Johannes Duns Scotus. Es ist kein geringerer Streit als der des Determinismus und Indeterminismus, der hier in der Scholastik ausbricht. In der Frage der Willensfreiheit liegt die Differenz zwischen Thomas und Scotus. Ist das göttliche Wirken nothwendig, so ist Gott an seine

Wirkung gebunden und kann nicht ohne dieselbe sein, dann muß die Unabhängigkeit Gottes und folgerichtigerweise auch seine Existenz verneint werden; ist alles durch die göttliche Nothwendigkeit und diese selbst durch die Idee des Guten bestimmt, so giebt es weder Zufälliges noch Böses, so ist Gott nicht bloß die erste, sondern im Grunde die alleinige Ursache, er ist eines mit der Natur der Dinge, und der Pantheismus erscheint als unvermeidliche Folge: das sind die gewichtigen Gründe, die Scotus gegen Thomas erhebt. Aus der Thatsache des Zufalls und des Bösen in der Welt folgt die Unmöglichkeit des Determinismus, wonach der göttliche Wille gebunden ist an die Idee des Guten; er ist an nichts gebunden, er handelt grundlos, aus absoluter Willkür, er kann ebenso gut schaffen als nicht schaffen, ebenso gut diese Welt als eine andere, auch gar keine; der Wille wird nicht bestimmt durch die Einsicht, sondern umgekehrt: „voluntas superior intellectu;“ das Gute gilt nicht durch sich, sondern durch göttliche Willensbestimmung, nicht „per se“ sondern „ex instituto“, es ist nicht rational, sondern positiv, nicht weil etwas gut ist, hat Gott es gewollt, sondern weil Gott es gewollt hat, darum ist es gut. Mit der Willkür ist das Wollen vernichtet, der Unterschied aufgehoben zwischen natürlichen Ursachen und Willensursachen, dann giebt es überhaupt keinen Willen, weder einen göttlichen noch einen menschlichen. Scotus bejaht die menschliche Freiheit und deren Mitwirkung in dem Empfangen der göttlichen Gnade, die Verdienstlichkeit der Werke, die nicht kraft ihrer eigenen Beschaffenheit, auch nicht kraft der Gesinnung, womit sie geschehen, sondern blos dadurch rechtfertigen, daß Gott kraft seiner Willkür mit diesem Werk diese Wirkung verknüpft hat; das kirchliche Werk gilt unabhängig von aller Gesinnung als äußeres, vorschriftsmäßiges Thun, als „opus operatum“. So denkt der scholastische, der Macht und dem Interesse der Kirche dienstbare Indeterminismus. Die menschliche Freiheit schließt die Selbstbestimmung, den persönlichen Willen, das individuelle Dasein in sich, kraft dessen jeder Mensch nicht blos ein Ding unter Dingen ist, sondern dieses einzelne, singulare Wesen für sich ist. Damit erhebt sich im Bewußtsein der Scholastik der Begriff der Einzelnheit oder Individualität, der Charakter nicht blos spezifischer, sondern individueller Unterscheidung der Dinge, diese sind nicht blos durch ihre Arten und Beschaffenheiten (Quidditäten) unterschieden, sondern jedes *von allen übrigen kraft seiner* Einzelnheit (Häcceität). Die Indi-

vidualität ist undefinirbar, nicht aufzulösen in begriffliche Erkenntniß: „ratio singularitatis frustra quaeritur“. Wenn die Realität sich in der Individualität zuspitzt und vollendet, so giebt es keine Erkenntniß des Realen. Dasselbe gilt von der Willkür, sie ist grundlos, daher unerkennbar; dasselbe gilt von der göttlichen Offenbarung, dem Erlösungswerk, den kirchlichen Glaubensobjecten überhaupt, sie sind kraft der grundlosen und unergründlichen Willkür Gottes, daher giebt es keine Erkenntniß des Glaubens, keine rationale Theologie, kein philosophisches Glaubenssystem. Die Theologie ist praktisch, der Glaube eine von der Erkenntniß unabhängige Willensrichtung und Zustimmung, nicht durch rationale Gründe bedingt, nicht durch solche zu erschüttern. So löst der Indeterminismus das Band zwischen Glauben und Wissen.

5. Occam. Auflösung der Scholastik.

Die Bahn ist eröffnet, in welche jene neue und letzte Grundrichtung der Scholastik eingeht, die der englische Franziskaner Wilhelm Occam († 1347?), ein Schüler des Scotus, methodisch begründet. Es sind nicht mehr die Zeiten Roscellins, die von Gregor VII. herkamen und auf Innocenz III. zustrebten. Als Scotus auf der Höhe seines Ruhms stand und starb, war der päpstliche Stuhl seit drei Jahren in Avignon; die Zeiten Occams kommen von Bonifaz VIII. her und eilen dem großen Schisma entgegen.

Occam's That ist die Vernichtung des scholastischen Realismus, der Herrschaft der Ideenwelt im kirchlichen Glauben. Wären die Universalien (Ideen) real, so müßten sie in Gott der Schöpfung vorausgehen und den Willen Gottes determiniren und binden, dann gäbe es keine göttliche Freiheit und keine Schöpfung aus Nichts: hier ist der Widerstreit zwischen dem Glauben und dem scholastischen Realismus.

Wären die Universalien (Gattungen), die doch den Dingen gemeinsam sind, selbst Dinge, so müßte ein Ding in mehreren Dingen zugleich sein, was unmöglich ist. Die Ideen sind nicht Dinge, sie sind nicht Realitäten, sondern Vorstellungen, welche Dinge bezeichnen und selbst durch Wörter bezeichnet werden, wie diese durch Buchstaben: sie sind daher Zeichen oder „signa“, deren Grundbestimmungen die „termini“ ausmachen. Diese letzteren sind Einzelvorstellungen und Allgemeinvorstellungen, Laut- und Schriftzeichen, also

Anschauungen, Begriffe, Wörter; die Anschauung vertritt die Stelle eines einzelnen wirklichen Dinges, der Begriff die Stelle vieler Einzelvorstellungen, das Wort die des Begriffs. Alle menschliche Erkenntniß geschieht durch Termini, sie ist daher terministisch und, sofern die mittheilbaren Zeichen der Vorstellungen „vocalia" oder nomina sind, nominalistisch. Die Erkenntniß durch Einzelvorstellungen ist intuitiv oder real, da diese Vorstellungen „pro re" stehen; die Erkenntniß durch Allgemeinbegriffe und Urtheile, durch Wörter und Sätze ist rational oder logicalisch (sermocinal). Es giebt daher keine Erkenntniß der wirklichen Dinge. Die Wirklichkeit besteht in Einzeldingen, Individuen, einfachen Substanzen; unsere Vorstellung ist weder Ding noch Substanz noch einfach, sie ist um so undeutlicher, je allgemeiner sie ist: daher giebt es keinerlei Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Sache, also keinerlei Erkenntniß der Wahrheit.

Zwischen Vorstellung und Realität liegt eine unübersteigliche Kluft, daraus erhellt die Unmöglichkeit des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, denn seine Voraussetzung von der Realität der Vorstellung Gottes war grundfalsch. Auch die kosmologischen Beweise sind hinfällig, denn sie setzen voraus, daß es eine erste oder letzte Ursache geben müsse, daß in der Begründung ein Fortgang ins Endlose unmöglich sei; eben diese Voraussetzung ist grundfalsch, vielmehr ist ein solcher Fortgang nothwendig zu fordern. Es giebt daher keinerlei Beweise vom Dasein Gottes, keinerlei rationale Theologie. Aus der Unmöglichkeit dieser Erkenntniß folgt die Nothwendigkeit des Glaubens auf dem alleinigen Grunde der kirchlichen Autorität. Dem Verhältniß zwischen Glauben und Wissen entspricht das zwischen Kirche und Welt. Es handelt sich um Trennung in beiden Fällen, um Entweltlichung des Glaubens wie der Kirche. Die Zeit ist gekommen, wo die von der Kirche gebundenen Mächte centrifugal zu werden beginnen und sich von der Kirchenherrschaft losmachen wollen: Staaten und Völker, Wissenschaften und Künste. Mit der Entweltlichung der Kirche wird zugleich die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche gefordert. „Vertheidige du mich mit dem Schwert, ich will dich mit der Feder vertheidigen", soll Occam im Streit zwischen Kaiser und Papst zu Ludwig dem Baier gesagt haben.

Man muß wohl beachten, wie diese nominalistische Erkenntnißlehre, die den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, Theologie

[illegible] nicht mehr gemeinsame Sache
ſem ihm fremden und gefährlichen Bundesg
thun haben. In demſelben Maße, als er ſi
ı und rationalen Erkenntniß losſagt, erſtar
Charakter, ſeine poſitive Geltung, ſeine kirchlic
eztere zu befeſtigen und unerſchütterlich zu m
dieſer nominaliſtiſchen Theologie: darum
ach ſcholaſtiſch. Aber ſie hat mit der kirch
ebrochen und iſt auf eine Kirchenreinigung be
toriſchen Beſtrebungen innerhalb der Scholaſti
e befreit durch die Trennung vom Glauben au
weiſt dieſe hin auf die weltlichen Dinge, ſie r
Scholaſtik ſchon den Boden für den Weg und
n Philoſophie. Sie hat die Möglichkeit einer we
Dinge aus menſchlichen Mitteln verneint und da
mus vorbereitet, mit dem die neue Philoſoph
ſie hervorgeht; ſie läßt innerhalb der menſchl
die anſchauliche und ſinnliche als real gelten
m Punkte als die ſcholaſtiſche Vorläuferin
nd Senſualismus, mit dem die neue Philoſ
ccams ihren Lauf antrat.

Herrschaft der Kirche, die den Lehrinhalt bestimmte, und unter der Herrschaft einer Schule, die ihre Lehrart und formale Bildung von den Autoritäten der alten Philosophie empfing. Wie nun die Fessel sich zu lösen beginnt und die menschliche Erkenntniß eine gründliche Erneuerung anstrebt, ist die erste Bedingung, daß zunächst die Schule sich freimacht und die großen Philosophen des Alterthums wieder in ihrer Urform aufgesucht und erforscht werden. Die Philosophie der neuen Zeit kommt unmittelbar aus der emancipirten Schule des Alterthums. In ihr reift sie allmählig. Wenn sie auch diesem Gängelbande sich entwachsen fühlt, erst dann ist die Epoche ihres Durchbruchs, der Moment gekommen, in dem sie mündig auftritt. Die Wiederbelebung der griechisch-römischen Philosophie ist daher die nothwendige und nächste Erkenntnißaufgabe, die Voraussetzung und der Uebergang zur neuen Philosophie.

Diese Aufgabe bildet einen Theil der philologischen Alterthumskunde, welche selbst als ein besonderer Zweig der wiederbelebten Alterthumskunde überhaupt gepflegt und verstanden sein will. Um die Philosophie aus den mittleren Zeiten in die unsrigen zu leiten, mußte jene geistige Wiedergeburt des Alterthums, die man „Renaissance" nennt, den Weg finden und erleuchten. Die Bedeutung derselben ist keineswegs auf die philologischen Studien einzuschränken, denn sie ist nicht bloß eine Sache der Schule und Gelehrsamkeit, sondern ein Zeitalter, welches die fortschreitende Menschheit erlebt, das die gesammte Menschencultur durchdrungen hat, ein unerschöpfliches, das bis in unsere Tage fortwirkt und niemals ausgelebt sein wird. Die Renaissance ist ihrer Aufgabe und Geistesrichtung nach so wenig zu begrenzen als die Reformation, und wenn beide auf gewisse Zeitalter eingeschränkt werden, — jene in ihrer Blüthe auf die zweite Hälfte des fünfzehnten, diese auf die erste des sechszehnten Jahrhunderts — so gilt eine solche chronologische Einfassung nur von der Begründung und dem Durchbruche beider.

Die Renaissanee hat die menschliche Lebens- und Weltanschauung in der Wurzel verändert, von den Mächten, die sie im Mittelalter beherrschten, losgerissen und gegen diese letzteren einen Gegensatz ausgeprägt, den die Kirche selbst, von der Geistesströmung der Zeit ergriffen, nicht merkte, den sie befördern half und erst weit später, nachdem die erste Blüthe der Renaissance verwelkt und die Reformation *mächtig geworden war, erkannte.* Das Grundthema des

Mittelalters war die Herstellung und Verherrlichung der „civitas Dei", jenes Gottesreiches auf Erden, das durch seine unantastbaren Ordnungen die Welt beherrscht und die Individuen bindet; das Grundthema der Renaissance geht aus der völlig entgegengesetzten Tonart, es besteht in der Verherrlichung des Menschen, seiner Größe und seines Ruhms, im Cultus des menschlichen Individuums, seines Genies, seiner Kraft, seiner ungemessenen natürlichen Freiheit. Wenn es je ein Zeitalter gegeben, das an das menschliche Universalgenie, an die menschliche Allmacht und Magie geglaubt, geistesmächtige Individuen erzeugt und ihren Zauber empfunden, die Menschenwelt in Natur, Staat und Kunst vergöttert hat, so war es dieses. Sein ganzes Interesse geht auf den natürlichen, durch seine Kraft und Begabung unendlich gesteigerten Menschen. In einem solchen Sinn, weit umfassender und universeller, als man das Wort gewöhnlich nimmt, darf von der Renaissance gesagt werden, daß sie die „Humaniora" zu ihrem Gegenstand gemacht hat. Im Mittelalter gebietet die Macht zu lösen und zu binden über die Sündenvergebung und Seligkeit des Menschen, sie war bei der Kirche; in der Renaissance trifft die Macht zu erheben und zu stürzen, zu verherrlichen und zu verwerfen die Verdienste und den Ruhm des Menschen, sie ist bei den Dichtern, Rednern, Geschichtschreibern. Schon Dante, mit dem der erste Frühschimmer der Renaissance zu leuchten begann, dichtet sich eine Hölle und bevölkert sie aus eigener Machtvollkommenheit als poetischer Weltrichter. Das Mittelalter verehrt die Heiligen, die Renaissance die Celebritäten, die großen durch ihre Geistesthaten eminenten Menschen, man feiert deren Reliquien und Gräber, die erinnerungsreichen Schauplätze ihres Lebens. „Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht, nach hundert Jahren klingt sein Wort und seine That dem Enkel wieder!" Dieses Wort ist aus dem Geist der Renaissance gesprochen, der dem Mittelalter fremd war, aber in unserer Empfindungsweise fortwirkt. Man muß erkennen, wie die Renaissance das menschliche Selbstgefühl von Grund aus verändert hat, bevor man von dem veränderten Gange der Wissenschaften und Studien redet; sie hat „den modernen Menschen" ins Leben gerufen, wie einer ihrer bedeutendsten Kenner gesagt und in einer umfassenden, die menschlichen Grundzüge dieses mächtigen Zeitalters erleuchtenden Charakteristik ausgeführt hat.*)

*) *Jacob Burckhardt: die Cultur der italienischen Renaissance* (2. Aufl. 1869).

II. Italienische Renaissance.

Der Glaube des Mittelalters folgte dem Zuge seines Reliquiencultus nach Palästina, um das heilige Land und das heiligste der Gräber gegenwärtig zu schauen. Der Reliquiencultus der Renaissance bedarf keiner Kreuzzüge; ihre natürliche Geburtsstätte und Heimath ist Italien, das classische Land, das Grab der glorreichsten Vergangenheit der Welt. In der Wiederbelebung des Alterthums feiert Italien seine Vergangenheit und Vorwelt, sich selbst. So ist die Renaissance gleich in ihrem Ursprung kein künstliches Product der Schule, sondern die naturgemäße Richtung, welche der Aufschwung des nationalen Selbstgefühls ergreift, das Object und Thema nationaler Freude und Selbstverherrlichung. Augustin, der letzte der großen Kirchenväter, sah in dem altrömischen Reich und seinem Volk die Vollendung der „civitas terrena," die dem Untergang geweihte, durch die Schuld des Heidenthums gefallene Welt, die in ihrer Größe und in ihrem irdischen Ruhm den Lohn ihrer Thaten geerndtet und für immer dahin hat. Dante, der erste nationale Dichter Italiens, erhebt von neuem das römische Volk als das edelste der Welt, das erste aller Völker, dem die irdische Weltherrschaft gebührt und von Gottes Gnaden zukommt, unabhängig von Kirche und Papst, er feiert Rom als die erhabene Wittwe, die sehnsüchtig ihres Cäsars harrt; ihn begeistert die ewige Stadt in ihren Ehrfurcht gebietenden Trümmern. Wenige Jahrzehnte nach Dante erschien jener phantastische Tribun Cola di Rienzo und improvisirte mitten in dem verlassenen und verfallenen Rom, in dem zerrissenen Italien die Wiederherstellung der römischen Weltherrschaft. Augustin, noch vor den Anfängen des Mittelalters, sieht das neue kirchliche Weltreich im Aufgang, das der Cäsaren im Untergange begriffen; Dante, schon an der Schwelle der Renaissance, sieht das irdische Heil der Welt und der Menschheit in einem neuen Augustus.

Für die geistige Wiedergeburt des Alterthums war es gut, daß eine solche römische Centralherrschaft nicht bestand, daß sie nirgends weniger möglich war als in Italien. Die politische Einheit und Centralisation würde die Kräfte gebunden haben, die zur Entfaltung des neuen geistigen Lebens in voller Freiheit und Regsamkeit sein mußten; es wäre nie zu jener Mannigfaltigkeit individuellen Daseins, zu jener Ergiebigkeit und Ausbreitung menschlicher Charaktere und *Leidenschaften, zu jenem Wetteifer* der Staaten und Städte gekommen,

die nach allen Richtungen hin die Talente hervorriefen und beförderten. Das decentralisirte Italien ist dem Aufschwunge der Renaissance ebenso günstig gewesen, als das decentralisirte Deutschland dem der Reformation. Die Zersplitterung Italiens in Folge der Kämpfe zwischen den Päpsten und Hohenstaufen, die Menge und Verschiedenheit der Kleinstaaten, der beständige und jähe Wechsel ihrer Schicksale, die inneren Parteikämpfe und die Kriege nach außen, die Usurpatoren und Gewaltherrscher, die Erfindung und Anwendung aller Machtmittel, die den politischen Interessen dienen, den fürstlichen Ruhm erhöhen, die Masse gewinnen und fesseln, darunter die imposanten und glänzenden Werke der Kunst, alle diese Zustände Italiens während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts gewähren einen Anblick, der unwillkürlich an ähnliche Verhältnisse und Schicksale der griechischen Welt im siebenten und sechsten Jahrhundert der vorchristlichen Zeit erinnert. Damals entstand aus dem bewegtesten Leben die Fülle der Welterfahrung und Menschenkenntniß, der Bildungsreichthum, aus dem die griechische Philosophie hervorging. Diese Analogie ist bedeutsam. Es giebt in der Weltgeschichte kaum zwei Zeitalter, die so viele in den Volkszuständen begründete Elemente der Verwandtschaft darbieten. Kein Wunder daher, daß aus solchen Bedingungen, aus einer solchen ähnlichen Lage der Dinge in Italien eine Lebensanschauung und Bildung emporwächst, die sich ihrer Verwandtschaft mit dem Alterthum bewußt wird und die verlassenen Geistesschätze desselben wieder ergreift, daß die Italiener, — unter den europäischen Völkern das erste, das vom Mittelalter frei wird, — sich jetzt als die Abkömmlinge der Griechen und Römer erkennen und mit diesem Selbstgefühl die große Erbschaft ihrer Vorzeit antreten. Man muß alle diese Factoren wohl zusammenfassen, um daraus den naturwüchsigen Ursprung und Charakter der italienischen Renaissance zu erkennen, die dem übrigen Europa die Schule einer neuen Weltbildung eröffnet. Zu der Entdeckung der antiken Ruinen und Kunstwerke kommt die Wiederauffindung der Autoren, die abgeschrieben und vervielfältigt, in Bibliotheken gesammelt und geordnet werden; in der zunehmenden Kenntniß derselben besteht die literarische Renaissance und die Erweiterung ihres wissenschaftlichen Gesichtskreises.

In seiner größten Ausdehnung reicht dieses Zeitalter von den *Anfängen des vierzehnten* bis zum Ende des sechszehnten Jahrhun-

derts, von Dante bis Taſſo; ſein Höhenzug, um die Grenzpunkte durch Päpſte zu beſtimmen, erſtreckt ſich von Nikolaus V. (1447—1455), dem Gründer der vaticaniſchen Bibliothek, bis Leo X. (1513—1521), der unter den Muſen des Vatican den Ausbruch der deutſchen Reformation gern überhört hätte. Die beiden Zeiträume, welche dieſer Blüthe vorausgehen und nachfolgen, laſſen ſich als „Früh- und Spätrenaiſſance" bezeichnen.

Um die neue Geiſtesſtrömung auszubreiten und zu verſtärken, ſind einige Begebenheiten, die in den mittleren Lauf des fünfzehnten Jahrhunderts fallen, von einflußreichſter Bedeutung geweſen: die Erfindung der Buchdruckerkunſt und die erneute Verbindung zwiſchen der lateiniſchen und griechiſchen Welt, zwiſchen der aufblühenden italieniſchen Renaiſſance und den griechiſchen Gelehrten. Die Unionsconcile, die Papſt Eugen IV. veranſtaltet, gaben den Anlaß einer Zuſammenkunft, die der Kirche keine, der Renaiſſance die reichſten Früchte trug. Griechiſche Theologen werden durch einen römiſchen Geſandten, Nikolaus Cuſanus, der (ein Deutſcher von Geburt) ſelbſt ſchon von den tiefſten Ideen der griechiſchen Philoſophie bewegt iſt, zu der Kirchenverſammlung eingeladen, die in Ferrara (1438) eröffnet und im folgenden Jahre nach Florenz verlegt wird. Wenige Jahre ſpäter fällt das oſtrömiſche Reich. Die Eroberung Conſtantinopels durch die Türken (1453) vermehrt die Flucht der griechiſchen Gelehrten, die in Italien die willkommenſte Zuflucht finden. Hier gewinnt dieſe fortgeſetzte, durch den letzten Sieg der Barbaren verſtärkte Anſiedlung den Charakter einer geiſtigen Coloniſation. Zum zweitenmale verdient ſich Italien den Namen Großgriechenland.

III. Entwicklungsgang der Renaiſſance.

Wir haben jetzt den fortſchreitenden Bildungsgang der philoſophiſchen Renaiſſance näher ins Auge zu faſſen, die den Uebergang vom Mittelalter zur neuen Philoſophie vermittelt in einer zunehmenden Entfernung von der Scholaſtik, in einer zunehmenden Erſtarkung des eigenen freigewordenen Erkenntnißtriebes. Dadurch iſt das Geſetz ihrer Entwicklung beſtimmt, Es iſt nicht genug, die antiken Bildungsformen und Syſteme wiederzuerkennen in ihrer wahren Geſtalt, ſie gleichſam auszugraben und bloßzulegen, wie die Ruinen des Alterthums, ohne das Geſtrüpp und die Zuthaten, womit die Scholaſtik ſie *umſchlungen und unkenntlich gemacht* hatte; es iſt nicht genug,

den Alten nachzuphilosophiren und in ihre Fußstapfen zu treten, man muß, wie jene, originell philosophiren und es ihnen gleichthun in dem Versuch einer neuen Welterkenntniß aus eigener Kraft, nach dem Bedürfniß des eigenen Zeitalters. So ist die Renaissance in der ersten Hälfte ihrer Aufgabe reproductiv in Rücksicht auf das Alterthum, in der zweiten productiv, getrieben von dem Geiste einer neuen Zeit.

1. Die neulateinische Renaissance.

Von dem griechisch-römischen Alterthum liegt den Anfängen der italienischen Renaissance am nächsten das alte classische Rom, die römischen Redner und Dichter, die Muster und Lehrer der Beredsamkeit, die in der römischen Bildung heimisch gewordenen Systeme und Lebensanschauungen der nacharistotelischen Philosophie, der Epikureer, Stoiker, Skeptiker. Die Reproduction dieser römischen Geistesbildung ist die neulateinische Renaissance, die in Cicero und Quintilian ihre Meister erkennt und ihren bedeutendsten Repräsentanten in dem Römer Lorenzo Valla (1406—1457) findet. Hier ist der Gegensatz gegen Mittelalter und Scholastik schon in vollem Zuge; dem barbarischen Kirchenlatein wird die gereinigte, an Cicero geschulte Latinität, der Glaubwürdigkeit kirchlicher Satzungen die philologische Kritik entgegengesetzt, Valla untersucht die Vulgata und zeigt ihre Fehler, er bezweifelt die Aechtheit des apostolischen Symbolums, er widerlegt den constantinischen Ursprung des Kirchenstaats in seiner berühmten Schrift „von der fälschlich geglaubten und erlogenen Schenkung Constantins." Die pseudoisidorischen Decretalen hatten diese Fiction gleichsam codificirt; das spätere Papalsystem ließ es nicht bei der Schenkung bewenden, Constantin habe dem Papste nur zurückerstattet, was jener als Statthalter Gottes von jeher besessen; Dante verwirft schon die Rechtmäßigkeit der kaiserlichen Schenkung, aber bestreitet nicht ihre Thatsache; Valla beweist, daß sie nie war, daß die Päpste Gewaltherrscher und Räuber seien, die verdienen, daß man ihr Joch abwerfe. Es ist nicht zu verwundern, daß dieser Mann verfolgt wurde und unter den Aragonesen in Neapel zur Noth Schutz fand; weit charakterischer ist, daß ihn Nikolaus V. in seine Dienste nahm. Valla wollte seine Schrift „um der Wahrheit, um der Religion und des Ruhmes willen" geschrieben haben; als er die Rückkehr nach Rom wünschte, erklärte er sich zum Widerrufe bereit.

Seine kühne Geistesthat war vom Ehrgeiz nicht weniger bewegt als von der Wahrheitsliebe; sie sollte ihn berühmt, aber nicht elend machen. Bei den Interessen, die das Zeitalter der Renaissance erfüllen, war das Märtyrerthum im Preise gefallen, und man darf die Stärke ihrer Charaktere nicht an einer Aufopferungsfähigkeit erproben, welche die Macht des ungebrochenen Glaubens voraussetzt.

In einer Zeit, wo die Scholastik noch solidarisch verbunden erscheint mit Aristoteles, namentlich in dem Gebiete der Logik, muß die Verwerfung jener auch diesen treffen. Die neulateinische Renaissance wird in ihrer antischolastischen und antihierarchischen Richtung zugleich die Gegnerin des Aristoteles und seiner Logik. Das gilt insbesondere von Valla und allen, die ihm folgen. In den Lehrbüchern und dem Gebrauch der Scholastiker hatte die aristotelische Logik ein lächerliches und barbarisches Ansehen gewonnen. Statt der abstracten und künstlichen Denkformen soll jetzt die lebendige und mustergültige Rede, statt der Logik die Rhetorik, statt des Aristoteles Cicero und Quintilian, statt der bisherigen trockenen und unfruchtbaren Schuldisciplin einer leeren Wortmacherei die freie und schöne Eloquenz zu jener geistigen Formbildung dienen, in der die Kraft des Gedankens und des Ausdrucks zugleich geübt wird.

2. Die aristotelische Renaissance.

Indessen kann die vorwärts dringende Renaissance den großen Meister der griechischen Philosophie nicht in den Händen der Scholastik lassen; sie hat die Aufgabe, das Verständniß des Aristoteles aus ihm selbst wiederherzustellen, sein System der Kirchenherrschaft zu entreißen und den Gegensatz zwischen ihm und der Kirchenlehre zu erleuchten. Wir können die Entwicklungsform, welche die italienische Renaissance in dieser Richtung durchlaufen hat, als die aristotelische bezeichnen; ihre durch das sechszehnte Jahrhundert fortgesetzten Controversen sind besonders an den Universitäten Padua und Bologna geführt worden; ihr hervorragender, dem Geiste der Renaissance am meisten gemäße Repräsentant war der Mantuaner Pietro Pomponazzi (1462—1525). Da es sich um das richtige Verständniß des Aristoteles handelte, mußte die Untersuchung von den Commentatoren ausgehen und bei dem vorhandenen Gegensatz der letzteren sich zur Streitfrage gestalten. Unter den arabischen Erklärern war *Averroës*, unter den griechischen Alexander von

Aphrodisias, „der Exeget" (aus den Anfängen des dritten christlichen Jahrhunderts). der größte. Averroisten und Alexandristen kämpften in Padua und Bologna. Kein Zweifel, daß die italienische Renaissance, in der Reproduction der griechischen Philosophie begriffen. den griechischen Erklärer vorziehen und zu ihrer Richtschnur nehmen mußte. Auf dieser Seite stand Pomponazzi gegen Achillini und Nifo. Die aristotelische Lehre war ein Entwicklungssystem, das, gegründet auf die Immanenz der Zwecke, die Einheit der Form und Materie, die natürliche Entelechie und deren Stufenreihe, in seinen letzten Ergebnissen wieder zu einem Dualismus von Form und Materie, Gott und Welt, Geist und Körper geführt hatte. So lag in der Verfassung der Lehre selbst der Zwiespalt der monistischen und dualistischen Richtung und darin die Möglichkeit entgegengesetzter Auffassungen, je nachdem die Immanenz der Zwecke oder die Transcendenz Gottes zum herrschenden Gesichtspunkte der Betrachtung und Beurtheilung gemacht wurde. Der erste Gesichtspunkt bestimmt die naturalistische, der zweite die theologische Auffassung der aristotelischen Philosophie, jener ist unter den griechischen Erklärern zuerst durch Strato, dann durch Alexander, dieser durch die Neuplatoniker ausgeführt worden, von denen er zu den arabischen Philosophen überging, die den Aristoteles in theosophischer Gestalt der Scholastik des Abendlandes zugänglich machten. Wird das aristotelische Entwicklungssystem von oben herab (theologisch) betrachtet und geordnet, so erscheint es als ein von der überweltlichen Gottheit abwärts schreitendes Stufenreich der Intelligenzen, deren jede, von den höheren umfaßt und beherrscht, in dem abgestuften Kosmos selbst einer bestimmten Sphäre vorsteht, und deren unterste in der sublunarischen Welt den Geist der Menschheit ausmacht. Dies war die Grundform der averroistischen Lehre, die durch ihren pantheistischen Charakter die Scholastik abstieß, durch ihre theologische Natur- und Weltanschauung anzog. Jetzt handelt es sich um die Reinigung der aristotelischen Lehre von den fremden Zuthaten ihrer neuplatonischen, arabischen und scholastischen Erklärer, um die Erkenntniß des wahren Aristoteles, der Differenz zwischen ihm und Plato, zwischen ihm und der christlichen Glaubenslehre. Die italienischen Aristoteliker, die es mit Alexander halten, sind auf der Rückkehr zum wahren Aristoteles begriffen. Es giebt keinen Punkt, in dem alle diese Gegensätze so deutlich und wirksam hervortreten und zugleich die Aufmerksamkeit des

Zeitalters so lebhaft erregen und fesseln können, als die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Aristoteles hatte gelehrt, daß die Seele der individuelle Lebenszweck eines organischen Körpers, daß der Geist oder die Vernunft unvergänglich und unsterblich sei, er hatte zwischen Seele und Geist (Vernunft), zwischen leidender und thätiger Vernunft unterschieden und von der letzteren die Unsterblichkeit behauptet. Hier entstand nun die Frage, ob dieser unsterbliche Geist des Menschen auch persönlich und individuell sei, ob es eine persönliche Unsterblichkeit gebe, die einzige, womit dem Glauben und der Kirche gedient ist? Wenn sie nach Aristoteles verneint werden muß, so fällt die Bedingung, unter der allein eine jenseitige Vergeltung stattfindet, eine jenseitige Welt für den Menschen, eine über die Grenzen dieses Lebens fortwirkende Macht der Kirche, d. h. diejenige Macht, mit der alle Kirchenherrschaft steht und fällt, so ist zwischen der aristotelischen und kirchlichen Lehre ein Gegensatz, der nicht größer gedacht werden kann, und das ganze Lehrgebäude der Scholastik liegt in Trümmern. Wenn man den Geist oder die thätige (in der wahren Erkenntniß begriffene) Vernunft zugleich für körperlos und individuell erklärt, so wird, wie Thomas gewollt hat, die persönliche Unsterblichkeit des Menschen mit Hülfe der aristotelischen Seelenlehre in majorem Dei gloriam bewiesen. Wenn die thätige Vernunft gleichgesetzt wird dem allgemeinen Menschengeist, so muß mit Averroës die Unsterblichkeit bejaht, aber die persönliche verneint werden. Gilt dagegen nach der naturalistischen Auffassung die thätige Vernunft als ein Product der Entwicklung, die stets individuell ist und organisch bedingt, so kann von keinerlei menschlicher Unsterblichkeit die Rede sein, weder von unpersönlicher noch von individueller. Diesen Beweis führt Pomponazzi in seiner berühmten Schrift „de immortalitate animae“ (1516). Die Unsterblichkeit ist blos kirchliche Glaubenssache, als welche Pomponazzi sie gelten läßt und bejaht; der schon geläufige Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie ist jetzt in der schärfsten Form zugespitzt, in den wichtigsten und praktisch bedeutsamsten aller Fälle concentrirt: er besteht zwischen Thomas und Aristoteles, er betrifft die gesammte jenseitige Welt, für welche die Kirche die diesseitige beherrscht. Was konnte dem weltdurstigen Geist der Renaissance willkommener sein als eine solche indirecte Hinweisung auf die *Mächte des gegenwärtigen Lebens*? Eine Reihe großer Probleme,

die mit dem Schicksal des Menschen unmittelbar zusammenhängen, werden von neuem geweckt: über die Ordnung der Welt und die Art ihrer Nothwendigkeit, über Prädestination und Fatum, über die Möglichkeit der menschlichen Freiheit, lauter Themata, die auch Pomponazzi behandelt. Die Aufgabe steht schon fest, daß alle Erscheinungen, auch die vermeintlich übernatürlichen, wie Zaubereien, Ahnungen, Dämonen u. s. w. auf natürliche Weise erklärt werden sollen. In Betreff der Zauberkünste hat Pomponazzi ebenfalls eine solche Erklärung versucht.*)

Wenn nun diese Aufgabe einer Erkenntniß der Dinge aus natürlichen Ursachen zwar nothwendig gefordert werden muß, aber durch eine Wiederbelebung der aristotelischen Philosophie keineswegs geleistet werden kann, wenn diese letztere nicht blos mit der Kirchenlehre, sondern auch mit der Naturlehre streitet, so muß die Renaissance selbst Hand anlegen an die Ausbildung einer neuen Naturphilosophie. Als Pomponazzi die aristotelische Seelenlehre gegen den christlichen Himmel in's Feld führte, war die Zeit nicht mehr fern, wo die aristotelische Lehre vom Weltgebäude untergehen sollte durch die Entdeckung des wirklichen Himmels.

3. Die politische Renaissance.

Die unmittelbaren Objecte des neuen, mit der Renaissance erwachten Weltbewußtseins sind Natur und Staat, dieser Inbegriff des menschlichen Kosmos. Die Zeit ist gekommen, wo auch das Interesse am Staat wiederauflebt und sich von aller theologischen Bevormundung losreißt, von der gesammten scholastischen, der kirchlichen Autorität unterworfenen Staatslehre. In einem Zeitgenossen Pomponazzi's, einem der bewunderungswürdigsten Köpfe des damaligen Italiens erreicht diese Renaissance des politischen Bewußtseins ihren höchsten und concentrirtesten Ausdruck: in dem Florentiner Nicolo Machiavelli (1469—1527). Ihn treibt mit einer Urkraft und Unwiderstehlichkeit, wie sie nur die volle Tagesfrische einer neuen Zeit giebt, das Bedürfniß wieder politisch zu denken und mit ganzer

*) Die ausführlichste Abhandlung über Pomponazzi ist dem italienischen Gelehrten Francesco Fiorentino zu verdanken, der durch seine beiden Werke über P. Pomponazzi (1868) und B. Telesio (1872 u. 74) sich um die Erforschung der philosophischen Renaissance des sechszehnten Jahrhunderts sehr schätzenswerthe Verdienste erworben.

Seele für den Staat zu leben. „Das Schicksal wollte, daß ich weder von Seide noch Wollweberei, weder von Gewinn noch von Verlust zu reden weiß, ich muß vom Staate reden oder völlig schweigen, wenn ich davon nicht reden kann", schreibt er einem Freunde, als ihn die Medicäer verbannt hatten. Er möchte die Rückkehr zur politischen Thätigkeit um jeden Preis erkaufen: „und müßte ich Steine wälzen"!

Aus dem Vorbilde des altrömischen Staates, dem Studium der Geschichte, der patriotischen Theilnahme an den öffentlichen Zuständen Italiens schöpft er seine Belehrungen und Aufgaben. Das physische Menschenleben will aus der Natur, das Staatsleben aus der Geschichte erkannt und beurtheilt werden. So erweitert sich der politische Gesichtskreis zum historischen; das politische Interesse weckt das geschichtliche, und aus der naturgemäßen Verbindung beider entsteht wieder politische Geschichtswissenschaft und Geschichtsschreibung. In diesem Geist studirt Machiavelli den Livius und schreibt die florentinische Geschichte, der Mensch ist zu allen Zeiten derselbe, stets haben gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, diese verändern und verschlimmern sich im Verhältniß zu jenen. Das sind sehr einleuchtende und allgemeine Wahrheiten, die Machiavelli oft wiederholt und auf das eigene Zeitalter und Vaterland anwendet. Die Größe des alten Rom und das Elend des neuen Italien: dort die zunehmende Herrschaft eines erstarkenden und mächtigen Volkes, hier die zunehmende Knechtschaft seiner Nachkommen, die den Barbaren dienen und in der Gegenwart ein Spielball fremder Eroberungssucht sind; dort das zur Weltherrschaft aufsteigende Rom, hier das gesunkene Italien im Zustande der Zerrissenheit, der Fremdherrschaft, der Invasion! Woher kam jene Größe, woher dieser Verfall? Wodurch sind die Nachkommen der Römer entartet? Wie ist die Kluft entstanden zwischen den Römern vor Cäsar und den Italienern der Gegenwart? Hier sind die großen geschichtlichen Fragen, deren Thema den Geist Machiavellis unaufhörlich beschäftigt, die er in seinen „Discorsi" an der Hand des Livius nach dem Gesetze der historischen Causalität zu lösen sucht. Es mußte den Italienern der Renaissance gesagt werden, daß sie zwar die berufenen, aber auch die gesunkenen Erben des römischen Alterthums seien, daß die Wiedergeburt die Wiedererhebung fordere. „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, *um es zu besitzen!*" *Dieses Wort*, angewendet auf die Erben der

erſte Dekade des Livius handelt, den vergleic
if die Zuſtände der Gegenwart gerichtet. Di
:n iſt die Befreiung Italiens von den Barbar
:er Einheit. Nur von einer ſolchen italieniſchen
Gemeinweſen, ihre republikaniſche Verfaſſung
cklung von allen die reichſte und erfahrenſte iſt,
eformation ausgehen; ſie kann nur erreicht n
altherrſchaft, die alle Mittel kennt und braucht
egründet, erhalten, vermehrt wird. Dieſe Sta
er Gewaltherrſcher ſoll der Urenkel jenes g
Bürgers ſein, den man „Vater des Vaterlandes
Der politiſche Beruf und die Bedeutung von Fl
iner Geſchichte, die Machiavelli in dieſer Abſic
s zu dem Tode des Mannes geführt hat, in
II.) er gern den Meiſter Italiens geſehen. D
:m Buch „vom Fürſten“ den Gewaltherrſcher
n braucht, um die erſte Bedingung ſeiner polit
erfüllen: nämlich eine Macht zu werden. So hc
lorentiniſchen Geſchichte mit denen vom Staat
Fürſten zuſammen. Wenn man ſich den Unter
zwiſchen der fortſchreitenden Machtentwicklung

italienischen Herrscher, an denen das Zeitalter der Renaissance längst gewöhnt war nur die Kraft und den Erfolg zu bewundern, die nichts mit der Gutheit gemein haben.

Unter den Ursachen, welche die Römer groß und die Italiener elend gemacht haben, läßt Machiavelli die Religion mit besonderem Nachdruck hervortreten. Hier zeigt sich der ganze Gegensatz zwischen der politischen Renaissance und der Kirche. Die Religion der alten Römer war Staatsreligion und ihre Erhaltung eine Sache der Politik und des Patriotismus; das Christenthum dagegen ist von Anbeginn auf das Jenseits gerichtet, von der Welt und dem Staate abgewendet, in seinem Ursprunge unpolitisch, es hat die Menschen dem Staat entfremdet und die politische Thatkraft geschwächt. Zu diesem ersten Uebel hat sich ein zweites gesellt. Die christliche Religion ist ihrer ursprünglichen Richtung nicht treu geblieben, sondern entartet; auf den Glauben an den Himmel ist eine kirchliche Herrschaft auf Erden gegründet, die den Staat eingenommen und bemeistert hat. Dieses zweite größere Uebel ist die Hierarchie und das Papstthum, das in Rom thront und einen Theil Italiens besitzt. Es giebt kein größeres Uebel als den Kirchenstaat, das gewaltigste aller Hindernisse der italienischen Einheit. Hier trifft Machiavelli den schlimmsten Gegner seiner reformatorischen Idee. Drei Fälle sind denkbar in der Stellung des Papstthums zu Italien: entweder der Papst beherrscht ganz Italien, oder nur den Kirchenstaat, oder er ist ohne alle weltliche Macht blos das Oberhaupt der Kirche. Im ersten Fall ist Italien kein Staat, sondern eine kirchliche Provinz, im zweiten bleibt es zerrissen und seine Einheit unmöglich, im dritten, den Dante gewollt hatte, bedarf der Papst des Schutzes einer fremden Macht, die Italiens Selbständigkeit fortdauernd gefährdet. Daher giebt es keinen Fall, in dem das Papstthum sich mit der politischen Reformation Italiens verträgt. So besteht zwischen beiden ein absoluter Gegensatz, und Machiavelli wünscht die Vernichtung des Papstthums. In ihm sieht er die Wurzel der Uebel. Das Papstthum hat beide verdorben, die Religion und den Staat, es hat jene heuchlerisch, diesen nichtig gemacht; das Verderben hat von hier aus um sich gegriffen und die Sitten der Völker vergiftet, je näher diese dem Haupte der Kirche sind, um so weniger sind sie religiös; daher unter den christlichen Völkern die romanischen die verdorbensten sind, und *unter diesen am schlimmsten die Italiener*. Das letzte Ziel Machia-

...ie im Charakter dieses Zeitalters mit genialer ...
...liche Art ausgeprägt.
...i erkannte den Widerstreit zwischen der Unst...
...der Philosophie, die menschliche Unsterblichkei...
...icht bewiesen werden; Machiavelli erkennt den ...
...em christlichen Unsterblichkeitsglauben und der ...
...soll im Staate aufgehen. Jener läßt das ki...
...nfällig, dieser das irdische Reich der Kirche verw...

•

...er italienische Neuplatonismus und die Theosophie.

...der Renaissance fordert die unbedingte, der Re...
...tgegengesetzte Weltbejahung, die in den kühnste...
...harakteren der Zeit bis zur Vergötterung des S...
...fortschreitet. Wir haben in Machiavelli glei...
...dieser Weltbejahung, die politische, kennen g...
...nderen entgegen, die sich als naturphilosophisch...
...rstellen wird und am Ende des sechszehnten Jah...
Diese pantheistische Weltanschauung, die Natu...
...ttert, widerstreitet nicht bloß der kirchlichen, so...
...lischen Lehre, die Gott und Welt trennt, und ...
...naissance getragen wird und aus der Wieder...

schauung, die er mitbringt und noch in sich trägt, den Weg zu den kosmologischen Problemen. Das Vorbild der Alten muß der aus dem Christenthum wiedererstehenden Philosophie zunächst von der Seite am meisten einleuchten, die ihrem theologisch geschulten und in religiösen Anschauungen einheimischen Geist am nächsten verwandt ist. Diese Gestalt der griechischen Philosophie, in welcher das letzte Alterthum und die beginnende Neuzeit sich berühren, ist der religiöse Platonismus. Ueber das Mittelalter hinweg reichen sie sich die Hände, und es könnte scheinen, als ob nach einer langen Pause, in der sie verstummt war, die Philosophie des Alterthums eben da fortfahren wollte, wo sie in den letzten Neuplatonikern aufgehört hatte. Wir sehen die Renaissance in derjenigen Richtung vor uns, die von der religionsphilosophischen Weltanschauung zur naturphilosophischen fortschreitet; den Ausgangspunkt bildet der italienische Neuplatonismus, den Endpunkt die italienische Naturphilosophie: dort begegnen wir Vorstellungsweisen, die an Proklus und die letzten Neuplatoniker erinnern, hier dagegen solchen, die mit den ersten Anschauungen der ionischen Naturphilosophie verwandt sind.

Unter jenen griechischen Theologen, die in Florenz erschienen, wo die Union der griechischen und römischen Kirche im Sinne der letzteren geplant wurde, waren Georgios Gemistos Plethon und sein Schüler Bessarion aus Trapezunt (1395—1472), jener ein Gegner, dieser ein Freund der Union, bald Cardinal der römischen Kirche (1439), der Vertheidiger und Führer der platonischen Renaissance in Italien. Plethon verkündigt schon eine Art neuer Weltreligion, die das Christenthum verdunkeln und dem Heidenthum nicht unähnlich sein werde, er ist ein gläubiger Anhänger mehr des Proklus als der christlichen Kirche, er gewinnt durch seine begeisterten Vorträge den ersten Mediceer für die platonische Philosophie und veranlaßt die Stiftung der platonischen Akademie zu Florenz, in der jene Schule von Athen wiederaufzuleben scheint, die vor mehr als neun Jahrhunderten Justinian vernichtet hatte. Jetzt erneuert sich der Streit zwischen Platonikern und Aristotelikern; Bessarion vertheidigt Plato gegen seine Verläumder, ihm gelten Plato und Aristoteles als die Heroen der Philosophie, zu denen die Philosophen der Gegenwart sich wie Affen zu Menschen verhalten; er möchte das Gebiet der Erkenntniß zwischen beiden so getheilt wissen, daß Plato die theologische Autorität, Aristoteles die naturphilosophische ausmacht.

Die erste Aufgabe der florentinischen Akademie ist die Renaissance der platonischen Philosophie, die Erkenntniß derselben aus ihren Quellen, die Verbreitung dieser Erkenntniß im Abendlande. Die Lösung dieser Aufgabe durch die lateinische Uebersetzung der Werke Platos und Plotins geschieht durch den Florentiner Marsilio Ficino (1433—1499), den Cosimo erziehen läßt zum Lehrer der Philosophie in seinem Hause und in der Akademie von Florenz. Seine Anschauungsweise ist die neuplatonische. Er findet in der platonischen Philosophie den Inbegriff aller Weisheit, den Schlüssel zum Christenthum, zugleich das Mittel, dieses zu vergeistigen und zu verjüngen; sie ist das große Mysterium, worin alle Weisheit der Vergangenheit niedergelegt worden, von dem alle wahre Weisheit der folgenden Zeit durchdrungen ist. Plato ist der ächte Erbe von Pythagoras und Zoroaster; Philo, Numenius, Plotin, Jamblichus, Proklus sind die ächten Erben Platos und zugleich diejenigen, die das Mysterium seiner Lehre enthüllt haben. Dieses Licht hat die Träger der christlichen Weisheit erleuchtet: Johannes, Paulus und den Areopagiten.

Es kommt darauf an, in dieser Vorstellungsweise, deren Grundzüge nicht neu sind, den bewegenden Punkt zu erkennen. Er liegt darin, daß Christenthum und Neuplatonismus in Uebereinstimmung gesetzt werden sollen, der theologische Geist des einen mit dem kosmologischen Geiste des andern. Der Neuplatonismus ist dem Christenthum verwandt in seinem religiösen Motiv, dem Streben nach Vereinigung mit Gott; er ist dem Christenthum entgegengesetzt in seinem heidnischen Typus der Weltvergötterung. Hier erscheint die Welt in einem naturnothwendigen Zusammenhange göttlicher und ewiger Ordnungen, als eine Folge aus dem Urwesen, als eine in bestimmter Stufenordnung bedingte Offenbarung göttlicher Kräfte; hier erscheint der Kosmos als ein göttlicher Lebensstrom, der aus dem Urgrunde naturmächtig hervorquillt und in einer Stufenordnung abnehmender Vollkommenheit eingeht in die Formen der Sinnenwelt, um von hier aus, wo sich das göttliche Leben am weitesten von seinem Urquell entfernt hat, wieder dahin zurückzustreben. In diesem Typus bildet die Vereinigung mit Gott ein Moment in dem ewigen Kreislauf des Universums, die Natur selbst sucht in ihrer größten Entfernung von dem ewigen Urgrunde die Rückkehr. Das *Princip des* Christenthums ist die Erlösung der Welt durch Christus,

das Princip des Neuplatonismus ist die (mittelbare) Emanation der Welt aus dem göttlichen Urwesen.*) Wird nun das Christenthum mit dem Neuplatonismus in Uebereinstimmung gebracht, so muß der theologische Geist des ersten in die emanatistische Vorstellungsweise des zweiten eingehen, also kosmologische Formen annehmen, und das göttliche Geheimniß der Welterlösung muß so gefaßt werden, daß es sich (nicht blos in der Kirche, sondern) auch in dem Welt- und Naturleben offenbart und zwar in ächter und unverfälschter Abkunft aus der Tiefe des göttlichen Wesens selbst. Jetzt wird auf die Natur hingewiesen als eine Quelle ächter Gotteserkenntniß, als eine Führerin zur Vereinigung mit Gott. Sie erscheint in einer religiösen Geltung, die das Ansehen der Kirche bedroht. In der Tiefe der Natur verbirgt sich das Geheimniß der Gottheit. Wer die Natur durchschaut, blickt in das göttliche Wesen. So erscheint die Natur als das große zu enthüllende Mysterium.

Ist dieses Räthsel gelöst, so ist die Gottheit entschleiert und das Wort der Versöhnung gefunden für alle Gegensätze der Welt. Setzen wir die Gotteserkenntniß bedingt durch die Thatsache der Welterlösung in Christus, so haben wir das Prineip und die Form der (christlichen) Theologie; setzen wir die Gotteserkenntniß bedingt durch das Mysterium der Natur, so haben wir das Princip und die Form der Theosophie, und dieser theosophische Charakter ist die nächste Form, welche die vom Neuplatonismus wiederbelebte Philosophie annimmt. Es ist der erste Schritt auf dem Wege zur Naturphilosophie. Aber die Natur erscheint unter diesem Gesichtspunkte nicht als Gegenstand einer methodisch forschenden Erkenntniß, sondern als ein Geheimniß, für welches das Wort der Lösung gesucht wird, als ein verschlossenes, dem irdischen Sinn undurchdringliches Buch, zu dessen Verständniß ein Schlüssel erforderlich ist, ebenso geheimnißvoll als das Buch selbst. Was daher der theosophische Geist sucht, ist eine Geheimlehre, die ihm den verborgenen Sinn der Natur aufschließt und das geheimnißvolle Räthsel derselben löst. Und wie einst der griechischen Logosidee das jüdische Messiasideal entgegenkam, so wird jetzt dieser theosophische Geist, den der Neuplatonismus in der christlichen Welt erweckt hat, angezogen von der jüdischen Geheimlehre der Kabbala, die aus göttlichen Offenbarungen der

*) *Vgl. oben S. 31 flgd.*

Urzeit die Lösung empfangen haben will für das Räthsel der Schöpfung. In dieser Verbindung mit der Kabbala, dieser jüdischen Gnosis, die in ihren Grundanschauungen dem Neuplatonismus verwandt ist, finden wir die platonische Theosophie ausgeprägt in Giovanni Pico della Mirandola, dem talentvollsten Repräsentanten des italienischen Neuplatonismus.

Das Interesse für die kabbalistischen Lehren und Schriften wird in dem Bildungsgange des Zeitalters ein bewegender und wirksamer Factor, schon dadurch, daß nun das Interesse an der jüdischen Literatur geweckt und das Studium des Hebräischen angeregt und hervorgetrieben wird. Der humanistische Bildungskreis erweitert sich und nimmt neben der griechischen Literatur die hebräische in sich auf. Neben Erasmus erhebt sich Reuchlin, der das Hebräische zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen macht in Absicht auf die Erklärung der heiligen Schriften und das Verständniß der Kabbala. Er lernt Pico kennen und empfängt von dem italienischen Theosophen das Interesse für die Kabbala. Aus diesem Interesse wird er der erste hebräisch Gelehrte des Abendlandes. Als die kölner Theologen, Scholastiker von mittelalterlichem Schlage, aufgeregt durch einen abtrünnigen Juden, die Vertilgung der hebräischen Literatur mit Ausnahme der heiligen Schriften, also die kirchliche Verurtheilung der kabbalistischen Bücher fordern, wird Reuchlin der öffentliche Vertheidiger dieser Literatur und gewinnt die Sache gegen den Ketzerrichter; es ist der erste siegreiche Kampf des Humanismus mit der Scholastik auf deutschem Schauplatz, die ganze gebildete Welt begleitet den Streit mit ihrer Theilnahme, die großen Parteien der Humanisten und Scholastiker treten einander gegenüber: auf der einen Seite die berühmten Männer der Zeit, die wissenschaftlich glänzenden Namen, auf der andern die dunkeln in Rücksicht sowohl des Geistes als der Geltung. Auf die Briefe der berühmten Männer, die den siegreichen Kämpfer beglückwünschen, läßt man die „Briefe der Dunkelmänner" (1515—1517) folgen, diese unübertreffliche Satyre, die am deutlichsten zeigt, wie hoch der humanistische Geist schon emporgestiegen ist über den scholastischen, dessen Figuren ihn nur noch ergötzen als Gegenstände des heitersten Spottes, des Humors und der Komödie.*)

*) Vgl. D. Fr. Strauß: Ulrich von Hutten (2. Aufl. 1871) I. Buch I. Cap. *VIII. S. 176—211.*

5. Magie und Mystik.

Doch verfolgen wir den weiteren Verlauf dieser theosophischen Denkweise. Sind in der Natur göttliche Kräfte wirksam in einer abwärtssteigenden Stufenfolge, in welcher aus den höheren Kräften die niederen hervorgehen, so muß ein göttliches Leben das gesammte Universum schöpferisch durchströmen, so muß das Niedrigste mit dem Höchsten, die irdische Welt mit der himmlischen in einem ununterbrochenen Zusammenhange stehen, der die unsichtbaren Einflüsse von oben nach unten fortpflanzt, so müssen die höheren Kräfte alle niederen durchdringen und beherrschen, und es erscheint demnach nichts weiter nöthig, als daß man sich diese höheren Kräfte aneigne, um über die Natur im vollsten Sinne zu herrschen. Jetzt wird die Theosophie immer mehr angelockt von dem Bilde der Natur, immer tiefer verliert sie sich in dessen Betrachtung, begierig spähend, wo und wie sie der Natur ihre Geheimnisse ablauschen, ihre verborgenen Kräfte abgewinnen könne. In dieser Richtung wird sie zur Magie, zu der großen Kunst, die auf die tiefste und geheimnißvollste Wissenschaft sich gründet. Und in diesem Zusammenhange mit der Theosophie entwickelt sich die mago-kabbalistische Richtung in Agrippa von Nettesheim (1487—1535). Diese Magie ist der Glaube an die Natur als das Räthsel, in welchem die Gottheit verborgen ist, sie ist zugleich der Glaube an die Lösung dieses Räthsels. Giebt es in der Natur göttliche Kräfte, warum soll der Mensch sie nicht gewinnen können? Wenn er sie gewinnt und in sich wirksam macht, so wird er ein Magus. An diese Möglichkeit glaubt das Zeitalter. In einer Reihe abenteuerlicher Charaktere prägt sich diese Geistesart aus, die zuletzt in der Sage vom Faust ihren typischen und in der goethe'schen Dichtung ihren prometheischen Ausdruck gefunden.*) „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt, auf! bade, Schüler, unverdrossen die ird'sche Brust im Morgenroth!" Dieses goethisch-faustische Wort ist in dem sechszehnten Jahrhundert in der That lebendig gewesen in dem Glauben der Menschen. Auch die Vorstellung von der Welt, welche diesem Glauben zu Grunde liegt, können wir nicht besser ausdrücken als mit den Worten Faust's, wie er das Zeichen des Makrokosmus betrachtet:

*) Vgl. meine Schrift über Goethes Faust. Cap. I. S. 21—35. (Stuttgart, Cotta 1878.)

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Aber wie ist es möglich, diese höheren göttlichen Kräfte der Natur sich anzueignen, um mit ihnen zu wirken? Das Erste ist, daß man sie erkennt. Sie sind in der Natur und den niedern Bildungen derselben verborgen, sie erscheinen verhüllt und unter den äußeren Einflüssen der Dinge, unter feindlichen Einwirkungen mannigfaltig gehemmt. Diese Hemmungen müssen entfernt, diese Hülle durchbrochen werden. Daher ist es nöthig, selbst einzudringen in die Körperwelt, sich nicht blos mit der Betrachtung des großen Schauspiels der Weltkräfte zu genügen, sondern jede in ihrer Eigenthümlichkeit zu enthüllen, indem man alles, was sie bindet oder hemmt, ausscheidet und so der Natur ihre Kunst ablauscht. Die Magie fordert die Scheidekunst, die chemische Operation. Wenn es dieser Kunst möglich ist, alle Hemmungen zu entfernen, so wird sie auch im Stande sein, alle Krankheiten zu heilen; der Gedanke einer Panacee liegt in der Vorstellungsweise dieser Magie, die durch die Scheidekunst zugleich die Heilkunst befördern will. Aber das Wichtige ist, daß die Magie in dieser Richtung anfängt mit der Natur selbst zu verkehren, Versuche macht, schon Hand an die Dinge legt und so das Experiment einführt, wie es die wirkliche Erforschung der natürlichen Dinge verlangt. Diese praktische und darum bedeutende Wendung nimmt die Magie, noch ganz im Zusammenhang mit ihren theosophischen Grundlagen, in dem Wunderarzt Paracelsus (1493—1541).

Wenn nun im Innersten der natürlichen Dinge göttliches Leben gegenwärtig und wirksam ist, wird es nicht auch mächtig sein im Innern der menschlichen Natur, im Kern des menschlichen Wesens? Nirgends kann uns das göttliche Mysterium unmittelbarer, heller, deutlicher entgegenleuchten, als aus der verborgensten Tiefe unseres eigenen Innern. Nur müssen wir in diese Tiefe hineinschauen und die Hülle durchbrechen, die den Kern, in welchem der Funken des göttlichen Lichts schlummert, umgiebt und verdunkelt. Auch hier ist *eine Scheidekunst nöthig*, die alles Fremdartige und Feindliche ab-

sondert und ausschließt, das von der Außenwelt her in unser Innerstes eindringt und unsern Sinn trübt. Die Begierden und Leidenschaften, die uns in die weltlichen Dinge hineinziehen, sind die Schlacken, die dem Golde in dem tiefen Schacht unserer Seele beigemischt sind. Diese Mischung muß zersetzt, das Aechte von allem Unächten gereinigt werden, damit das Licht aus dem Dunkel hervorleuchte und jetzt alle unsere Gemüthskräfte erfülle. Es giebt einen Weg, der unmittelbar zu Gott führt, er geht mitten durch das eigene Selbst hindurch, er fordert die Vertiefung in uns selbst, die stille Einkehr in unser Innerstes, die Abwendung von aller weltlich selbstsüchtigen Lust, mit einem Wort die vollkommen lautere, tiefsinnige, beschauliche Frömmigkeit, wodurch wir werden, was wir im Ursprunge unseres Wesens sind. Das ist nicht der Weg der Magie, sondern der Mystik. Beide sind Formen der Theosophie, welche den Weg zu Gott sucht durch das Mysterinm der Dinge hindurch. Die Magie nimmt ihren Weg durch die äußere Natur, die Mystik den ihrigen durch die innere, jene durch das Geheimniß der Natur, diese durch das Geheimniß des Menschen. Die Mystik ist die tiefere und dauernde Form, denn sie sucht auf sicherem Wege, der immer wieder zu neuen Entdeckungen führt. Darin stimmen beide überein, daß sie demselben Ziel nachgehen, daß sie es unmittelbar erreichen wollen durch die ahnungsvolle Vertiefung in das Leben selbst; daher bei beiden dieselbe Abneignung gegen die von außen empfangene Tradition, gegen die Ueberlieferungen der Schule, gegen alles gelehrte und büchermäßige Wissen; sie schütteln den Bücherstaub von sich in dem Gefühl, daß etwas Neues von innen heraus sich mit ursprünglicher und unwiderstehlicher Kraft hervordrängt. Die leidenschaftliche Empörung gegen die überkommenen Begriffe ist nur der Ausdruck, in welchem mit der Vergangenheit gebrochen wird, das Zeichen der Krisis, in welcher die Zeiten sich scheiden. Den Ueberdruß an der Schulgelehrsamkeit empfindet ein Mystiker, wie Valentin Weigel, nicht weniger stark als Agrippa und Paracelsus!

Innerhalb der christlichen Welt hatte die Mystik eine Reihe von Entwicklungsformen durchlaufen, bevor sie im sechszehnten Jahrhundert von jener theosophischen Richtung ergriffen wurde, die von der platonischen Renaissance ausging und die Mystik mit der Magie verschwisterte. Sie ist in ihrer einfachen Form der Ausdruck des *inneren religiösen Lebens, das in der* Stille und Tiefe des Gemüths

den Weg zu Gott sucht, das gottinnige Leben durch die Umwandlung des menschlichen Herzens, ohne welche christliche Frömmigkeit nicht gedacht werden kann. Dieser Grundzug ist dem Christenthum eingeboren und bildet unter den mannigfaltigen Formen, die den Wandlungen des Zeitbewußtseins unterworfen sind, das beständige Thema aller christlichen Mystik, die unversiegliche Quelle, woraus immer von neuem ein Strom lebendiger Religion hervorbricht, so oft das Christenthum durch seine kirchliche Ausbildung in Gefahr steht, in dogmatischen Formen zu erstarren und in den Labyrinthen weltlicher Interessen und theologischer Schulsysteme seinem Erlösungsberuf sich zu entfremden. So hat die Scholastik des Mittelalters in jedem ihrer Zeitalter die Mystik zur Seite gehabt, die sich gegen die kirchliche, von Dialektik und Formalismus beherrschte Theologie theils widerstreitend, theils ergänzend verhielt, wie der Affect zur Doctrin und das Leben zur Lehre. Im zwölften Jahrhundert sind es die Männer im Kloster von St. Victor zu Paris (die Victoriner: Hugo, Richard, Walter), welche die Mystik in die kirchliche Scholastik einführen und mit steigender Abneigung den Schuldoctrinen entgegensetzen, damit die Religion nicht von der Theologie verzehrt werde; im folgenden Jahrhundert, wo sich die kirchlich-scholastische Weltanschauung vollendet, bildet die Mystik deren wohlthätige Ergänzung und findet ihren mächtigsten Ausdruck in Bonaventura und Dante, die uns das menschliche Seelenleben in seinem religiösen Entwicklungsgange, gleichsam auf seiner Reise zu Gott schildern. In dem Zeitalter, wo die nominalistische Erkenntnißlehre sich auszubreiten anfängt und die Scheidung zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie beginnt, muß die letztere sich in das Gebiet der praktischen und religiösen Interessen zurückziehen und selbst den Charakter einer mystischen Richtung annehmen. Aber mit den ersten Regungen der kirchlichen Decentralisation strebt auch das religiöse Leben sich von seiner kirchlichen Gebundenheit loszuringen und unabhängiger von der vorschriftsmäßigen Kirchenlehre, als je vorher, sich zu bejahen und die eigene innere Umwandlung als den einzigen Heilsweg zu fordern. Daher begegnen wir in den letzten Jahrhunderten der Scholastik einer kirchlich gesinnten und einer freien, von dem Zwange des Kirchenglaubens unabhängigen Mystik: jene *steht im* Bunde mit den reformatischen Concilen und findet ihren *Ausdruck in den beiden* französischen Theologen Pierre d'Ailly

(1350—1425) und Johann Gerson (1363—1429); diese ist die Vorläuferin der deutschen Reformation und hat ihr Haupt in dem sächsischen Dominikaner, Meister Eckardt, dem die deutschen und niederländischen Mystiker folgen: Suso (Heinrich Berg 1300—1365), Johann Tauler (1290—1391), Johann Ruysbroek (1293—1381) und jener unbekannte Frankfurter, der Verfasser der „Deutschen Theologie", die Luther herausgab ein Jahr, nachdem er seine Thesen gegen den Ablaß verkündet. Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts weckt in Deutschland eine protestantisch gesinnte Mystik, die gegen die beginnende Scholastik des Lutherthums, gegen den Buchstabenglauben, den äußeren Gottesdienst, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl das alte und ewige Thema von der geistigen Wiedergeburt erneut, von der Hölle, die in der Selbstsucht, und dem Himmel, der in der Selbstverleugnung besteht, von dem Christus, den wir in uns erleben und erfahren müssen, um in ihm selig zu werden. Diese religiöse, von dem Protestantismus ergriffene Selbsterkenntniß ist es, die in Caspar Schwenckfeld (1490—1561), Sebastian Franck (1500—1545), Valentin Weigel 1533—1588) und Jacob Böhme (1575—1624) dem äußeren Lutherthum entgegenwirkt, das zunehmend erstarkt und gegen Ende des Jahrhunderts in die Glaubensenge der Concordienformel eingeht, worin es verödet.

Der tiefsinnigste und bedeutendste dieser Mystiker ist Jacob Böhme, in dem sich diese beiden Factoren vereinigen: die magokabbalistische mit der Renaissance verbundene Weltanschauung, die den Paracelsus bewegte, und die Mystik, die der Protestantismus in's Leben rief. Das göttliche Mysterium im Menschen ist eins mit dem in der Natur; ist jenes enthüllt, so löst sich das Räthsel und Geheimniß der Schöpfung. Die religiöse Selbsterkenntniß ist der Blick in die Tiefe, in den innersten, verborgensten Abgrund unseres Wesens; in der Wiedergeburt erkennt Böhme das Hervortreten des „inwendigen" und den Tod des „monstrosischen Menschen", der von der Selbstsucht beherrscht wird, in der Geburt des natürlichen (selbstischen) Willens die Geburt der Dinge überhaupt, die kraft ihres Eigenwillens sich von Gott losreißen, daher es einen Urstand der Dinge oder eine Natur in Gott giebt, die sich zu Gottes Leben und Offenbarung verhält, wie im Menschen der natürliche Wille zum wiedergeborenen. Denn die Offenbarung Gottes ist die Wiedergeburt und *Erleuchtung der Welt (Menschheit)*, die das göttliche Licht zurück-

ligiöſe Selbſterkenntniß iſt der Grund der philoſo
yſtik, die in der deutſchen Theologie ihre Höhe
orläuferin der Reformation; die proteſtantiſche
Jacob Böhme vollendet, iſt eine Vorläuferin d
und ſteht dicht an deren Schwelle.

6. Die italieniſche Naturphiloſophie.

ihren zu der Renaiſſance zurück, um ihren philoſo
zsgang in dem ihr eigenthümlichen Element zu vo
belebung des Neuplatonismus hat eine theoſophi
ung zur Folge gehabt, die ſich von dem theologiſc
der Scholaſtik und des Ariſtoteles mit jedem
rnt, ihren pantheiſtiſchen Charakter immer deutlic
in einer naturaliſtiſchen Weltanſchauung ihr de
entgegengeſetztes Ziel erreicht. Die Geltung der
rer ſelbſt willen bejaht, ſie trägt Geſetz, Kraft un
amkeit in ſich und will daher aus ſich allein
ht aus theologiſchen Gründen, ſondern „juxta
Dieſe Richtung ergreift die italieniſche Nat
das letzte Glied jener philoſophiſchen Entwickl
deren erſtes die platoniſche Schule von Florenz

erhellen soll; das Feuer gilt demnach als Stoff, Wärme und Kälte, Leichtigkeit und Schwere als entgegengesetzte Eigenschaften oder Zustände der Stoffe. In den Grundlagen der aristotelischen Lehre selbst ist ein Widerstreit zwischen der theologischen und naturalistischen Vorstellungsweise, zwischen Metaphysik und Physik, zwischen der Transscendenz und Immanenz des Zwecks, zwischen Zweck (Form) und Materie.

Der Begründer des neuen Naturalismus, der den Aristoteles bekämpft, der Kirche aus dem Wege geht und die Natur allein zu seiner Richtschnur nimmt, ist Bernardino Telesio aus Cosenza in Calabrien (1509—1588), das Haupt der naturphilosophischen Schule, die in der cosentinischen Akademie ihren Mittelpunkt findet. Sein Vorläufer war der abenteuerliche Girolamo Cardano aus Mailand (1500—1577), der die Philosophie auf die Erkenntniß der Natur, den inneren Zusammenhang aller Erscheinungen, die durchgängige Einheit des lebendigen und beseelten Weltalls hinwies und den Begriff der Weltseele erneute, die er als Licht und Wärme faßte. Die telesianische Lehre, das eigentliche Fundament der italienischen Naturphilosophie, vereinfacht die Principien, die blos aus der Beobachtung der Dinge selbst geschöpft sein wollen. Alles in der Natur müsse aus Stoff und Kraft, aus der Materie und dem Streit der ihr inwohnenden Kräfte erklärt werden, deren Wirksamkeit in der Ausdehnung und Zusammenziehung bestehe, die dem Licht und Dunkel, der Wärme und Kälte gleichzusetzen seien und sich in Sonne und Erde centralisiren. Wie unentwickelt die Begriffe des Telesio sein mögen, so drängt sich hier in den Mittelpunkt der Naturphilosophie schon die Lehre von den Naturkräften und die Ahnung von deren Einheit. Die Wärme gilt nicht mehr als Stoff, sondern als Bewegung und Ursache der Bewegung, und als deren Wirkungen Feuer, Luft und Wasser. Damit ist die aristotelische Physik in einem ihrer Hauptpunkte, der Lehre von den Elementen, durchbrochen, und da alles aus natürlichen Kräften erklärt sein will, so muß auch das Erkennen aus dem Empfinden, die Vernunft aus der Sinnlichkeit, das sittliche Verhalten aus dem Begehren, die Tugenden aus dem Selbsterhaltungstriebe abgeleitet werden. Die theologischen und religiösen Fragen bei Seite gesetzt, ist das telesianische System durchgängig monistisch *und naturalistisch*. Sein Hauptwerk „Über die Er-

forschung der natürlichen Ursachen" erschien in erster Gestalt 1565, in vollendeter 1587.

Diese Lehre übt durch ihren Gegensatz gegen Aristoteles unwillkürlich eine Anziehungskraft auf die platonische Denkart in ihrer von der Renaissance erneuten Form: Francesco Patrizzi aus Cissa in Dalmatien (1529—1593) vereinigt den italienischen Neuplatonismus mit der neuen, von Telesio eingeführten italienischen Naturphilosophie. Der Berührungspunkt beider liegt in der Lehre von Wärme und Licht, das Telesio als die bewegende und belebende Naturkraft nimmt, und womit die Neuplatoniker von jeher das göttliche Wesen und seine Emanationen verglichen haben. Patrizzi unterscheidet und vereinigt beide Bedeutungen, die natürliche und symbolische, und läßt das körperliche und geistige Licht von der Einheit des göttlichen Urlichts abstammen, dem Urquell aller Dinge, woraus die Reihe der Emanationen hervorgeht. Das ist der Grundgedanke, den er in seiner „Nova de universis philosophia" (1591) durchzuführen gesucht. In diesem System findet auch der Begriff der Weltseele seine Stelle, so daß Patrizzi innerhalb der italienischen Naturphilosophie Telesio und Cardano verbindet. Doch erscheint seine Lehre in ihrem zwar dem Aristoteles feindlichen, aber der Kirche zugewendeten Platonismus als ein rückläufiger Schritt in dem Gange dieser neuen, naturalistisch gerichteten Philosophie.

Auf dem Wege, den Telesio ergriffen, handelt es sich nicht mehr um die Erneuerung des Aristoteles oder Plato, nicht um den Streit ihrer wiedererweckten Schulen, sondern um die Renaissance der Natur selbst im Geiste der Menschen, um die volle, rückhaltlose Bejahung des Naturalismus, der jede Geltung transscendenter Vorstellungen als fremden Blutstropfen in seinen Adern, als todte Scholastik, als Knechtung der Natur durch die Theologie empfindet und empört von sich ausstößt. Was Aristoteles von Plato gesagt hatte: „amicus Plato, magis amica veritas!" gilt jetzt von der Natur selbst. Sie wird der Gegenstand enthusiastischer Begeisterung und Liebe. Wie Machiavelli den Staat vergöttert, den Kirchenstaat und das Papstthum selbst gehaßt und für den Grund der politischen Uebel erklärt hatte, so wird jetzt die Natur vergöttert und die Kirchenlehre bekämpft bis in die Wurzeln des christlichen Glaubens. Diesen kühnen, durch den Geist der italienischen Renaissance und ihrer Naturphilosophie geforderten Schritt thut der Dominikanermönch Giordano Bruno

aus Nola im Neapolitanischen (1548—1600), der das Ordenskleid wegwirft und sich in die abenteuerliche Weltfahrt flüchtet, wie einst drei Jahrhunderte vor ihm sein Landsmann Thomas von Aquino, alles gewagt hatte, um sich aus der Welt in die Kutte der Dominikaner zu flüchten. So wandeln sich die Zeiten! Bruno repräsentirt die naturalistisch gesinnte Renaissance, wie Machiavelli die politisch gesinnte. Sein Thema ist die Vergötterung der Natur und des Universums, die göttliche Alleinheit, der Pantheismus im Gegensatz gegen alle kirchlichen Vorstellungen; diese Lehre bewegt sein Denken und Dichten und gilt ihm als eine völlig neue Weltanschauung, als der neue Bund der Religion und Erkenntniß, den er als Philosoph und Dichter verkündet. Er hat die Mönchskutte mit dem Thyrsus vertauscht! Die Philosophen des Alterthums, die den göttlichen Kosmos bejaht und gelehrt haben, fühlt er sich geistesverwandt: Pythagoras und Plato, die Stoa und Epikur; sie stehen ihm um so näher, je weniger dualistisch und der natürlichen Ordnung der Dinge gemäßer ihre Vorstellungen waren: daher hält er Plato höher als Aristoteles, Pythagoras höher als Plato, Epikur und Lucrez höher als die stoische Lehre. Dagegen verwirft er die Scholastik, insbesondere die aristotelische, und vor allen Duns Scotus, der die Natur der göttlichen Willkür preisgegeben. Wie das System der Dinge nur eines sein kann, so müssen demgemäß sich unsere Begriffe systematisch und tabellarisch ordnen lassen: daher interessirt und beschäftigt ihn die sogenannte „lullische Kunst". Gegen den Dualismus zwischen Gott und Welt, Form und Materie erhebt er die durchgängige Einheit der Gegensätze, die zuerst an der Schwelle der Renaissance der tiefsinnige Nikolaus Cusanus ausgesprochen, und macht sie zum Princip seiner Lehre. Ihm erscheint das Universum als die wahre und alleinige Offenbarung Gottes: daher widerstreitet er dem Glauben an den persönlichen Gottmenschen, auf dem das Christenthum beruht, und der Lehre von der sündhaften Natur, worauf der Katholicismus seine Rechtfertigung blos durch die Kirche und der Protestantismus seine Rechtfertigung blos durch den Glauben gründet; das lutherische Axiom „sola fide" ist so wenig nach seinem Sinn als das römische „nulla salus extra ecclesiam". Die Natur allein ist das Reich Gottes, das nur in der lebendigen und wahren Anschauung der Dinge, nicht in Büchern zu finden und nicht durch Wortkünste zu erreichen ist; von dem Drange nach *Erkenntniß der Natur ganz erfüllt*, ist Bruno dem philologischen

...[illegible] die Welt im Innern zu beweg
in Natur zu hegen." Also ist das Universu
t und unermeßlich, zahllose Welten umfassend,
ist nicht mehr die Decke des Weltgebäudes, d
unbewegte Centrum der Welt, es giebt üb
olutes Centrum, selbst die Sonne ist nur in rela
ls Mittelpunkt des Planetensystems. Daher ist
mit der kopernikanischen Weltansicht, die
er gegen das aristotelische und ptolemäische
dem sich die kirchliche Weltanschauung angepa
inen Folgerungen weiter als Kopernikus und i
Galilei's. Ob zwischen der pantheistischen u
Lehre ein nothwendiger und endgültiger Zus
ist hier nicht die zu untersuchende Frage. So
daß aus der Verneinung des geocentrischen
g des begrenzten Weltalls, die Bejahung des u
t mußte, womit die gewöhnlichen Vorstell
ng fallen und sich die Gleichung zwischen Got
bietet. Man kann auf die kopernikanische We
ie gründen und umgekehrt aus dieser die Rich
les war der Weg, den Bruno nahm. Er ist
mung mit Kopernikus der fortgeschrittenste

lehre ist naturalistisch. Gott verhält sich zur Welt als die wirkende Natur zur bewirkten, er ist „natura naturans“, die Erscheinungswelt ist „natura naturata“; Gott als die ursächliche Natur oder die alles erzeugende Kraft ist zugleich Materie und Geist, Stoff und Intelligenz, Ausdehnung und Denken. Hier erkennen wir in Bruno den Vorläufer Spinozas. Aber die Natur ist zugleich ein lebendiges und göttliches Kunstwerk, in welchem der innerlich wirkende Künstler sich selbst abbildet und offenbart, von der bewußtlosen Natur fortschreitend zur bewußten, von dem materiellen Ausdruck seiner Ideen zu dem geistigen, von den „vestigia“ zu den „umbrae“, welche die Abbilder der göttlichen Ideen in uns sind. Diese naturgemäße und fortschreitende Offenbarung Gottes in der Welt ist ein Entwicklungsproceß, dem die göttlichen Zwecke oder Weltgedanken als treibende Kräfte inwohnen, und aus dem sie als Erkenntnißobjecte hervorgehen, wie die Frucht aus dem Saamen. Das Universum, als lebendiges Kunstwerk betrachtet, ist Gottes Selbstentwicklung. Gott verhält sich demnach zur Welt als der Entwicklungsgrund zu dem ganzen Umfange und Reichthum aller Entwicklungsformen und Stufen, wie der Keim zur Entfaltung, wie der Punkt zum Raum, das Atom zum Körper, die Monas zur Zahl: daher ist Gott das Kleinste und Größte und bildet in Wahrheit die Einheit aller Gegensätze; in ihm ist die Welt, wie schon Cusanus gesagt hatte, potentiell enthalten, in unentfalteter Anlage, im Zustande der „implicatio“, in der Welt ist Gott im Zustande der „explicatio“, der unendlichen Fülle und Entfaltung seiner Kräfte. So erscheint das Universum als ein Entwicklungssystem, dessen Elemente die unentfalteten Entwicklungskräfte oder Monaden der Dinge sind. Hier erkennen wir in Bruno den Vorläufer unseres Leibniz. Die italienischen Schriften, die er in London herausgab (1584), liegen in der Richtung, die Spinoza vollendet, wogegen die lateinischen Lehrgedichte, die er in Frankfurt a. M. veröffentlichte (1591), kurz bevor er seinem Verhängniß entgegenging, schon die Monadenlehre vorbilden. Nachdem er durch Verrath in die Hand der Inquisition gefallen, wollte er, selbst von jenen „eroici furori“ seines Glaubens erfüllt, sein Schicksal durch keinerlei Widerruf mildern und erduldete den 17. Februar 1600 zu Rom den Feuertod ohne jedes Zeichen der Furcht. „Ihr *zittert mehr als ich!*“ rief er im Angesicht des Scheiterhaufens *seinen Richtern zu.* Er war kein Atheos, sondern ein

[illegible] des Mittelalters, ſo iſt er doch
iloſophiſchen Renaiſſance, nicht der neuen Philoſop
elbſtändig als er zu ſein glaubt, Neuerer mehr
Wirkung nach, originneller durch ſeinen Charakter
tät, als durch ſeine Ideen, die zum guten Theil
phäre des wiederbelebten Alterthums herrühren
anwandeln. Ueberhaupt muß von der italieniſch
geſagt werden, daß ihr Compaß zwar unverkennl
t hinweiſt, aber unter den mächtigen Einflüſſen
tarke Ablenkungen erfährt und daher noch unſich
ſt nicht der Anfang und die Begründung der neu
ern der Uebergang vom Mittelalter durch die Rena
n, daher miſchen ſich in ihr die Geiſtesſtrömung
:it und Zukunft, und ſie empfindet die dreifa
welche das Alterthum, das kirchliche Weltalter u
er neuen Zeit ausüben. In keinem erſcheint di
originell iſt, um für gewöhnlichen Eklekticism
ender und großartiger, als in dem letzten und jün
Tommaſo Campanella aus Stylo in Calabri
m Landsmann und jüngeren Zeitgenoſſen Brun
mpanella ein Dominikaner von feuriger und p
skraft, den die teleſianiſche Naturphiloſophie mäch

italienischen Naturphilosophie und der scholastischen Staatslehre, zwischen Telesio, dem Begründer des Naturalismus, und Thomas, der theologischen Autorität der Dominikaner. Von der Höhe der Spätrenaissance fällt Campanella in seinen politischen Ansichten auf einen Standpunkt vor Dante zurück und stellt sich in erbitterten Gegensatz gegen Machiavelli, diesen ächten Repräsentanten der politischen Renaissance, der ihm diabolisch erscheint. Zugleich gründet sich diese merkwürdige Mischung telesianisch-platonischer und thomistischer Vorstellungen, diese Synthese zwischen italienischer Naturphilosophie, neuplatonischer (areopagitischer) und scholastischer Theologie auf Principien, die Campanella als den Progonen der Begründer der neuen Philosophie erscheinen lassen; er verhält sich zu Bacon und Descartes, insbesondere zu dem letzteren, ähnlich wie Bruno zu Spinoza und Leibniz.

Die natürliche Erkenntniß der Dinge gründet sich auf unsere äußere und innere Erfahrung; jene besteht in der sinnlichen Wahrnehmung und ist sensualistisch, diese ist reflexiv und besteht in der Selbstbetrachtung, in der unmittelbaren Gewißheit unseres eigenen Seins, in dem zweifellosen: „Ich bin." Hier ist der Punkt, in welchem Campanella an Descartes grenzt und den Anfang der neuen Philosophie zu anticipiren scheint. Wir erkennen unmittelbar nicht blos unsere Existenz und deren Schranke, sondern auch was wir sind und worin die Natur unseres Wesens besteht: nämlich in der Kraft des Erkennens und Wollens. Ich bin ein vermögendes, vorstellendes, wollendes Wesen: das sind meine unmittelbar einleuchtenden Grundbeschaffenheiten oder „Primalitäten"; das Vermögen vollendet sich in der Macht, das Vorstellen in der Erkenntniß oder Weisheit, das Wollen in der Liebe. Aber da mein Wesen beschränkter Natur ist, so bin ich auch dem Gegentheil dieser Vollkommenheiten unterworfen, der Ohnmacht, der Unwissenheit und dem Haß. Nun fordert die Erkenntniß die Einheit und den Zusammenhang aller Wesen, deren Grundbeschaffenheiten daher einander analog sein müssen. So erleuchtet mir meine Selbstgewißheit unmittelbar die letzten Principien oder die Urgründe der Dinge. Aus jenen „primalitates" des eigenen Wesens erkennt Campanella die „proprincipia", die das Thema seiner neuen Metaphysik ausmachen. Die bewußtlosen Naturwesen unter mir sind in niederer Potenz, was ich in höherer bin; *Gott ist in höchster* und absoluter Potenz, *was alle endlichen Wesen in niederer* sind: er ist Allmacht, Weisheit

...Willenskraft die Attraktion,
...den, beleben und den Stufengang der Ding
dieſer tiefſinnigen Anſchauung finden wir Ca
ge zu Leibniz und in demſelben Maße Spino
s Bruno demſelben verwandt war; er ſteht
Descartes, mit Bruno zwiſchen Teleſio und
uch gleich Bruno zwiſchen jenem und Spinoz
Lehre von dem Gegenſatz und Streit der Kräft
Dinge begründet Campanella dadurch, daß Si
in allen Dingen leben, daß aus ihrem Selbſterhal
Willen zum Daſein, der ſchon dem Widerſtand der
nt, Sympathie und Antipathie, Anziehung un
n, er begründet ſie aus dem „sensus rerum“
jema ſeiner erſten philoſophiſchen Schrift, die ſch
n ſeiner Metaphyſik enthält und in demſelben
pel erſcheint, als Patrizzis neue Philoſophie in 3
ateiniſche Lehrgedichte in Frankfurt.

Welt vom Standpunkt der natürlichen Din
rſcheint ſie als Entwicklung, als ein Stufenga
Kommenheit und Erleuchtung, die ſich in Got
t von Gott aus betrachtet, ſo erſcheint ſie a
lmächtigen Weisheit und Liebe. Das im ...

wärts gerichtet, sie soll ein neues Lichtreich, einen „Sonnenstaat" bilden, ein Abbild des göttlichen Reichs. Es soll eine Heerde und ein Hirte sein. Darum fordert Campanella die Einheit und Centralisirung der Religion, der Kirche und des Staats: ein Weltreich, welches die stufenförmig geordnete Menschheit in sich vereinigt, unter einem Universalherrscher, über dem der Statthalter Gottes auf Erden thront, das Oberhaupt der Weltkirche als Abbild der göttlichen Allmacht, der römische Papst. Eine poetische, rückwärtsschauende, ernstlich gemeinte Reconstruction des kirchlichen Weltalters aus den Zeiten Innocenz III., ein philosophisches Traumbild, nachdem schon Dante die weltliche Macht des Papstthums, Machiavelli auch die kirchliche verwünscht und die Reformation bereits den unheilbaren Riß gemacht hatte! Aber warum sollte die Phantasie der Renaissance, welche die magische Kraft der Todtenbeschwörung besaß, in einem ihrer Spätlinge nicht auch dieses Ideal des Mittelalters noch einmal träumen? War doch zwischen dem platonischen Staat und der römischen Kirche eine alte Verwandtschaft, die den einsamen Campanella in seinem Kerker überwältigen und inspiriren konnte!

7. Die Skepsis als Folge der Renaissance.

Schon in dem letzten Zeitalter der Scholastik hatte der Glaube die Erkenntniß nicht mehr als dienende Stütze, sondern nur noch als beengendes Joch empfunden und sich durch die nominalistische Erkenntnißlehre davon befreit. Die menschliche Einsicht war auf die natürliche und sinnliche Welt hingewiesen worden mit dem Bewußtsein, daß ihre Mittel nicht im Stande seien, das Wesen der Dinge zu erfassen. So lag schon in jener scholastischen Erkenntnißlehre, welche Glauben und Wissen getrennt hatte, in Rücksicht auf das letztere eine skeptische Richtung. Die Renaissance erschüttert den kirchlichen Glauben und die Geltung der jenseitigen und übernatürlichen Welt, sie belebt von neuem die philosophischen Systeme des Alterthums, deren keines die wissenschaftliche Befriedigung gewähren kann, welche der Geist des neuen Zeitalters sucht und bedarf; sie berechtigt die freie Mannigfaltigkeit der individuellen Ansichten und ist selbst keineswegs gesonnen, sich in das Joch eines Systems zu fügen. Eine solche Herrschaft, welche die Erkenntniß centralisirt, widerstreitet dem Ursprunge und der Sinnesart der Renaissance von *Grund aus. Es ist daher* ein ganz natürliches Ergebniß,

ei Zweifel dem persönlichen Selbstgenuß dient u
Machtgefühl des Individuums so gewaltig steigt
einbildet, auf einer Höhe zu stehen, der die Rei
Wissens unterworfen scheinen. Der Mensch dün
l „das Maß aller Dinge"; es steht bei ihm, ob
e vertheidigen und morgen verhöhnen will. Dies
und prahlerischen Sophistik mußte die italienisc
ausprägen, und sie hat den entsprechenden Charakt
n Zeitgenossen Brunos und Campanellas gefunde
sen persönliches Selbstgefühl schon in den Größe
r hieß Lucilio Vanini und nannte sich „Giuli
(1585—1619). In einem seiner Gespräche läß
r in höchster Bewunderung über die Macht seine
rufen: „entweder du bist ein Gott oder Vanini!
tet er: „ich bin Vanini"! In seinem „Amphithec
lte er als Gegner der Philosophen des Alterthum
ter des Christenthums, der Kirche, des tridenti
d der Jesuiten erscheinen; schon im nächsten Jah
aloge über die Natur", „die Königin und Götti
worin die religiösen und christlichen Glaubenssätz
Gesprächsform verdeckte, aber unverkennbare Ziel
und des Spottes sind. Ein Jahrhundert ist

gische Schicksal, das größer ist als der Mann, erscheint Vanini neben Giordano Bruno.*)

Es giebt eine skeptische Weltansicht, die als reife Frucht gesammelter Erfahrung und Lebensweisheit aus der Bildung der Renaissance hervorgeht und den Schlußpunkt ihrer philosophischen Entwicklung bildet. In dieser bunten Mannigfaltigkeit philosophischer Lehrmeinungen und Systeme ist bei keinem die Ueberzeugungskraft der Wahrheit, vielmehr geben sie durch ihren Widerstreit den Beweis ihrer intellectuellen Ohnmacht, die bei einer solchen Fülle von Bildung, einem solchen Reichthum von Geisteskräften, wie das Zeitalter besitzt, in der menschlichen Natur selbst begründet sein muß. Daher ist die richtige, an der Erfahrung erprobte, aller intellectuellen Herrschsucht und Großthuerei abgeneigte Selbsterkenntniß die Aufgabe und das Ziel, auf welche der gesammte geistige Weltzustand hinweist. Je richtiger und unverblendeter man sich selbst beobachtet, um so besser erkennt man die anderen und gewinnt den Standpunkt einer ruhigen und menschenkundigen Betrachtung der Dinge. „C'est moi, que je peins!" Dies ist der Standpunkt, auf welchem Michel de Montaigne (1533—1592) im Schlußpunkt der philosophischen Renaissance erscheint; dieser Satz ist das ausgesprochene und durchgängige Thema seiner Selbstschilderungen oder Essays (1580—1588). Seine Erziehung war ganz im Geiste der Renaissance gehalten, seine Denkweise die Frucht dieser Erziehung; Montaigne kannte sich selbst und niemand wußte besser als er die Macht der erziehenden Einflüsse zu schätzen, die von den Zeitaltern und Sitten abhängen und selbst die Meinungen der Menschen heranbilden. In der Menschenwelt wechseln die Individuen, in diesen die Stimmungen und Lebenszustände, mit diesen die Meinungen. Wer die Entstehungsweise der letzteren kennt, wird keiner eine objective Geltung einräumen und jede als eine Frucht individueller Entwicklung anerkennen. Daher begleitet Montaigne's skeptische Richtung ein Zug wohlthuender und menschenkundiger Toleranz, auch im Hinblick auf die religiösen Glaubensdifferenzen, die in Frankreich die Bürgerkriege erzeugt hatten; er verwirft den Wahrheitsdünkel philosophischer Systeme und die aufgeblasene Gelehrsamkeit, die Commentare auf Commentare häuft, er achtet überall das individuelle Recht der Meinungen, und

*) *Fr. Fiorentino; Bernardino Telesio.* Vol. II pg. 211—222.

gerade in dieser Anerkennung zeigt sich Montaigne als Zögling der Renaissance und seine Skepsis als das Ergebniß ihrer Bildung. Je wankelmüthiger und gebrechlicher die Welt menschlicher Vorstellungen und Ansichten, Gesetze und Sitten erscheint, um so mächtiger erhebt sich die Geltung der unverrückbaren, von menschlicher Wandelbarkeit unabhängigen Ordnung der Dinge in dem gesetzmäßigen und constanten Gange der Natur, dem lebendigen Buche der Schöpfung, das schon Raymund von Sabunde in seiner natürlichen Theologie (1436) Gottes unverfälschte Offenbarung genannt hatte. Montaigne hat in seiner Jugend Raymund's Werk übersetzt und in dem umfassendsten seiner Essays vertheidigt. Dem Glauben an die menschliche Erkenntniß und deren künstliche Machwerke setzt er den Glauben an die Natur in seiner Einfachheit und Uebereinstimmung mit Gottes positiver Offenbarung entgegen; er weiß keinen bessern Rath als sich der Natur zu überlassen und ihrer Richtschnur zu folgen. In diesem Glauben an die Natur erscheint Montaigne als ein Vorläufer Rousseaus, auch darin, daß er diesen Glauben auf Selbstbeobachtung gründet und in der Form der Selbstschilderung ausspricht. „C'est moi, que je peins!" „Ich studire mich selbst: das ist meine Metaphysik und Physik." Dieses Wort unseres Skeptikers konnte auch Rousseau zu seinem Wahlspruch machen.

Montaigne steht an der Schwelle der neuen Philosophie, die er nicht überschreitet. Diese beginnt, wo jener endet: mit dem auf die Selbstbeobachtung und Selbstprüfung gegründeten Zweifel, der auch den Glauben an die Natur, aber an die Erkennbarkeit derselben in sich schließt. Es ist der die Erkenntniß suchende und erzeugende Zweifel, der Bacon und Descartes, die Begründer der neuen Philosophie, bewegt. Montaignes Vater war ein Landsmann Bacons, welcher die Form der „Essays" zum Vorbilde seiner ersten bedeutenden Schrift nahm; Montaigne selbst ist der Landsmann Descartes'. Er ist der Typus und Führer einer skeptischen Denkart, die sich ihm anschließt und in Südfrankreich gleichsam die letzte Station bildet zwischen der Renaissance und Descartes. In dem Prediger Pierre Charron (1541—1603) wird diese Skepsis zur verstärkten Hinweisung auf den religiösen Glauben, in dem Professor der Medicin Franz Sanchez (1562—1632), wendet sie sich zur naturgemäßen Beobachtung der Dinge. Ihr bewegender Grundgedanke liegt in dem Worte Charrons: „das wahre Studium des Menschen ist der Mensch!"

Sechstes Capitel.

Das Zeitalter der Reformation.

Der Ursprung der neuen Philosophie ist durch eine epochemachende That bedingt, welche die Grundlagen der mittelalterlichen Bildung erschüttert, die Schranken derselben aufhebt und durch die Vereinigung aller zum Durchbruch erforderlichen Kräfte die gesammte menschliche Weltanschauung dergestalt umbildet, daß die Fundamente für ein neues Zeitalter der Cultur befestigt sind. Diese umfassende und gründliche Umbildung, die sich keineswegs blos auf die kirchlichen Veränderungen einschränkt, ist die Epoche der Reformation, welche die Grenzscheide bildet zwischen dem mittleren und neuen Weltalter. Nie ist in der Welt Größeres in kürzerer Zeit geschehen. In der Spanne eines halben Jahrhunderts ist das menschliche Bewußtsein in allen seinen Hauptformen umgestaltet und verändert, eine Menge reformatorischer Kräfte strömen zusammen, um das Mittelalter aus den Fugen zu heben, sie wirken auf den verschiedensten Gebieten durchbrechend, unabhängig von einander und zugleich in bewunderungswürdigem Einklang. Wir haben die Uebergangsstufen kennen gelernt, in denen die Renaissance dem neuen Zeitalter zustrebt; jetzt soll sich zeigen, in welchen Punkten sie in die reformatorische Epoche selbst eingreift.

Der Mensch hat zwei Objecte, die er unmittelbar vorstellt: die Welt und sich selbst. In dem Zusammenhang und der Entwicklung dieser beiden Vorstellungen besteht seine Weltanschauung und in dieser die höchste Form seiner Bildung; beide sind der Selbsttäuschung unterworfen und nur in dem Grade wahr, als sie die Blendungen durchschaut und sich vom Schein der Dinge befreit haben. Die erste Vorstellung, deren Object die vorhandene Welt ist, möge die äußere Weltanschauung, die andere, deren Object in dem menschlichen Wesen selbst besteht, die innere heißen. Diese vollendet sich in der Gewißheit eines höchsten Endzwecks, dem wir dienen, einer höchsten Macht, von der wir abhängen, sie ist in dieser Form religiös; die äußere dagegen findet in der vorhandenen Welt ihre bestimmten Objecte und Aufgaben. Die gegebene Welt ist die Menschheit, in deren Entwicklung wir begriffen sind, der Weltkörper, auf dem die Menschheit lebt, das All oder der Kosmos, in dem sich dieser Weltkörper befindet: *die Menschheit, die* Erde, das Weltall sind demnach

Objecte, auf welche unsere äußere Weltanschauung sich bezieht. Wir unterscheiden demgemäß in ihrem Gebiet drei große Gesichtskreise menschlicher Bildung: den geschichtlichen, geographischen, kosmographischen. Der Gegenstand des ersten ist die Menschheit in ihrer Entwicklung, der des zweiten die Erde als das Wohnhaus der Menschen, der des dritten das Universum als der Inbegriff der Weltkörper. Von diesen Formen unserer äußeren Weltbetrachtung unterscheiden wir als die tiefste unser inneres religiöses Bewußtsein. Vergleichen wir die Vorstellungsweisen, die auf allen diesen Gebieten vor der Reformation geherrscht haben, mit denen, die nach derselben gelten, so zeigt der erste Blick die größten Veränderungen; die menschliche Weltanschauung erscheint in allen ihren Theilen, in allen ihren wesentlichen Bedingungen von Grund aus umgebildet. Eben diese Umbildung ist die Reformation selbst.

I. Die neue Weltanschauung.

1. Der historische Gesichtskreis.

Zuerst erfährt der geschichtliche Gesichtskreis eine durchgreifende Erweiterung und Umbildung, die das Bewußtsein, dessen Gegenstand die Menschheit selbst ist, von seinen mittelalterlichen Schranken befreit. Zwischen der heidnischen und christlichen Welt liegt, aus dem Gesichtspunkt des Mittelalters gesehen, eine unübersteigliche Kluft, ein Gegensatz der jeden Zusammenhang ausschließt und den die augustinische Lehre dem Glaubensbewußtsein der Kirche tief eingeprägt hatte. Eben so tief ist die Unwissenheit und das Dunkel, worin das Mittelalter gegenüber dem Alterthum und der classischen Bildung sich befindet. Die Kirche selbst hat das Interesse gehabt, den Glauben an ihren göttlichen Ursprung dadurch zu heben, daß sie ihre geschichtlich und menschlich bedingte Entwicklung geflissentlich verdunkelt. In dem Bewußtsein des Mittelalters fällt auf die Menschenwelt, ihren Zusammenhang und ihre Geschichte nur so viel Licht, als die Kirche von oben hereinscheinen läßt, und in dieser Beleuchtung ist eine geschichtswissenschaftliche Weltanschauung nicht möglich. Die Wiederbelebung der classischen Studien durchbricht auf diesem Gebiet die kirchlichen Schranken, das Alterthum wird von neuem entdeckt, das Gefühl der Verwandtschaft mit dem Geiste seiner Kunst und Phi*losophie durchdringt verjüngend* die abendländische Welt, in der Be-

wunderung und Nachbildung dieser Werke des classischen Heidenthums empfindet man nicht mehr ausschließlich christlich, sondern allgemein menschlich. Die Denkweise wird mit den Studien zugleich humanistisch, Kunst und Philosophie folgen diesem Zuge. Ein neues, reiches und umfassendes Bild der Menschheit rollt sich auf, eine Fülle von Aufgaben, denen keine Grenze gesteckt ist, und die nur durch Geschichtsforschung gelöst werden können, drängt sich in den wissenschaftlichen Horizont. Wir haben Zeitalter und Cultur der Renaissance bereits in ihren Grundzügen geschildert und bezeichnen sie jetzt nicht bloß als Uebergang zur Reformation, sondern als einen Bestandtheil der letzteren, das Wort im weitesten Umfange genommen: die Renaissance enthält die Reform der geschichtlichen Weltanschauung.

2. Der geographische Gesichtskreis.

Der Entdeckung der alten Welt auf dem historischen Gebiet, folgt auf dem geographischen die der neuen; in Folge der ersten Entdeckung lernt die Menschheit sich in ihrer Entwicklung in immer größerer Ausdehnung kennen, in Folge der zweiten den Weltkörper, den sie bewohnt. Dort wird die Geschichtskunde, hier die Erdkunde in's Unermeßliche erweitert. Schon die Kreuzzüge, die der kirchliche Eroberungsgeist gewollt und ausgeführt, haben den Zug in die Ferne geweckt und die ersten entdeckungsluftigen Reisen zur Folge gehabt, deren Ziel die Wunderländer des Orients waren. Dann kommt der weltdurstige, vom Handelsgeist erfüllte Sinn der Renaissance, den besonders die italienischen Seestädte nähren. Es ist kein Zufall, daß die großen orientalischen Reisen durch Venetianer gemacht werden und die epochemachende That selbst von einem Sohne Genuas ausgeht.

In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts durchwandern die älteren Poli aus Venedig das östliche Asien, Marco Polo, ihr jüngerer Genosse, der sie auf der zweiten Reise begleitet, wird in China und Indien einheimisch (1271—1295) und hat durch seine Erzählungen, die er niederschreibt, sich den Ruhm erworben, „der Herodot des Mittelalters" zu werden, in derselben Zeit, wo die Kreuzzüge erfolglos enden und Dante seine Laufbahn beginnt. Jetzt erscheint der Seeweg nach Indien als das große Handelsproblem des Abendlandes, dessen Auflösung durch die Umsegelung Afrikas oder im Wege der transatlantischen Fahrt gesucht wird. Dieser zweite

h ſind, faßt und löſt Chriſtoph Columbus ſein
ube an die Weſtwelt jenſeits des Oceans ſteht feſt u
uf einige thatſächliche Zeichen, die ſicherer ſind al
Er entdeckt das Land im Weſten, noch in der V
er habe Indien erreicht. Fünf Jahre ſpäter un
Vasco da Gama das Südcap Afrikas und
eg nach Indien.

muß erkannt werden, daß die Welt im Weſten A
en einen Continent für ſich bildet, von den öſtlichen
rch ein Weltmeer geſchieden. Die nächſten Aufgabe
g dieſes Weltmeers, die Umſegelung Amerikas, die
Erde, die Entdeckung, Eroberung, Coloniſirung de
Continents. In dem Zeitraum eines Menſchenalter
haben gelöſt. Der Spanier Balboa überſchreitet
Darien und endeckt den ſtillen Ocean (1513), de
nando Magellan (Magalhães) umſegelt die
und entdeckt die Südſee (1520), ihm gebührt de
Weltumſegelung begonnen und ermöglicht, wenn
ndet zu haben; der Portugieſe Cabral entdeckt
rnando Cortez, der größte der ſpaniſchen Conqu
xiko (1519—21), Pizarro entdeckt und erob

sind bedingt durch die Entdeckung des Columbus, in ihr liegt die Reform der geographischen Weltanschauung.

3. Der kosmographische Gesichtskreis.

Nachdem der menschliche Horizont innerhalb des irdischen Gebietes sich ausgedehnt hat über die Weltgeschichte, die Welttheile und Weltmeere, bleibt nur Eines übrig: die Entdeckung der Erde selbst im Universum, ihres Orts und ihrer Stellung im Weltall, die Entdeckung der Erde unter den Sternen! Dem sinnlichen Gesichtspunkte, welcher der nächste und für die Betrachtung der Weltkörper, wie es scheint, der einzig mögliche ist, muß das Weltgebäude als eine Kugel erscheinen, deren Gewölbe der Fixsternhimmel und deren fester Mittelpunkt die Erde selbst ist, um die sich Mond, Sonne und Planeten bewegen, zwischen Mond und Sonne die beiden unteren Planeten Mercur und Venus, jenseits der Sonne die drei oberen Mars, Jupiter und Saturn. Jeder dieser Weltkörper theilt die tägliche Umwälzung des Fixsternhimmels und hat zugleich eine ihm eigenthümliche (für uns durchsichtige, darum unsichtbare) Sphäre, an die er befestigt ist und aus deren eigener Bewegung die verschiedenen Umläufe der Wandelsterne sich erklären. In diesem Typus geocentrischer Weltbetrachtung beharrte die Kosmographie der Alten, ausgenommen die Pythagoreer, die aus dogmatischen Gründen die Fiction eines Centralfeuers im Mittelpunkte der Welt und zu Gunsten der Zehnzahl die einer Gegenerde gemacht hatten, sie lehrten aus falschen Voraussetzungen ein nicht geocentrisches Weltsystem, das Daten enthielt, woraus schon im Alterthum vereinzelt die heliocentrische Hypothese hervorging. Die aristotelische Lehre vom Weltgebäude beruhte auf der geocentrischen Anschauung und der Sphärentheorie. Nun aber widersprachen die thatsächlichen Bewegungserscheinungen der Wandelsterne der Lehre von ihrem kreisförmigen, durch die Sphäre bedingten Umlauf, und da die letztere grundsätzlich galt, so blieb die Aufgabe, die Abweichungen mit derselben in Uebereinstimmung zu bringen. Die künstliche und abschließende Lösung gab im zweiten christlichen Jahrhundert der alexandrinische Astronom Ptolemäus in seinem Werke von der Anordnung des Planetensystems (*μεγάλη σύνταξις*, in der arabischen Uebersetzung „Almagest" genannt). Die Planeten sollen sich um die Erde radförmig in Kreisen bewegen, deren Mittelpunkt auf *der Peripherie eines anderen (deferirenden)* Kreises fortschreitet.

Diese Kreise heißen Epicykeln, und die Linie, welche der Planet in solcher Weise beschreibt, Epicykloide. Aber der wirkliche Planetenlauf paßt keineswegs in die künstlich verschlungene Linie. In so vielen Fällen stimmt der beobachtete Ort des Planeten nicht mit dem berechneten zusammen, der Planet steht nicht genau an dem Punkt, wo er zufolge der geometrischen Construction stehen müßte; immer erscheinen neue Widersprüche zwischen der Thatsache des Planetenlaufs und ihrer Erklärung, und immer neue Epicykeln müssen herbeigeholt werden, diese Widersprüche zu beseitigen. Im Hinblick auf die Thatsachen der Planetenbewegung und auf die Einfachheit und den regelmäßigen Gang der Natur steigt das Mißtrauen gegen die ptolemäische Lehre. So unregelmäßig und verworren kann die Natur nicht handeln. Diese Lehre kann die wahre nicht sein; sie muß einer falschen Grundvoraussetzung unterliegen. Es handelt sich darum, diesen Grundirrthum zu finden.

Nun gründet sich diese ganze Anschauungsweise auf die Voraussetzung, daß sich die Planeten um die Erde bewegen und diese im Mittelpunkte der Welt steht. Um die Epicykeln los zu werden, lasse man die erste jener beiden Voraussetzungen fallen: die Planeten bewegen sich nicht um die Erde. Jetzt werden ihre Bahnen auf die Sonne bezogen, und die Vorstellung dieser Bahnen klärt sich auf. Aus der wahren Entfernung der Planeten, welche der dänische Astronom Tycho de Brahe (1546—1601) berechnet, läßt sich beweisen, daß die Planeten in der That die Sonne umkreisen. Das ptolemäische System hat berechnet, wie sich die Halbmesser der Epicykeln zu den Halbmessern der deferirenden Kreise verhalten; Tycho berechnet das Verhältniß der ersten zu den Halbmessern der Sonnenbahn und findet, daß sich die Halbmesser der Epicykeln zu den Halbmessern der deferirenden Kreise genau so verhalten, wie zu den Halbmessern der Sonnenbahn. In jedem Punkte seines Epicykels zeigt sich der Mercur gleich weit entfernt von der Sonne, ebenso die Venus; was von den unteren Planeten gilt, läßt sich auch von den oberen beweisen. Also gilt von allen Planeten, daß die Sonne den Mittelpunkt ihrer Epicykeln bildet, oder, was dasselbe heißt, daß der deferirende Kreis die Sonnenbahn ist. In dem ptolemäischen System sind die Mittelpunkte der Epicykeln leer; jetzt erscheint als dieser Mittelpunkt aller Planetenbahnen die Sonne. Also in Rücksicht auf die Sonne erscheinen die Planetenbahnen nicht mehr epicykloidisch, sondern kreis-

förmig; die Epicykeln lösen sich auf, die Planeten beschreiben ihre Bahn um die Sonne in der Peripherie ihrer deferirenden Kreise. Unter dieser Voraussetzung, welche die Epicykelntheorie aufhebt und damit das ptolemäische System wesentlich verändert, ist noch die Frage offen in Rücksicht des kosmischen Mittelpunkts. Es wäre möglich, daß die Sonne das Centrum der Planetenbahnen ist und sich selbst um die Erde bewegt als kosmisches Centrum. Dann würde in seiner zweiten Grundvoraussetzung das ptolemäische System gelten und mit ihm die sinnliche und kirchliche Vorstellungsweise. Diese beiden Fälle sind noch denkbar: die Planeten bewegen sich um die Sonne, die sich selbst um die Erde bewegt als den kosmischen Mittelpunkt; oder die Planeten bewegen sich um die Sonne, die zugleich den kosmischen Mittelpunkt bildet, und was als Bewegung der Sonne erscheint, ist in Wahrheit die Bewegung der Erde, die also nicht mehr ruhendes Centrum der Welt ist, sondern Planet unter Planeten. Sonne und Erde tauschen ihre Stellen und ihre Rollen im Weltall. Nach der einen Vorstellung ist die Erde, nach der andern die Sonne der kosmische Mittelpunkt: jenes ist die geocentrische, dieses die heliocentrische Hypothese; die erste vertritt Tycho de Brahe, die zweite der deutsche Astronom und Frauenburger Domherr Nikolaus Kopernikus (1473—1543). Beide unterscheiden sich von dem ptolemäischen System darin, daß sie die Sonne in den Mittelpunkt der Planetenbahnen setzen; aber das tychonische System theilt mit dem ptolemäischen die geocentrische Voraussetzung, während das kopernikanische auch diese aufhebt und darum das alte System im Principe umstürzt. Die kopernikanische Weltansicht geht der tychonischen voraus, welche daher nicht als die Vorstufe, sondern vielmehr als der Versuch auftritt, die neue Lehre mit der alten, die kopernikanische mit der ptolemäischen zu vermitteln. Kopernikus' epochemachendes Werk „über die Bewegungen der Himmelskörper" erscheint kurz vor seinem Tode (1543).

Unter dem Gesichtspunkt des Kopernikus wird die kosmographische Anschauungsweise eine sehr einfache und klare. Die sinnliche Vorstellung wird gründlich verneint, indem sie zugleich höchst einleuchtend erklärt wird. Die wirkliche Achsendrehung der Erde erklärt den scheinbaren (täglichen) Umschwung des Himmels, die wirkliche Bewegung der Erde um die Sonne erklärt die scheinbare (jährliche) *Bewegung der Sonne um die* Erde und zugleich die scheinbar

epicykloidenförmigen Bahnen der Planeten. Unter diesen Bedingungen erweitert sich die Anschauung des Weltalls in's Unermeßliche. Wenn die Erde ihren Ort im Weltraum verändert, warum erscheint diese Veränderung nicht in Rücksicht auf die Fixsterne? In den beiden Punkten der Erdbahn, die am weitesten von einander abstehen, zeigt die Erdachse nach denselben Sternen. Also eine Ortsveränderung von der Größe des Durchmessers der Erdbahn, d. h. von vierzig Millionen Meilen, erscheint in Rücksicht auf die Fixsterne als verschwindend; also müssen die Fixsterne als unendlich weit oder, nach der Vorstellung der Weltkugel zu reden, der Halbmesser der Fixsternsphäre muß als unendlich groß erscheinen. Diese Widerlegung der ptolemäischen Weltanschauung ist zugleich die größte Widerlegung der sinnlichen Vorstellungsweise und darum für alle menschliche Erkenntniß ein höchst erleuchtendes Vorbild, an dem sich die nachfolgende Philosophie oft orientirt hat. Kant verglich sein Werk gern mit dem des Kopernikus. Denn der Grundirrthum aller früheren Astronomie lag eben darin, daß sie in einer Selbsttäuschung befangen war über ihren eigenen Gesichtspunkt, den sie sich nach dem Schein der Sinne in dem ruhenden Mittelpunkte der Welt vorstellte; jetzt mußten ihr die scheinbaren Bewegungen der Weltkörper als die wirklichen, die Phänomene als reale Thatsachen vorkommen. Der Mangel der Selbstbesinnung über den eigenen Gesichtspunkt und das eigene Verhalten erzeugt die Selbsttäuschung, die unsere Vorstellungen verblendet. Es giebt in dieser Rücksicht kein Beispiel, das lehrreicher und großartiger wäre, als die Geschichte der Astronomie.

Das Werk des Kopernikus war dem Papst Paul III. gewidmet und in der Vorrede von der Hand Osianders als bloße Hypothese bezeichnet worden, während Kopernikus selbst von der Wahrheit seines Systems völlig überzeugt war. Diesem System war das tychonische mit seiner Wiederbejahung der geocentrischen Lehre entgegengetreten, und so erschien die neue astronomische Weltansicht in fraglicher Geltung und in einer wissenschaftlich bekämpften Stellung. Daher mußte die nächste Aufgabe sein, die kopernikanische Lehre durch eine Reihe neuer Beweise dergestalt zu begründen, daß ihre Wahrheit wissenschaftlich außer Frage gesetzt und das Gegengewicht der tychonischen Annahme gänzlich entkräftet wurde. Einer der größten Naturforscher aller Zeiten, in dem die italienische Renaissance das Höchste geleistet und einen Reformator

Wissenschaft erzeugt hat, führt diese Beweise: Galileo Galilei
s Pisa (1564—1642). Noch als Professor in Pisa (1587—92) re-
mirt er die Bewegungslehre durch die Entdeckung der Fall- und
urfgesetze. Dieselbe Kraft der Schwere (Centripetalkraft), welche
irdischen Körper nach dem Mittelpunkte der Erde zieht, zieht die
de nach dem der Sonne und bewirkt, verbunden mit der gleich-
tigen Kraft des Stoßes oder Wurfs (Centrifugalkraft), ihren Um-
uf. Die Einsicht in die Natur der Bewegungskräfte mußte Galilei
n der Wahrheit der heliocentrischen Lehre überzeugen, noch bevor
in Padua (1592—1610) seine großen astronomischen Entdeckungen
achte. Im Jahre 1597 erklärt er in einem Briefe an Kepler,
ß er seit vielen Jahren ein Anhänger des Kopernikus sei. Die ari-
otelische Ansicht von der Unveränderlichkeit des Himmels (Fixstern-
häre) wird hinfällig, nachdem Galilei im Bilde des Schlangen-
ägers das Erscheinen und Verschwinden eines Sterns beobachtet
at (1604). Mit Hülfe des Fernrohrs, das er nacherfindend ver-
essert und zuerst auf die Betrachtung der Himmelskörper anwendet,
nacht er im Jahr 1610 jene bewunderungswürdigen Entdeckungen,
ie alle die Wahrheit des heliocentrischen Systems und die Unwahr-
eit des geocentrischen verkünden: er entdeckt die erdartige Beschaffen-
heit des Mondes, die Trabanten des Jupiter, den Ring des Saturn,
die wechselnden Lichtgestalten (mondähnlichen Phasen) der Venus und
des Mercur, zuletzt die Sonnenflecken und deren Bewegung, woraus
er die Achsendrehung der Sonne erschließt. Sie ist das Centrum des
Planetensystems, nicht das ruhende und absolute Centrum der Welt.
Das Universum ist unermeßlich. Die geträumte Himmelsdecke stürzt
ein, wie ihr die Geister der Erkenntniß zurufen: „Schwindet ihr
unkelen Wölbungen droben!“

Galilei's teleskopische Entdeckungen sind lauter Triumphe des
opernikanischen Systems. Wenn es sich so verhielte, wie Kopernikus
hrt, so müßten, hatten die Gegner eingewendet, die unteren Planeten
ns ähnliche Lichtphasen zeigen als der Mond. Weil das Bedingte
cht ist, kann auch die Bedingung nicht stattfinden. Galilei entdeckt
e Venusphasen und macht die Gegner verstummen.

Noch sind in der kopernikanischen Lehre zulösende Probleme, zu-
richtigende Vorstellungen enthalten. Sie läßt die Planeten kreis-
rmige Bahnen um die Sonne beschreiben und hängt mit dieser
nschauung noch an der Sphärentheorie der Alten. Nun aber ist

der wirkliche, richtig beobachtete Lauf der Planeten nicht gleichförmig, sie bewegen sich bald schneller, bald langsamer, diese wechselnde Geschwindigkeit ist bedingt durch ihre Sonnennähe und Sonnenferne, also steht die Sonne nicht im Mittelpunkt ihrer Bahnen, diese letztern sind mithin nicht gleichförmige Kreise. Demnach ist die nächste Aufgabe, die gesetzmäßige Form dieser Bahnen zu finden. Die Bewegung der Planeten muß ebenfalls gesetzmäßig sein, es muß in ihr ein bestimmtes Verhältniß zwischen den Zeiten und den durchlaufenen Räumen stattfinden: dieses Verhältniß zu finden ist die zweite Aufgabe. Die Umlaufszeit der Planeten ist verschieden, sie ist um so größer, je weiter sie von der Sonne entfernt sind; die Größe ihrer Umlaufszeit ist bedingt durch die Größe ihrer Entfernungen, zwischen beiden muß ein bestimmtes Verhältniß stattfinden, welches zu entdecken die dritte Aufgabe bildet. Wenn diese Gesetze einleuchten, so ist die Weltharmonie, welche einst die Pythagoreer gesucht haben, wirklich entdeckt in ihren wahren Figuren und Zahlen Diese Aufgaben löst der deutsche Mathematiker und Astronom Johann Kepler aus Weil in Würtemberg (1571—1630), Galilei's Zeitgenosse, Bewunderer und Freund. Das erste von ihm gefundene Gesetz erklärt die Gestalt der Planetenbahnen als Ellipse, in deren einem Brennpunkte das Centrum der Sonne liegt; das zweite Gesetz bestimmt das Verhältniß der Räume und Zeiten in der Planetenbewegung: die gerade Linie vom Mittelpunkt des Planeten zum Mittelpunkt der Sonne (radius vector) beschreibt in gleichen Zeiten gleiche Flächen; das dritte Gesetz bestimmt das Verhältniß der Umlaufszeit zur Entfernung: die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich, wie die Würfel der mittleren Entfernungen. Keplers Gesetze gründen sich auf seine Beobachtungen des Planeten Mars, die er in seinem Hauptwerk „Nova astronomia“ niedergelegt hat (1609). So bleibt nur eine Aufgabe übrig, um die erste Epoche der neuen Astronomie zu vollenden. Was Kepler durch Beobachtung und Induction gefunden, die Gesetze der Planetenwelt, muß aus einem Princip, das schon Galilei erkannt hatte, hergeleitet oder deducirt werden: diese Aufgabe löst der größte Mathematiker Englands Isaak Newton (1642—1727) aus dem Princip der allgemeinen Gravitation.

Die astronomischen Entdeckungen, welche die neue Anschauung des Universums begründen, sind von Kopernikus ausgegangen, wie die transatlantischen von Columbus.

4. Erfindungen.

Mit dem Entdeckungsgeist geht der Erfindungsgeist Hand in Hand. Neue höchst wirkungsreiche Erfindungen werden gemacht, welche die großen Entdeckungen theils begleiten und unterstützen, theils durch dieselben gefordert werden und ihnen folgen. Die literarischen Entdeckungen, die das Licht des Alterthums über die Welt verbreiten, werden begleitet von der Erfindung der Buchdruckerkunst, die transatlantischen sind unmöglich ohne den Compaß, die astronomischen bedürfen und fordern in ihrem weiteren Verlauf neue Instrumente sowohl der Beobachtung als der Berechnung. Keine größere Erfindung für den beobachtenden Forschungsgeist als das Fernrohr und Mikroskop, welche beide Galilei nicht selbst erfindet, aber nachconstruirt und verbessert. Für die Berechnungen, welche die Wissenschaft braucht, sind drei Erfindungen, welche die Mathematik betreffen, von der größten Bedeutung. Es ist ein Mittel nöthig, um die großen Rechnungen zu vereinfachen und zu erleichtern: dieses Mittel bieten die Logarithmen; man bedarf eines zweiten, um geometrische Aufgaben durch Rechnung lösen zu können: die analytische Geometrie entsteht durch Descartes gleichzeitig mit den Principien der neuen Philosophie; endlich ist ein drittes erforderlich, um die Größenveränderungen dem Calcül zu unterwerfen: die höhere Analysis oder Unendlichkeitsrechnung, welche Newton und Leibniz erfinden.

II. Conflict zwischen Kirche und Wissenschaft.

Der Proceß Galilei's.

Ueberall, wo die reformatorische That die Dämme der kirchlichen Vorstellungsweise durchbricht und deren Schranken einreißt, ist der Gegensatz der alten und neuen Weltansicht zu Tage getreten, aber nirgends sind seine Züge so groß und augenscheinlich ausgeprägt, als in der Umgestaltung aller herkömmlichen Vorstellungen von Himmel und Erde, die der Geist eines neuen Archimedes wirklich aus ihren Angeln gehoben hat. Auch hat in keinem Punkte die Kirche so viele und mächtige Bundesgenossen als in der Bejahung des begrenzten und geocentrischen Weltalls, für welches die Zeugnisse der Sinne und die Autoritäten des Alterthums sprechen. Mit dem aristotelischen und ptolemäischen Weltsystem sind hier die kirchlichen Glaubens-

interessen auf das Engste verknüpft. Beide passen zusammen, wie Scene und Handlung: die Erde als Mittelpunkt der Welt, die Erscheinung Gottes auf Erden, die Kirche als civitas Dei, als Centrum der Menschheit, die Hölle unter, der Himmel über der Erde, die Verdammten im Höllenreich, die Seligen im Himmelreich jenseits der Sterne, wo die Ordnungen der himmlischen Hierarchie emporsteigen zum Throne Gottes! Dieses ganze Gebäude kirchlicher Vorstellungen wankt und stürzt in seiner greifbaren und localen Construction zusammen, sobald die Erde aufhört, das Centrum des Weltgebäudes, und der Himmel aufhört, dessen Kuppel zu sein. Es ist wahr, daß es weit tiefere, in der christlichen Religion begründete, in der Mystik bewahrte Vorstellungen von Himmel und Hölle giebt, als jene sinnlichen und localen, aber das kirchliche Machtbewußtsein des Mittelalters und der Glaube des kirchlichen Volks leben in den letzteren und sind von ihnen unabtrennbar. Hier ist darum zwischen dem kirchlichen und kopernikanischen System ein umfassender, gründlicher, nicht zu verdeckender Gegensatz, der dem Bewußtsein der Welt einleuchten muß und um so ernsthafter hervortritt, als die Begründer der neuen Weltanschauung keineswegs kirchliche und herausfordernde Freigeister sind, wie Bruno oder Vanini, sondern glaubensgehorsame Söhne der Kirche, zugleich tiefe, dem Dienste der Wissenschaft ganz ergebene Forscher, die nichts weniger als den Bestand der Kirche erschüttern, sondern blos weltkundige, räthselhafte, aus dem bisherigen Standpunkt unbegriffene Thatsachen erklären wollen und wirklich erklären. Der Proceß, den die römische Inquisition gegen das kopernikanische System in der Person Galilei's geführt hat, ist ein dauerndes und unvergeßliches Denkmal dieses Zusammenstoßes kirchlicher Satzung und wissenschaftlicher Forschung. Er fällt schon in die Anfänge der neuen Philosophie und hat auf diese selbst, wie wir sehen werden, einen verhängnißvollen Einfluß geübt.

In seiner gegen einen Jesuiten gerichteten Streitschrift über die Entdeckung und Erklärung der Sonnenflecken (1613) hatte sich Galilei zum erstenmal öffentlich für die Wahrheit der kopernikanischen Lehre ausgesprochen und dadurch den Zorn der Mönchsorden dergestalt erregt, daß er jetzt der schon aufmerksam gemachten Inquisition verdächtig erschien. Das seit siebzig Jahren verbreitete und als Hypothese geduldete kopernikanische System wurde auf Befehl Paul V. von den sachkundigen Theologen des heiligen Officiums geprüft und

verworfen; die heliocentrische Lehre sollte für vernunftwidrig und ketzerisch, die nichtgeocentrische für vernunftwidrig und irrthümlich gelten. Dieser Beschluß wurde den 24. Februar 1616 veröffentlicht. Schon am folgenden Tage erhielt der Cardinal Bellarmin die päpstliche Weisung, den in Rom anwesenden Galilei zu ermahnen, die kopernikanische Lehre aufzugeben; wenn er sich weigerte, sollte die Inquisition gegen ihn einschreiten, Galilei unterwarf sich sogleich (26. Febr.), es bedurfte daher keiner weiteren inquisitorischen Verhandlung, keines förmlichen und speciellen Verbots. Ueber diesen Verlauf der Sache und diese Art der Erledigung lassen der Auftrag des Papstes an Bellarmin vom 25. Februar, der Bericht des letzteren in der Sitzung des heiligen Officiums vom 3. März, das Galilei persönlich ausgestellte Zeugniß Bellarmin's vom 26. Mai, endlich gleichzeitige briefliche Aeußerungen Galilei's selbst nicht den mindesten Zweifel. Unter dem 5. März 1616 wurden durch einen öffentlichen, die kopernikanische Lehre betreffenden Beschluß von Seiten der Congregation des Index solche Schriften, welche die Wahrheit jener Lehre behaupteten, gänzlich verboten, andere vorläufig bis zur Berichtigung. Darunter waren solche gemeint, die nach Berichtigung gewisser Stellen die kopernikanische Ansicht nicht als Wahrheit, sondern nur als Hypothese erscheinen ließen. Unter diesen befand sich das Werk des Kopernikus selbst. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß nach jenen Verhandlungen im Frühjahr 1616, von denen Galilei berührt wurde, die Duldung der kopernikanischen Lehre als einer mathematischen Hypothese fortbestand. Einen weiteren Spielraum zu gewinnen, um das heliocentrische System als solches beweisen und vertheidigen zu dürfen, bemühte sich Galilei bei einem neuen Aufenthalte in Rom (1624) vergeblich, so günstig ihm Urban VIII. gesinnt war. Inzwischen hatte er durch eine zweite beißende Streitschrift gegen einen Jesuitenpater (1618) die Zahl seiner Feinde vermehrt, die ihn verderben wollten. Die ersehnte Gelegenheit kam. Im Jahr 1632 erschien mit päpstlicher Druckerlaubniß „Galilei's Dialog über die beiden wichtigsten Weltsysteme, das ptolemäische und kopernikanische". Schon die Form des Gesprächs hielt die Sache innerhalb der geduldeten Grenzen hypothetischer Behandlung. Es war auf dem Titel ausdrücklich gesagt, daß keine Entscheidung gegeben, sondern nur die Gründe für jede der beiden Ansichten dargelegt werden sollten. Freilich konnte nach dem Inhalt dieser Gespräche kein Urtheilsfähiger

zweifeln, auf welcher Seite das Gewicht der Gründe war. Aber eine Verurtheilung Galileis durch die Inquisition konnte nur dann stattfinden, wenn ihm persönlich jede Art, das kopernikanische System vorzutragen, förmlich untersagt gewesen wäre. Ein solches specielles Verbot existirte nicht und war nach der Lage der Dinge unmöglich. Man wußte sich zu helfen. Das Verbot, kraft dessen allein die gewünschte Verurtheilung geschehen konnte, wurde nachträglich fabricirt und das Actenstück vom 26. Febr. 1616 in diesem Sinne gefälscht. Auf diese bis in die jüngsten Zeiten unentdeckte, jetzt erwiesene Fälschung gründete sich der unerhörte Proceß, der mit Galilei's Verurtheilung endete.*) Den 22. Juni 1633 mußte der fast siebzigjährige Mann in der Dominikanerkirche Maria sopra Minerva zu Rom das kopernikanische System abschwören und verfluchen. Er blieb bis zu seinem Tod ein Gefangener, wenn auch nicht in der Haft, doch in der Hand und unter dem Auge der Inquisition. Man hat ihn weder eingekerkert noch gefoltert, und er selbst war weit entfernt, seinen Widerruf zu widerrufen. Das Wort: „Und sie bewegt sich doch!" mag Galilei gedacht haben, aber gesagt hat er es gewiß nicht. Er ließ alles über sich ergehen, um in die Freiheit seiner Gedanken und Forschungen zurückkehren zu können, die er mit Recht höher hielt, als ein solches Martyrium. Der Erde konnte die römische Kirche die Bewegung nicht verbieten, sie hat dafür die Werke des Kopernikus, Galilei und Kepler auf ihren Index gesetzt und mehr als zwei Jahrhunderte dort stehen lassen.

III. Die religiöse Reformation.

1. Der Protestantismus.

Wie gewaltig die Erschütterungen und Umbildungen sind, die auf dem Gebiet der historischen, geographischen und astronomischen Weltbetrachtung stattfinden und hier den menschlichen Horizont von seinen Schranken befreien und in's Unermeßliche erweitern, so würden sie doch für sich allein nicht hinreichen, in die geschichtliche Entwicklung der Menschheit selbst ein neues Lebensprincip einzuführen und im umfassenden Sinne des Worts eine Weltepoche zu machen. Diese

*) Galileo Galilei und die römische Curie. Nach den authentischen Quellen von Karl von Gebler (Stuttg. Cotta 1876). Ueber die Fälschung und die Geschichte ihrer Entdeckung zu vgl. S. 95—112.

reformatorischen Thaten tragen ihre Früchte in Kunst und Wissenschaft, d. h. auf solchen Höhen der menschlichen Bildung, die selbst in den empfänglichsten Zeitaltern immer nur wenigen zugänglich sind. Sie können gedeihen, ohne daß die Gesinnung und Erziehung der Menschheit in ihren Grundlagen geändert wird. Die Kirche hat die Renaissance gefördert, diese hat im Großen und Ganzen sich im Schooß der Kirche wohl befunden und würde sich mit der letzteren schon vertragen und abgefunden haben. Es ist nicht der im Bildungsgenuß befriedigte Unglaube der Aufklärung, den die Kirche zu fürchten hat, er ist ihr gegenüber ohnmächtig durch seine Zahl, sein Bedürfniß nach ungestörter Muße und seine Glaubensindifferenz. Selbst die Heroen der entdeckenden und wissenschaftlichen Reformation, Männer, wie Columbus, Kopernikus und Galilei, waren treue Söhne der Kirche, die niemals die Absicht gehegt, mit ihr zu brechen. Die gesammte Bildung der Renaissance war unvermögend, die Fundamente der kirchlichen Weltherrschaft dergestalt zu erschüttern, daß sie in Stücke gingen.

Die Kirche ruht auf religiösen Grundlagen und beherrscht in ihrer hierarchischen Verfassung das Volk; daher kann nur aus religiösen Motiven, die jene Grundlagen treffen und in das Herz des Volkes eindringen, der entscheidende Angriff und Kampf gegen die Kirche stattfinden. Um die Welt aus den Angeln zu heben, muß man den Punkt des Angriffs außerhalb derselben suchen; mit der Kirche verhält es sich anders, man muß in ihr stehen und zwar in der Tiefe des Glaubens, um die Kirchenherrschaft zu sprengen und die Grundlagen des Glaubens umzugestalten. Diese Umbildung und Erneuerung des religiösen Bewußtseins ist die Reformation im kirchlichen Sinn, ohne welche das Mittelalter trotz aller Entdeckungen fortgelebt hätte.

So wenig die Kirche zufällig und plötzlich die Form der Hierarchie und des römischen Papstthums angenommen hat, so wenig ist ihr zufällig und plötzlich die Reformation entgegengetreten. Diese ist aus der Kirche selbst hervorgegangen, in der sie allmählig gezeitigt worden; es hat nie ein kirchliches Zeitalter ohne reformatorische Bewegungen und Bedürfnisse gegeben. Immer hat die Kirche, mitten in der Verweltlichung, die der Gang der menschlichen Dinge herbeiführte, das vom christlichen Geist ihr eingeborene Bedürfniß nach Entweltlichung und Läuterung gefühlt, nur daß die Richtung, in

welcher die Reform gesucht wurde, nach Maßgabe der Zeitalter verschieden war. Um das christliche Leben aus den Netzen der Welt zu befreien und dieser zu entfremden, sind die Mönchsorden der ersten Jahrhunderte entstanden; um den kirchlichen Priesterstaat von den feudalen Banden des weltlichen Staates loszulösen, erschien Gregor VII. als Reformator der Hierarchie; in demselben Zeitpunkt, wo die römische Kirchenherrschaft ihren Gipfel erreicht hatte, sah Innocenz III. die Glaubenseinheit bedroht durch den Einbruch der Ketzer, die der Kirche schon das Evangelium entgegenhielten, und erklärte die dringende Nothwendigkeit einer Reformation der Laienwelt in Rücksicht auf den kirchlichen Glauben; als endlich die Einheit der Kirchenherrschaft im Papstthume selbst durch das Schisma zerrissen war, kamen die Concile des fünfzehnten Jahrhunderts mit der Aufgabe einer Kirchenreformation an Haupt und Gliedern. Die Aufgabe blieb ungelöst und unlösbar. Es war unmöglich, die Kirche zu reformiren durch die Restauration des Papstthums und die Unterdrückung jeder antihierarchischen Richtung. Diese Unmöglichkeit konnte nicht greller erleuchtet werden als durch die Flammen jenes Scheiterhaufens, auf dem das reformatorische Concil von Constanz Huß verbrennen ließ. Sein Feuertod hat der Reformation den Weg gewiesen von Constanz nach Wittenberg. Da sie von oben nicht durchdringen konnte, mußte sie von unten kommen, durchbrechend in Luther, als die Zeit erfüllt war, ein Jahrhundert nach Huß.

Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts stellt auf der Grundlage des Christenthums den Gegensatz der Religion gegen die Kirche. Diese Opposition, die aus religiösen Gründen das System der Kirche von Grund aus bekämpft, nennen wir in einem weiteren Sinn, als die geschichtliche Entstehung des Namens reicht, Protestantismus. In der Verneinung des römischen Katholicismus besteht sein negativer Charakter, in dem christlichen Glaubensgrunde, auf dem er ruht, der positive, ohne den er niemals eine religiöse Macht geworden wäre. Was dieser Protestantismus bejaht und zu seinem Princip macht, erhellt aus dem, was er verneint und von sich abstößt. Die Religion des Mittelalters besteht im Glauben an die Kirche als die göttliche und unerschütterliche Autorität, im Glaubensgehorsam, der glaubt, was die Kirche lehrt, und thut, was sie fordert, der, wie jeder Gehorsam, sich durch äußere Leistungen zu bewähren hat: dieser Glaube wird erfüllt durch die kirchliche Werk-

thätigkeit, die Ausübung der Cultuspflichten und frommer, der Kirche wohlgefälliger und nützlicher Handlungen. Wer im Dienste der Kirche mehr leistet als sie fordert, handelt verdienstlich. Es sind die kirchlich correcten und verdienstlichen Werke, die den Gläubigen in den Augen der Kirche und darum vor Gott gerecht machen; der kirchliche Glaubensgehorsam besteht daher in dem Glauben an die Rechtfertigung durch den Cultus und die Werke: das ist der Glaube an die Werkheiligkeit, der menschliches Thun für verdienstlich halten und darum auch die menschliche Freiheit bejahen und einräumen muß. Das äußere Werk geschieht unabhängig von der Gesinnung als „opus operatum"; es ist vom Standpunkt der Kirche aus begreiflich, daß sie ihre Herrschaft nicht von den Gesinnungen der Einzelnen abhängig macht und daher den Charakter der Frömmigkeit in den kirchlichen Gehorsam d. h. in die Werkheiligkeit setzt. Nun erhebt sich zwischen Gott und den Menschen die Sündenschuld, die nur im Wege der kirchlichen Ordnungen durch Beichte und Buße getilgt, durch kirchliche Abbüßungen und Strafen gesühnt werden kann, deren Zeitdauer nach dem Maße der menschlichen Sünden sich bis in die jenseitigen Zustände erstreckt. Es giebt der kirchlichen und frommen Werke mannigfaltige, und da die Kirche den Werth derselben entscheidet und nach ihren Interessen bemißt, so steht es bei ihr, eines für das andere zu setzen, dem äußeren Werk ein äußeres anderer Art zu substituiren, an die Stelle der Buße ein Aequivalent treten zu lassen, das ihre Zeitdauer verkürzt oder sie überhaupt ersetzt. Ein solches äußeres Werk anderer Art kann auch die Abgabe sein, welche die Kirche bereichert. Jetzt wird die Buße, die Bedingung zur Sündenvergebung, diese selbst für Geld verkauft. Ist einmal die Buße auf den Tarif des kirchlichen Handels gesetzt, so hindert nichts, die Geldbuße um des kirchlichen Nutzens willen unter die Aequivalente aufzunehmen. So entsteht der Ablaß, dem die nachträgliche dogmatische Begründung nicht fehlt, als eine nothwendige Folge aus dem Glauben an die Rechtfertigung durch die Werke. Da es im Schooße der Kirche so viele giebt, die mehr gebüßt als gesündigt haben, so darf es auch solche geben, die auf Conto der Heiligen mehr sündigen als büßen und das Deficit durch Geld decken. Schreibt man dafür den Sündern die Mehrbuße der Heiligen gut, so fehlt selbst an ihrer Buße nichts.

Das Ablaßsystem erleuchtet auf das Grellste den ungeheuern

Widerspruch zwischen Kirche und Religion. Diese fordert als Bedingung der Sündenvergebung tiefe, das Herz zerknirschende und umwandelnde Reue, jene nimmt als Aequivalent der Reue Geld! Hier erhebt sich gegen das kirchliche System die religiöse Gegenwirkung. Mit den Thesen, die Luther gegen den Ablaß an die Schloßkirche zu Wittenberg schlägt (31. October 1517), beginnt die Reformation, denn es handelt sich schon um die Sache der Religion gegen die Kirche. War es zunächst auch nur der Mißbrauch des Ablasses, den Luther in seinen Thesen angriff, — er verdammte ihn als Mittel zur Seligkeit, nicht als Ersatzmittel kirchlicher und diesseitiger Strafen — so nöthigte ihn der Ernst seiner religiösen Motive, unaufhaltsam weiter zu gehen. Denn der Ablaß ist kein zufälliger Mißbrauch, sondern folgt aus der Werkheiligkeit, wie diese aus der Glaubenshörigkeit, die gefordert ist durch die unbedingte, von der Glaubensgesinnung unabhängige Autorität der Kirche. Und was den Reformator bewegt, ist die Angst um das menschliche Seelenheil, das die römische Kirche veruntreut. Dieses Motiv treibt ihn weiter. Er verwirft bald auch die dogmatische Begründung des Ablasses, den Schatz der guten Werke, den Glauben an die Heiligen, die Beichte der einzelnen Sünden, als ob sie zählbar wären; er muß die Werkheiligkeit im Principe verneinen, darum den Grund erschüttern, auf dem sie ruht: das hierarchische Kirchensystem, den päpstlichen Primat, die Unfehlbarkeit der Concile; er muß damit enden, daß er der Kirche die Glaubensherrschaft bestreitet, darum den Glaubensgehorsam kündigt und um der Religion willen die Glaubensfreiheit erklärt. Jetzt ist die Reformation in ihrem Element, sie erscheint der katholischen Kirche gegenüber als die religiöse That des erneuerten Christenthums, dem römischen Katholicismus gegenüber als die nationale That des deutschen Volks. Diesen Standpunkt, den Luthers durchbrechende Schriften vom Abendmahl, von der Gefangenschaft der Kirche und von des christlichen Standes Besserung (1519—20) ausführen, hat sich der gewaltige Mann durch schwere Kämpfe errungen, denn das Joch, das er abschüttelte, war sein eigenes und lastete in der Tiefe seines Gewissens.

Was demnach der Protestantismus verneint, ist die Rechtfertigung durch die Werke. Keines hat eine sündentilgende Kraft, jedes, es scheine noch so heilig, kann geschehen als äußerliche, *gesinnungslose Handlung, als* bloßes „opus operatum“ und ist als

solches zur Seligkeit nichts nütze, vielmehr durch den Wahn, daß es zum Heile gereiche, verderblich. Alle kirchlichen Werke, selbst die der äußersten Weltentsagung können pünktlich erfüllt werden und der Mensch dabei doch innerlich bleiben, was er ist; sie sind daher religiös werthlos. Die religiöse That liegt in der sittlichen Wiedergeburt, in der Umwandlung der Gesinnung und des Herzens, die im Glauben besteht: im Glauben an die Rechtfertigung nicht durch die Kirche, sondern durch Christus Der positive Satz des Protestantismus heißt: „nur der Glaube macht selig." Dieser Glaube ist kein Werk, welches die menschliche Willkür machen oder verdienen kann, sondern ein Act der göttlichen Gnade, welche den Menschen ergreift und nicht von den Satzungen der Kirche abhängt, die Menschenwerk sind. So kehrt die Reformation zurück zu den Quellen des christlichen Glaubens und der christlichen Glaubenslehre, um aus diesen seinen ursprünglichen Bedingungen das Christenthum selbst wiederherzustellen; sie gründet sich den Kirchensatzungen entgegen auf die heilige Schrift als göttliche Offenbarungsurkunde, auf die apostolische Lehre, insbesondere die paulinische, die zuerst das Joch des Gesetzes und der Gesetzeswerke gebrochen und die Rechtfertigung durch den Glauben verkündet hat, auf die Lehre der Kirchenväter, insbesondere die augustinische, welche zuerst die menschliche Sündenschuld in ihrer ganzen Größe als That und Verlust der Freiheit erleuchtet und in den Mittelpunkt der christlichen Glaubenslehre gestellt hat, jene unveräußerliche, der menschlichen Natur im Innersten anhaftende Schuld, die in der Kirche verkäuflich geworden! Nicht das Geldopfer, sondern das Opfer des menschlichen Herzens und seiner Selbstsucht führt zur Seligkeit. Darin bestand das Thema jener „deutschen Theologie," die Luther aus eben diesem Grunde nächst der Bibel und Augustin auf's höchste schätzte. Jeder soll sich selbst, sein eigenes sündhaftes Herz opfern: darin besteht das allgemeine Priesterthum des christlichen Volks im Gegensatz zu dem Weihepriesterthum der Kirche und dem Opferpriesterthum des Sacraments. Daher der Gegensatz der Reformation gegen die Hierarchie und deren Verherrlichung im Cultus, insbesondere im Cultus des Abendmahls; daher muß die Umbildung der Lehre von den Sacramenten, vor allen der Abendmahlslehre, die Läuterung und Vereinfachung des Cultus ein Hauptobjectder Reformation, eine ihrer wesentlichen Aufgaben, sogar ihr Ausgangspunkt sein, *wo sie am einfachsten und greifbarsten* vor sich geht. Das Abend-

mahl ist der Gipfel des Cultus, der Cultus ist die eigentliche Heimath der Volksreligion, daher die Cultusreform die unmittelbarste und wirksamste Umgestaltung des religiösen Volkslebens.

Wir haben die Grundzüge vor uns, die der christliche Protestantismus bejaht, in denen die großen Reformatoren Luther, Zwingli, Calvin einverstanden waren: es ist der Schriftglaube, der Paulinismus, der Augustinismus, die Läuterung des Cultus, die Umbildung der Abendmahlslehre. Innerhalb der augustinischen Lehre macht die Prädestination, innerhalb der Abendmahlslehre die Frage nach der realen Gegenwart Christi die trennende Differenz. Die Lehre von der göttlichen Prädestination und Gnadenwahl in ihrer ganzen Härte und Folgerichtigkeit, die selbst Augustin nicht gewagt hatte, begründet Calvin, die Abendmahlslehre in der symbolischen, jeder Art der Transsubstantiation, der magischen wie mystischen, völlig entgegengesetzten Fassung bringt Zwingli zur Geltung. Trotz der Kämpfe, welche die Vereinigung gegen den gemeinsamen Feind dringend geboten, hat das Zeitalter der Reformation jene Differenzen nicht auszugleichen und die Spaltung des Protestantismus in das lutherische und reformirte Bekenntniß nicht zu hindern vermocht.

Die Renaissance geht der Reformation voraus und mit ihr zusammen. Die Erneuerung der Alterthumswissenschaft, der Philologie, der griechischen und hebräischen Sprachstudien führte nothwendig zu neuen und helleren Ansichten über den Ursprung des Christenthums, zu einem neuen und besseren Verständniß der biblischen Urkunden und damit zu Einsichten, deren die kirchliche Reformation auf dem Wege ihrer Geschichts- und Schriftforschung bedurfte. Sie verdankt ihre wissenschaftliche Ausrüstung der Renaissance. Als die deutsche Reformation im Aufgange und die deutsche Renaissance, die von Italien herkam, gleichzeitig in voller Blüthe stand, gab es einen Moment, wo sich beide gegenseitig ergriffen, im vollen Bewußtsein ihres gemeinsamen Ursprungs und ihrer gemeinsamen nationalen Erhebung. Das Gefühl des neuen Zeitalters durchdrang allgewaltig die Geister. Mit der Wiedergeburt des Alterthums wollte die des Christenthums, mit beiden die Wiedergeburt des deutschen Volkes und Reiches Hand in Hand gehen; die wissenschaftliche und religiöse Reformation wollte auch eine nationale und politische sein. Diese Idee fand in Ulrich von Hutten ihren Träger und in seinen letzten Schriften (1519—23) *ihren mächtigen Ausdruck.* Aber die politische Reform mußte scheitern

da durch die religiöse das deutsche Reich tiefer als je gespalten wurde. Auch die Wege der Renaissance und Reformation kamen in Widerstreit. Mit der Aristokratie der Geister, die im ruhigen Genuß der hohen Bildung des Alterthums leben und leuchten wollten, vertrug sich nicht der revolutionäre Sturm der Völker, den die Reformation entfesselt hatte; mit den wiederaufgelebten Ideen der alten Philosophie, welche die menschliche Geistesfreiheit bejahen, vertrug sich nicht der erneuerte Augustinismus der lutherischen Lehre von der völligen Unfreiheit des Menschen: dieser Gegensatz zwischen Renaissance nud Reformation verkörpert sich mit typischer Vollendung in dem Streit zwischen Erasmus und Luther. Indessen war die Macht des Zeitalters mit dem religiösen Gedanken und führte auch die Geister der Renaissance in seinen Dienst. Von dieser Seite kam Zwingli mit seiner einfachen und natürlichen Auffassung des Abendmahls, die Luther mit dem charakteristischen Worte verwarf: „wir haben einen anderen Geist als ihr!" Aber auch unter den deutschen Reformatoren gab es einen, der beide Richtungen vereinigte: Melanchthon, der seinen Bildungsgang durch die Renaissance genommen und in den Dienst der deuschen Reformation trat, ein Mann aus Reuchlins Verwandtschaft und Schule, Luthers Amtsgenosse, nächster Freund und Gehülfe. In ihm war die religiöse und liberale Gesinnung der Renaissance verkörpert, welche Gegensätze zu ertragen vermochte, die Luther nicht ertrug, und zu gewissen Ausgleichungen zwischen Katholicismus und Protestantismus, zwischen der lutherischen und reformirten Richtung geneigt war. Dieses vermittelnde und friedliche Element stieß das Lutherthum von sich. Nachdem es erst in der Augsburgischen Confession (1530) sich dogmatisch fixirt, dann nach dem Religionsfrieden von Augsburg (1555) immer enger und starrer ausgebildet, zuletzt in der Concordienformel (1577) jede Eintracht mit den Reformirten ausgeschlossen und die Geltung Melanchthons vertilgt hatte, zerfiel auch der deutsche Protestantismus in das lutherische und deutsch-reformirte Bekenntniß, und jene kirchenpolitische Spaltung Deutschlands, die dem dreißigjährigen Kriege entgegenging, war vollendet.

Die Reformation hat die politische Zerklüftung Deutschlands nicht verschuldet, wohl aber vermehrt und gefördert. Diese Schuld war eine so nothwendige und unvermeidliche Folge, daß sie vorwurfsfrei ist. Ohne das zerklüftete und decentralisirte römische Reich deutscher Nation wäre die Reformation so wenig möglich gewesen, als die

alvin (1541—1564). Im Laufe des sechszehnten
rbreitete sich von hier aus die Reformation über
ı eine weltgeschichtliche Macht. Die skandinavisch
gestalteten sich nach lutherischem Vorbilde (152
und die Niederlande nach reformirtem (calvinist
Knox (1556—73), diese errangen sich die religi
reiheit im Kampf gegen Spanien (1566—1609), i
ın die Stelle der römischen Kirche die bischöfliche
:skirche (1534—71); in Italien gährte die Refor
:en Erscheinungen, in Spanien wurde die Gährung
ch erzeugte sie die religiösen Bürgerkriege.

2. Die Gegenreformation und der Jesuitismus.

die Reformation ist in dem abendländischen Christ
ţ zwischen Katholicismus und Protestantismus e
rincipien gegründet, die jede Vermittlung ausscl
antismus verneint das kirchliche Autoritätsprinc
ıf die religiöse Gesinnung und Ueberzeugung der
:rch ihre Uebereinstimmung Gemeinden bilden, abe
gte Unterwerfung zulassen, auf der allein die Mac
t. Daher die Einigkeit des Protestantismus in ne
ı seine Spaltung in positiver, welche letztere der
e gegenüber als Ohnmacht erscheint. Es lag de

Aber mit der bloßen Verdammung war dem katholischen Princip nicht genug geschehen, die Geltung des letzteren forderte die Vernichtung des Protestantismus, die Rückeroberung der abgefallenen Völker, die Wiederherstellung der mittelalterlichen Weltkirche. Zur Lösung dieser Aufgabe bedurfte es einer neuen Ausrüstung und Organisirung kirchlicher Kräfte, die in erster Reihe den Kampf mit der Reformation und ihrem Zeitalter übernehmen sollten, es bedurfte eines neuen, nur diesem Zwecke gewidmeten kirchlichen Ordens, den der Spanier Ignaz von Loyola (1491—1556) in der „Gesellschaft" oder, wie der charakteristische und kriegslustige Ausdruck hieß, „Compagnie Jesu" gründete (1534), und der die erste päpstliche Bestätigung 1540 erhielt. Wenn man die religiösen Zwecke der römischen Kirche ihren politischen d. h. der Erhaltung und Vermehrung ihrer Weltmacht völlig gleichsetzt, so ist der Jesuitismus mit dem römischen Katholicismus identisch und der Träger des ultramontanen Systems. Zwei Richtungen, ihrer Anlage nach so grundverschieden, daß man sie in der Vorstellung nie combiniren würde, vereinigen sich in dem Ordensgeist der Jesuiten: die opferwilligste Schwärmerei für ein Ideal der Vergangenheit, die Wiederherstellung der mittelalterlichen Kirche nach dem Zeitalter der Renaissance und Reformation, und die raffinirteste, mit allen Fragen der Gegenwart, mit jeder Veränderung der Zeitlage vertrauteste Politik, kundig aller Mittel, welche die Macht fördern, geschickt und entschlossen in ihrer Anwendung, systematisch in ihrer Verknüpfung! Wer würde glauben, daß die Schwärmerei eines Don Quixote und die Politik eines Machiavelli jemals in der Richtung auf dasselbe Ziel sich vereinigen könnten? Sie sind vereinigt im Orden der Jesuiten. Der Geist des kirchenfeindlichen Machiavelli ist nirgends mächtiger, wirksamer furchtbarer aufgetreten als hier, wo es sich allein um das Interesse und die Macht der Kirche handelt. Jesuitismus ist kirchlicher Machiavellismus. Und es hat vielleicht nie einen Menschen gegegeben, der dem Don Quixote so ähnlich war, als sein Landsmann Ignaz von Loyola, der Stifter der Jesuiten, der sich zuerst von den Ritterromanen zu den Heiligenlegenden, von Amadis zu Franziskus bekehrte und dann vor dem Marienbilde auf dem Montserrat seine nächtliche Waffenwache hielt, wie der Junker von La Mancha in jener Dorfschänke, die er für ein Ritterschloß ansah. Ohne den Grundzug einer von den Heiligenbildern des Mittelalters hingerissenen Schwär-

merei wäre die Idee des Jesuitenordens nie entstanden. Bevor Ignaz von Loyola ein Soldat Jesu wurde, hatte er sich gelobt, ein Ritter der Maria zu werden; es war in demselben Jahre, wo Luther auf dem Reichstag in Worms erschien. Gleichzeitig mit dem Protestantismus entwickelt sich die neue Ordensidee und gewinnt diesem, als dem zu bekämpfenden Feinde, gegenüber die feste und organisirte Form der Compagnie Jesu.

Die Kirche ist in Gefahr, aus der sie nur durch die unbedingte Geltung der kirchlichen Centralgewalt, die beständige päpstliche Dictatur gerettet und in ihrer alten Macht wiederhergestellt werden kann. Daher ist die unbedingte und blinde Unterwerfung unter den Willen des Papstes, diese besondere Art des Gehorsams, die der militärischen Subordination gleichkommt, das eigentliche Ordensgelübde der Jesuiten, das in Verbindung mit den drei üblichen Gelübden der Keuschheit, Armuth und Obedienz den specifischen Charakter dieser neuen Mönche ausmacht. Die Welt, die sie bekämpfen und besiegen sollen, ist nicht durch die Flucht in's Kloster zu überwinden, sondern nur durch das einflußreichste, an allen menschlichen Interessen betheiligte Leben mitten im Getriebe der Welt. In dem Orden der Jesuiten sind zwei Lebensrichtungen vereinigt, die sonst stets geschieden waren: der Mönch und der Weltmann, jener in der starrsten, dieser in der geschmeidigsten Form; diese Vereinigung, die in der Geschichte der Mönchsorden eine ganz neue Stufe bezeichnet, gilt dem ausschließenden Dienst der römisch-monarchischen Kirche, die gegen die Ungläubigen, vor allen gegen die Protestanten, die Jünger Loyolas aussendet mit der Weisung: „gehet hin in alle Welt!" Wie einst die judenchristliche Legende dem verhaßten Apostel, der das Christenthum unter die Heiden trug, ihren Petrus auf Schritt und Tritt nachfolgen ließ, um das Werk desselben zu zerstören, so sind jetzt diese neuen Petriner wirklich berufen, die verhaßte Reformation, diesen neuen Paulinismus, überall zu verfolgen und zu unterminiren. Ihre weltmännische Thätigkeit im Dienst kirchenpolitischer Zwecke ist wichtiger als die zeit- und kraftraubenden Exercitien der gewöhnlichen Mönche, daher die Jesuiten nicht an die ascetische und ceremonielle Erfüllung solcher Pflichten gebunden sind, die das unbeschäftigte Mönchsleben reguliren.

Dem unbedingten, jedes päpstlichen Winks gewärtigen Gehorsam, *der den besonderen Ordens*zweck und das Gelübde der eigentlichen

Profeſſen (professi quatuor votorum) ausmacht, entſpricht in der inneren Verfaſſung des Ordens die ſtrengſte Subordination und Abſtufung, die von den Novizen zu den Scholaſtikern, zu den weltlichen und geiſtlichen Coadjutoren, zu den Profeſſen der drei Gelübde, zu denen des vierten, welche letzteren die eigentlichen Miſſionäre ſind, emporſteigt und ihre Spitze in dem General findet, der die in Collegien, Provinzen und Ländergebiete eingetheilte Ordenswelt regiert. Ein Zweck bewegt alle Glieder und erzeugt jenen gleichförmigen und geſchulten Ordenstypus, der in der äußeren Erſcheinung und Haltung, in dem Spiel der Gebehrden und Mienen den Ausdruck gemeſſener, kluger Zurückhaltung und gewinnender Selbſtbeherrſchung zeigt. Die Wege, die der Orden zu gehen hatte, geboten die Schlangenklugheit, welche in dieſem Fall ſich nicht mit der Taubeneinfalt verbinden ließ. Die Bekehrung heidniſcher Völker, welche ſchon die erſten Jeſuiten in Indien, China und Braſilien unternahmen, bildete den auswärtigen Theil ihrer Miſſion; die Aufgabe der inneren war die Beherrſchung der chriſtlichen Völker. Die Wege zu dieſem Ziel haben die Jeſuiten durch die drei erfolgreichſten Mittel, den Cultus, die Erziehung und die Lenkung der Staaten, geſucht und zu finden gewußt. Da der impoſante, prachtvolle, ſinnliche Cultus der volksthümlichſte iſt, ſo haben ſie alles gethan, den Cultus in dieſer Weiſe zu vermehren und zu bereichern. Auch ihre Kunſt trägt ganz den Charakter reicher, überladener, geſchmackloſer Pracht, wie ſie dem Volke gefällt. Es lag in ihrem Intereſſe, das Cultusdogma zu begünſtigen, den Mariencultus zu ſteigern und in der Lehre von der unbefleckten Empfängniß mit den Franziskanern gemeinſame Sache zu machen. War doch das Marienritterthum das erſte Ideal ihres Stifters! Daß die Lehre von der unwiderſprechlichen Autorität oder Unfehlbarkeit des Papſtes als ein förmliches Ordensdogma gepflegt wurde, folgte unmittelbar aus den Principien der Jeſuiten. Sie haben ihr pädagogiſches Syſtem auf die kirchlichen Zwecke angelegt und berechnet, für die Bildung des Volks, der Weltleute, der Gelehrten, der Theologen und Geiſtlichen eingerichtet und den Bedürfniſſen der Zeit dergeſtalt anzupaſſen gewußt, daß ihre Schulen ſelbſt bei Gegnern für Muſteranſtalten der Erziehung galten. Durch die Macht über das Volk gewinnen ſie die über den Staat. Denn die Staatsgewalt gründet ſich auf das Volk, wie die Kirchengewalt *auf Gott; die kirchliche Monarchie* (Papſtthum) iſt ein Ausfluß gött-

licher Machtvollkommenheit und darum unerschütterlich, wogegen die weltliche (Fürstenthum) sich auf die Volkssouveränetät gründet und darum nur so lange zu Recht besteht, als sie dem Volkswohl dient, welches letztere unabtrennbar ist von dem kirchlichen Heil. Da die Kirche zur Zeit den Staat nicht direct beherrschen kann, so muß sie ihn indirect beherrschen durch das Volk, das in kirchlichen Dingen absolut abhängig und in politischen machtvollkommen ist. Daher werden die Jesuiten die ersten Verkündiger der Volkssouveränetät, kraft deren die Fürsten entthront werden können und, wenn sie durch Abfall von der Kirche oder dem Gehorsam gegen dieselbe das Wohl des Volks veruntreuen, entthront werden müssen. Ein solcher Abfall oder Ungehorsam macht den Fürsten zum Tyrannen; dieselben Jesuiten, die an katholischen und kirchlich correcten Höfen die aristokratischen Prinzenerzieher und Beichtväter sind, erscheinen abgefallenen oder kirchlich verdächtigen Fürsten gegenüber als Revolutionäre, die den „Tyrannenmord" lehren, verherrlichen, ausüben lassen. So preist der Jesuit Mariana in seinem Werk über das Königthum (1598) den Mörder Heinrichs III. Wenn der Fürst von der Kirche abfällt d. h. Tyrann wird, so hat das Volk nicht blos das Recht, sondern die Pflicht, von seinem Fürsten abzufallen.

Es ist nicht genug, daß die Jesuiten durch die Macht ihres Einflusses auf Cultus, Erziehung und Staat den Protestantismus bedrängen, sie müssen ihren Hebel noch tiefer einsetzen und die religiöse Grundanschauung der gesammten Reformation zu entwurzeln suchen. Die Lehre von der Rechtfertigung durch Glaube und Gnade gründet sich auf das Gewicht der menschlichen Sündenschuld, auf jene augustinische Lehre von der Erbsünde, die den Menschen unfrei und zum Knecht seiner Selbstsucht gemacht hat. Diesen Cardinalpunkt des protestantischen Glaubens fortzuschaffen und im menschlichen Bewußtsein völlig zu verdunkeln, ist das eigentliche Ziel der jesuitischen Moral, die nur dann richtig erkannt wird, wenn man sie in dieser Richtung entstehen sieht und verfolgt. Je ernster der Protestantismus das Gewicht der Sünde nimmt und als den Grund der Gewissensangst empfindet — hier war die Quelle, woraus die Reformation entsprang — um so weniger Aufhebens machen die Jesuiten von der Sache. Die protestantische Glaubens- und Gnadenlehre ist *in ihren* Augen viel Lärm um Nichts! Man hat die Sünde bei *weitem zu mystisch und tragisch* aufgefaßt; wird sie einfach und ver-

ständig betrachtet, so hat es mit derselben so viel nicht auf sich, sie besteht nicht in einer mystischen Gattungsschuld, die einmal für immer alles verdorben hat, sondern in einzelnen Handlungen, deren jede nach ihren Umständen und Absichten erwogen und beurtheilt sein will. So wird die Sünde casuistisch genommen und ihr Gewicht schon dadurch außerordentlich verkleinert. Die compacte Masse der Schuld, die den Menschen zu Boden drückt, wird gleichsam pulverisirt und zerrieben. Die Jesuiten sind in der Sittenlehre die ausgemachtesten Individualisten. Ihr ganzes Moralsystem geht darauf aus, die Sünde klein zu kriegen, indem sie den Sündenfall auflösen in einzelne Fälle: daher ihre Casuistik, die überall Collisionen zu finden und die Gewissensscrupel in Gewissensprobleme zu verwandeln weiß, deren Lösung erst entscheidet, ob der Mensch gesündigt hat oder nicht. Wenn das Gewissen anfängt zu grübeln, so hört es auf zu richten. Dieses Richteramt zu entkräften, tritt der Scharfsinn der casuistischen Moral, womit die Jesuiten Staat machen, in's Mittel. Bei jeder einzelnen Handlung muß vor allem die Absicht geprüft werden. Wer wird eine Absicht verwerfen, die durch einen guten Zweck oder die Meinung einer bewährten Autorität motivirt war oder sein konnte? Wenn die Beweggründe einer Handlung auf solche Art sich probabel machen und in Entschuldigungs- oder Billigungsgründe verwandeln lassen, so ist ein guter Theil der Rechtfertigung geschehen: daher die Bedeutung des Probabilismus in der Jesuitenmoral. Der Probabilismus ist die Kunst, aus dem Gewissen eine Wahrscheinlichkeitsrechnung zu machen und zwar eine solche, welche die Wahrscheinlichkeit der sündhaften Motive vermindert. Nun ist jede Absicht ihrem Wesen nach innerlich, es muß daher wohl unterschieden werden zwischen dem ausgesprochenen und wahren Vorsatz, von welchem letzteren allein die Sündhaftigkeit der Handlung abhängt. In Folge geheimen Vorbehalts (der sogenannten Reservation oder Restriction) kann eine Handlung zwar dem gegebenen Wort widerstreiten, aber der wahren Absicht conform und dadurch gerechtfertigt sein. Die Reservation ist die Kunst, die bösen Motive von der Handlung oder, richtiger gesagt, von dem Urtheil über dieselbe auszuschließen. Je größer die Sünde ist, um so unwahrscheinlicher ist die Annahme, daß die volle Klarheit der Erkenntniß und der Absicht des Sündigens in der Handlung gegenwärtig war; *daher wird, je* größer die Sünde, um so geringer *ihre Wahrscheinlichkeit, so daß am* Ende die Todsünden die unwahr-

scheinlichsten sind und so gut als unmöglich. Auf diese Art bringt der Mensch seine Absichten völlig unter seine Willkür, er kann dieselben durch Probabilitätsgründe und Reservationen ganz nach seiner Bequemlichkeit lenken oder lenken lassen; es ist ebenso leicht, mit Hülfe einer solchen Moral die Sünden los zu werden, als es ihr gegenüber schwierig erscheint, überhaupt noch zu sündigen. Die Freiheit nicht zu sündigen, die nach Augustin und den Reformatoren der Mensch von sich aus völlig verloren hat, giebt ihm die Jesuitenmoral in vollstem Maße zurück und treibt den kirchlichen Pelagianismus in der Lehre von der natürlichen Freiheit des Menschen auf die Spitze.

Ueber den sittlichen Werth der menschlichen Handlungen entscheidet demgemäß nicht, wie es den Anschein hat, die wirkliche Gesinnung und Absicht, sondern das Urtheil über diese; aber das sittliche Richteramt ist nur bei der Kirche, und die ganze Jesuitenmoral gilt und will gelten als ein antireformatorisches Werkzeug und Machtmittel in deren Hand. Die Reformatoren haben dem Sünder die Kirche mit ihrer Werktheiligkeit unheimlich und unerträglich gemacht, der Jesuitismus macht sie ihm so heimlich und bequem, wie nie zuvor. Nachdem die Sünden in verzeihliche Schwächen verwandelt worden, bleibt die Verzeihung selbst übrig, die durch die Kirche allein nach Erfüllung der sacramentalen Pflichten ertheilt werden kann, sonst bleibt die Sünde unverziehen und verdammt. Je häufiger gesündigt wird, um so häufiger muß gebeichtet werden, und es versteht sich von selbst, daß es im jesuitischen Beichtstuhl mit der Absolution von der Sünde ebenso leicht genommen wird, als mit dieser selbst. Die Vergebung ist bedingt blos durch den kirchlichen Gehorsam, durch die genaue Erfüllung der kirchlichen Pflichten, durch die kirchliche Correctheit, in welcher allein die Frömmigkeit besteht. Wer die Kirche zur Mutter hat, nur der hat Gott zum Vater. Es macht dem lieben Gott ganz besondere Freude, den guten Kindern zu verzeihen, die der Mutter zu Gefallen leben und sich die Zufriedenheit ihrer Erzieher (der Väter Jesu) erwerben. So einfach und natürlich ist die göttliche Gnade, aus der die Reformatoren eine so nebulose Lehre gemacht haben! Erst jetzt, nachdem der Probabilitätsmoral diese unendliche Erleichterung der Sündenschuld und Sündenvergebung gelungen ist, läßt sich, wie der Jesuit Escobar sagte, verstehen, was jene Worte Jesu bedeuten: „mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht!“

Die Menschen sind immer geneigt, ihre Sünden leicht zu nehmen
d zu entschuldigen, darum ist die Sittenlehre der Jesuiten nach
n Sinne der Welt, sie ist die Rechtfertigung des Menschen, wie er
ht und steht, die Selbstbeschönigung des natürlichen Menschen, in
nst und System verwandelt, eine nach dem Geschmacke der Welt=
st eingerichtete Moral, dem Geiste der Renaissance und Aufklärung
enbar verwandter, als die mystische Lehre Luthers und die düstere
lvins. Die Sittenlehre der Jesuiten steht zu der gewohnten Hand=
ngsweise der Menschen in demselben Verhältniß, als die Staats=
re Machiavellis zu der Praxis der Politik. Statt sich über beide
gendhaft zu entsetzen, sollten sich die Weltleute vielmehr wundern,
ß sie diese Prosa zeitlebens gesprochen haben. „Gut scheinen ist
ser als gut sein", sagte Machiavelli, weil er wußte, wie wenig
rkliche Herzensgüte in politischen Dingen ausrichtet. Ebenso muß
r Jesuitenmoral heilig scheinen für besser gelten als heilig sein,
nn die Heiligung kann nur aus einer Willensumwandlung und
em Zwiespalte in uns selbst hervorgehen, der den Autoritäts=
auben immer beunruhigt und den kirchlichen Gehorsam gefährdet.
ort gilt die Macht des Staates, hier die der Kirche als der allei=
ge Zweck, dem sich die Sittenlehre als Mittel zu fügen und an=
passen hat. Daß die Jesuiten diese Anpassung in der geschmei=
igsten Form zu Stande gebracht und den Menschen gezeigt haben,
e sie sündhaft bleiben und kirchlich sein können: darin besteht zum
ößten Theil die Gewalt, die sie auf die Gesellschaft eines sitten=
en Zeitalters, insbesondere auf die Höfe geübt haben, an deren
itze Ludwig XIV. stand, der es in vollstem Maße zu würdigen
ußte, sündigen zu können, ohne der Frömmigkeit Abbruch zu thun.

3. Der Jansenismus.

Jener Gegensatz gegen die Reformation, den die Jesuiten ver=
tpern, trifft zugleich den Augustinismus und in ihm eine Grund=
ge der katholischen Kirche. Es entsteht die Frage, ob die Kirche
ese Grundlage wirklich zerstören und von sich abthun oder nicht
elmehr bewahren, wiederherstellen und auf derselben sich erneuen
l? Der Abfall von der Kirche ist die Gefahr, welche dem Katho=
ismus der protestantische Glaube bereitet; der Abfall der Kirche
m Augustinismus *ist die Gefahr, die mit* dem Orden der Je=
iten entstanden. Beide Uebel sollen durch einen erneuerten Augu=

[illegible] der Theologie in Löwen, dessen großes
in demselben Jahre erscheint, in dem die Jesuiten
st ihres Ordens feiern (1640).

Gefühl, daß die katholische Kirche einer religiösen
terung bedarf, hat vor der Reformation bestande
lben durch das tridentinische Concil und den Je
völlig erstickt worden; es hat in einzelnen Kreis
namentlich in Frankreich den Geist beschaulicher
r Frömmigkeit, den Ernst der Buße, die religiöse u
Erfüllung der kirchlichen Heilsordnung und Cultu
gewedt und dafür gesorgt, daß der Katholicism
in den Jesuitismus aufging. Dieser Richtung
Lehre von der sündhaften Menschennatur und Jan
es Augustinismus. Die Empfänglichkeit dafür hat
men ländlichen Frauenkloster, Port royal des C
eformirenden Leitung einer strengen und frommen
rnauld (seit 1607) vorbereitet, in dem neuen zu
Filialkloster, Port royal de Paris (1625), fort
dem Einflusse eines Mannes, der Jansens nächste
genosse war (Du Berger, Abt von St. Cyran), d
htung angenommen. In dem Asyle des ländlichen
in gleicher religiöser Lebensrichtung und anach
Reihe bedeutender Männer zusammen, darunter
und theologische Größen, welche die Mauthnisi-

Sätze Janſens als ketzeriſch verdammt, von denen man nicht anerkennt, daß es janſeniſtiſche Sätze ſind; nachdem eine zweite Bulle (1654) auch dieſen Punkt feſtgeſtellt hat, beſtreitet Arnauld dem Papſt zwar nicht das Recht, über Glaubensſätze zu richten, wohl aber die Macht, ungeſchehene Thatſachen für geſchehene zu erklären (1655). Ob gewiſſe Sätze häretiſch ſeien, möge der Papſt aburtheilen; ob dieſe Sätze im Werke Janſens ſtehen, ſei eine Frage, welche Thatſachen betrifft (question du fait) und durch keinen Machtſpruch, ſondern hiſtoriſch zu entſcheiden ſei. Eine ſolche Beſchränkung der päpſtlichen Autorität iſt die Verneinung ihrer Unfehlbarkeit, die das Ordensdogma der Jeſuiten ausmacht. Die Doctoren der Sorbonne verdammten Arnauld mit einer Mehrzahl von Stimmen, die zum dritten Theil aus Mönchen beſtand. „Die Gegner", ſagte Pascal, „haben mehr Mönche als Gründe"!

Schon zehn Jahre früher, bevor die erſte Bulle die Sätze Janſens traf, hatte Arnauld den Kampf gegen den Jeſuitismus aufgenommen, auf deſſen Seite der König und die Hofbiſchöfe ſtanden. Wir kennen den Zuſammenhang zwiſchen der caſuiſtiſchen Moral der Jeſuiten und ihrer Hinweiſung auf die kirchlichen Obſervanzen, die häufige Uebung der Beichte und Communion, wobei von der Innerlichkeit der Reue und dem Ernſte der Buße völlig abgeſehen wurde. In ſeiner Schrift „von der häufigen Communion" zeigt Arnauld die taube Frucht der Jeſuitenmoral, in einer zweiten greift er „die theologiſche Sittenlehre der Jeſuiten" ſelbſt an (1643). Dieſem Orden zu Liebe iſt die päpſtliche Unfehlbarkeit gegen die hiſtoriſche Wahrheit zur Verurtheilung des Janſenismus eingeſetzt und das päpſtliche Anſehen, ſei es durch eigenen Irrthum oder durch Betrug, zur Sanction der Unwahrheit gemißbraucht und herabgewürdigt worden. Es iſt an der Zeit, den Jeſuitismus in ſeinem ganzen Getriebe bis in ſeine innerſten Beweggründe hinein zu erleuchten und aller Welt als ein Syſtem der Fälſchung zu enthüllen, welches den Irrthum zur Wahrheit und die Sünde zur Gerechtigkeit macht. Dies geſchieht in einer Reihe von Briefen, die Arnaulds Angriffen gegen die päpſtliche Unfehlbarkeit folgen und unter dem Namen „Louis Montalte" an einen Freund in der Provinz gerichtet ſind: Pascals Provinzialbriefe (Lettres provinciales, 1656—57), unter den *wenigen Meiſterwerken der polemiſchen* Literatur eines der *größten und erfolgreichſten durch die Bedeutung* der Sache, die Ge

walt der Beweise und die Vollkommenheit der Darstellung, die alle siegreichen Mittel der Sprache, auch die zündende Kraft des Witzes, ins Feld führte. Pascal ist unter den Männern von Port royal der geistesmächtigste und glaubensmuthigste gewesen, er hat das Wesen des Jesuitismus, wie keiner vor und nach ihm, entschleiert und die päpstliche Unfehlbarkeit ohne die Reservationen, die er an den Jansenisten zweideutig und selbst jesuitisch fand, verneint. Es ist unmöglich, durch einen kirchlichen Machtspruch die Natur der Dinge zu ändern; die Decrete gegen Galilei beweisen so wenig, daß die Erde ruht, als die Decrete gegen die Antipoden bewiesen haben, daß es keine giebt. Wenn die Päpste überhaupt irren, sind sie auch in Glaubensfragen nicht unfehlbar. Mit dieser offenen und ausgesprochenen Ansicht steht Pascal auf dem Wege, der aus dem Katholicismus hinüberführt in den Protestantismus; er hatte die Halbheit erkannt, in welcher der Jansenismus stecken blieb und erschlaffte, da er die römische Kirchengewalt nicht mehr anzuerkennen vermochte und doch nicht zu verwerfen wagte. An dieser Unentschiedenheit ist er zu Grunde gegangen. Das alte Port royal wurde zerstört, die Bulle Unigenitus (1713), von den Jesuiten herbeigeführt, verurtheilte Quesnel's neues Testament, unbekümmert, ob auch augustinische und biblische Sätze mit unter das Anathem fielen, und machte im Bunde mit der Staatsgewalt dem französischen Jansenismus ein Ende (1730).

Katholicismus und Protestantismus sind weltgeschichtliche Gegensätze, die innerhalb des Christenthums die Principien des religiösen Lebens umfassen und erschöpfen, darum keine Vermischung, keinen Compromiß, kein Dasein des einen im andern, auch keine Zwischenformen gestatten. Was sich zwischen beide stellt, ist immer nur die Abart eines von beiden und für sich genommen eine ohnmächtige Zwitterbildung. Autoritätsglauben und Glaubensfreiheit (ich nehme die letztere nicht als leere Phrase, sondern als die Forderung, die Luther erhob) stehen in einem religiösen Principienkampf, der die Reformation zum Abfall und die Kirche zu den tridentinischen Beschlüssen geführt hat. Daß der Protestantismus im Katholicismus nicht fortkommen, daß keine ihm verwandte Gesinnung in der Kirche und unter dem Autoritätsglauben leben kann, hat der Jansenismus an sich erfahren nnd der Welt noch einmal nachträglich bewiesen. Der französische Jansenismus des siebzehnten Jahrhunderts kann

gleichsam zur Probe dienen, daß die deutsche Reformation des sechszehnten, als sie den Abfall erklärte, richtig gerechnet hatte.

Katholicismus und Protestantismus sind in der christlichen Welt zugleich die religiösen Entwicklungs- und Erziehungsstufen der Völker; jener ist noch lange nicht ausgelebt, dieser noch lange nicht zu seiner vollen Entwicklung gediehen.

Siebentes Capitel.

Der Entwicklungsgang der neuen Philosophie.

Die religiöse Reformation ist eine durchgängige Befreiung und Erneuerung des geistigen Lebens von unbegrenzter Tragweite. Schon dadurch, daß die kirchliche Gebundenheit des Gewissens gelöst, der Glaubensgehorsam und die Werkheiligkeit verworfen wird, treten alle jene Gewichte außer Wirksamkeit und Kraft, die im Interesse des menschlichen Heils die menschliche Arbeit unterdrückt und verkümmert haben. Wenn die Erfüllung kirchlicher Werke die Seligkeit nicht fördert, so kann ihre Unterlassung sie auch nicht hindern; wenn die Askese, der Cölibat, die freiwillige Armuth, der unbedingte Gehorsam, die Abwendung von dem bürgerlichen und politischen Leben die religiöse Vollkommenheit nicht machen, wie diese überhaupt sich nicht machen läßt, so kann auch die natürliche und harmlose Lebensfreude, die Gründung der Ehe und Familie, die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten und Aufgaben, die Theilnahme am Staat und an den Geschäften der Welt das religiöse Heil nicht beeinträchtigen oder gefährden. Vielmehr soll die Ueberwindung der Welt durch die Lösung ihrer Aufgaben, durch die hingebende und aufopferungsvolle Arbeit zur menschlichen Läuterung beitragen und dadurch dem Heilswege dienen. Die Arbeit des Menschen im Dienste der Weltcultur steht nicht im Widerstreit mit seiner Arbeit an sich selbst, an der eigenen Läuterung und sittlichen Reife, und da der Protestantismus diese letztere fordern muß, so darf er jene nicht hindern, er muß sie freigeben und aus dem Standpunkt seiner geschichtlichen Erziehungsaufgabe sogar fordern. So übt die Religion keinen Zwang mehr auf die weltliche Arbeit und Laufbahn des Menschen, sie macht ihn der Welt gegenüber innerlich frei und berechtigt ihn, selbst seine Aufgaben zu suchen und zu lösen. Hier

ıſſenſchaft und Erkenntniß. Die Philoſophie
eten, welche die Reformation gebrochen und erö
em Zuge der letzteren. Wie dieſe das Chriſtent
ıränglichen Quellen, Gott, dem Menſchen und d
ıſtellen ſucht, ſo will jene die Erkenntniß ebenſ
ıränglichen Bedingungen, den natürlichen Que
n Vernunft wiedererneuern, unabhängig von alle
Vergangenheit, von allen Bedingungen, die nich
in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen liegen.
bſterneuerung beſteht hier die reformatoriſche Tha
Aufgabe mit vollem Bewußtſein gefaßt, dieſe Selb
, die neue Erkenntniß in dieſem Geiſte verſucht n
der neuen Philoſophie ins Leben getreten. Ihr
dem erſten Drittel des ſiebzehnten Jahunderts
bis auf unſere Tage. Von den Anfängen ihre
g bis zur Vollendung ihrer letzten geſchichtlich d
me ſind etwa zwei Jahrhunderte verfloſſen, in de
ihrer Entwicklung hauptſächlich England, Frankr
und Deutſchland war. Es ſind die Länder, we
am gewaltigſten erſchüttert hat, ſie hat ihre
Frankreich erlitten, in Deutſchland beſtanden, in
ederlanden ſiegreich vollendet. Bei dieſen, von de
s ergriffenen theils beherrſchten Völkern iſt die

demnach in der Art ihrer Grundlegung den Charakter des Dogmatismus. Da sie die Erkenntniß voraussetzt, so muß sie die Natur der Dinge, unabhängig von den Bedingungen der Erkennbarkeit, zu ihrem Object und die Erklärung aller Erscheinungen, auch der geistigen, aus dem Wesen der Natur zu ihrer Aufgabe machen: sie hat daher in ihrer Grundrichtung den Charakter des Naturalismus. Nun soll das wahre Erkenntnißvermögen nur eines sein, wie die wahre Erkenntniß der Dinge. Aber die menschliche Vernunft bietet zwei Vermögen, durch welche die Dinge vorgestellt werden: die Sinnlichkeit und den Verstand, die Kraft der Wahrnehmung und die des Denkens. Daher entsteht gleich in den Anfängen der neuen Philosophie ein Streit entgegengesetzter Erkenntnißrichtungen, den die gemeinsame Aufgabe und Voraussetzung nicht hindert, vielmehr hervorruft. Von der einen Seite wird die Erkenntniß der Dinge durch die sinnliche Wahrnehmung, von der andern die durch den Verstand oder das klare und deutliche Denken für die allein wahre erklärt: dort gilt die Erfahrung (Empirie), hier der Verstand (Ratio) für das einzige Mittel zur Lösung der philosophischen Aufgabe, daher muß diese Lösung in den entgegengesetzten Richtungen des Empirismus und Rationalismus gesucht werden. Die nominalistische Erkenntnißlehre hat den Empirismus vorbereitet; dieser, sobald er in voller Unabhängigkeit auftritt, erscheint als der Anfang der Epoche und macht, daß ihm der Rationalismus entgegentritt. Es ist einleuchtend, mit welchem Recht. Die Dinge sollen erkannt werden, wie sie sind, unabhängig von der Art, wie wir sie wahrnehmen, wie sie in unseren Sinnen erscheinen; die wahre Natur der Dinge kann daher nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur denkend erkannt werden. Hier ist der Punkt, aus dem jene große Controverse hervorgeht, welche die neue Philosophie in ihrem ersten Entwicklungsgange beherrscht und jede ihrer Stufen durch eine Antithese bezeichnet.

Die Erfahrungsphilosophie wird durch den Engländer Francis Bacon (1561—1626) begründet und in dem Zeitraum von 1605—1623 ausgebildet; sie entwickelt sich in England durch Hobbes und Locke, den Begründer des Sensualismus (1690), und verzweigt sich von hier aus in die englisch-französische Aufklärung, die bis zum Materialismus fortschreitet (1690—1770) und in die folgerichtige Ausbildung der sensualistischen Lehre, die durch die englischen Philosophen Berkeley und Hume fortgebildet und vollendet wird (1710—1740).

Diese Richtung der neuen Philosophie, die in Bacon ihren Stammvater erkennt, habe ich in einem besonderen Werke ausgeführt, auf das ich hier meine Leser verweise, weil es nur durch eine äußere Veranlassung von dem gegenwärtigen Werke getrennt ist.*)

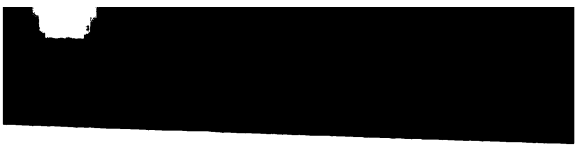
Den Rationalismus begründet der Franzose René Descartes, er giebt der neuen Philosophie die Richtung, die eine neue rationale Principienlehre (Metaphysik) ausbildet, deren Hauptstufen in Frankreich, den Niederlanden und Deutschland entwickelt werden. Diese Hauptstufen sind bezeichnet durch Descartes, Spinoza und Leibniz, wie die des Empirismus durch Bacon, Hobbes und Locke. Unwillkürlich bieten sich die Parallelen, welche zugleich Antithesen sind: Bacon und Descartes, Hobbes und Spinoza, Locke und Leibniz. Locke bildet den Ausgangspunkt für Voltaire und die französische Aufklärung, Leibniz den Ausgangspunkt für Wolf und die deutsche. Die fundamentale Entwicklung der neuen Metaphysik von Descartes bis Leibniz fällt, um die literarischen Grenzpunkte zu bezeichnen, in den Zeitraum von 1637—1714.

Nun ist die Thatsache der Erkenntniß unter der dogmatischen Voraussetzung sowohl des Empirismus als des Rationalismus weder erklärt noch zu erklären. Daher ist die nothwendige Folge, daß ihre Möglichkeit verneint wird. Dies geschieht durch Hume's Skepticismus, in welchem die entgegengesetzten Richtungen convergiren und ihren Lauf vollenden. Die Philosophie steht an einem neuen, entscheidenden Wendepunkt, sie darf die Möglichkeit der Erkenntniß nicht voraussetzen, sondern muß dieselbe an erster Stelle untersuchen und begründen. Die Natur der Dinge ist bedingt durch ihre Erkennbarkeit. Das Erkenntnißproblem ist das erste aller Probleme. Hume hat den dogmatischen Schlummer der Philosophie gestört; der erste, den er geweckt hat, war Kant, der Begründer der kritischen Epoche (1781), die den Entwicklungsgang der neuen Philosophie in die dogmatische und kritische Periode scheidet und die Philosophie unseres Jahrhunderts beherrscht.

*) Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. 2. völlig umgearbeite Aufl. (Leipzig F. A. Brockhaus 1875).

Erſtes Buch.

Descartes' Leben und Schriften.



REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Erstes Capitel.

Descartes' Persönlichkeit und erste Lebensperiode.

I. Lebenstypus.

Bei den Männern, die das neue Zeitalter der Philosophie begründen, ist diese nicht eine Sache des Lehramts und der Schule, sondern des innersten Berufs und freier, unabhängiger Muße. Es gilt nicht mehr, eine überlieferte Lehre fortzupflanzen, sondern die Elemente und Grundlagen einer neuen zu schaffen; daher liegt das „munus professorium" scholastischen Andenkens nicht in der Lebensrichtung dieser ersten Philosophen, die genug zu thun haben, um mit dem eigenen Denken und Wahrheitsbedürfniß in's Reine zu kommen. Entweder leben sie außerhalb ihrer philosophischen Muße auf dem Schauplatz der großen Welt und verfolgen Ziele, die ihren Ehrgeiz und Erfahrungsdurst mehr befriedigen als ein Lehramt, oder sie widmen sich ganz dem stillen Dienste der Erkenntniß: sie werden entweder Weltmänner, wie Bacon und Leibniz, oder Einsiedler, wie Descartes und Spinoza. Indessen finden sich in Descartes die Züge beider Typen gewissermaßen vereinigt. Mit Bacon und Leibniz verglichen, erscheint er als ein Eremit der Philosophie, der aus innerster Neigung den Glanz und die Pflichten einer Weltstellung verschmäht und das Bedürfniß nach Erkenntniß so mächtig empfindet, daß jeder Ehrgeiz dagegen verstummt, sogar das Streben nach wissenschaftlichem Ruhm. „Ich habe gar keine Lust", sagt er am Schluß seiner Selbstschilderung, „in der Welt angesehen zu sein und werde den Genuß ungestörter Muße stets für eine größere Wohlthat halten als die ehrenvollsten Aemter der Erde". Aus diesem Zuge spricht eine Aehnlichkeit mit Spinoza, doch erscheint diesem gegenüber Descartes als der vornehme und begüterte Weltmann, der in der Gesellschaft der Großen seinen Platz findet, eine kurze Zeit sich in ihren Lebensgenüssen ergeht, für immer in den Sitten derselben einheimisch bleibt,

)escartes in ausgedehntem Umfange durchgemacht
re die Keime enthält, woraus die Syſteme hervor
und Leibniz ausbilden, ſo vereinigt ſein Char
us Züge von beiden, aber in ſolcher Weiſe, daſ
mann dem Einſiedler unterordnet und der Erken
drichtung und Form ſeines ganzen Lebens entſche
iſt das Wahrheitsbedürfniß ſelbſt, das Descarte
der großen Welt eingehen und einen faſt abent
ng machen läßt, er will die mannigfaltige Natur
ſchen kennen lernen, um Stoff und Aufgaben für
ſammeln. Es iſt nicht das Weltgetriebe ſelbſt,
dern die Contemplation deſſelben, die ihn befru
ttigtem Erfahrungsdurſt in der vollen und frei
nen Denkers ihre wahre und befriedigte Lebensfor
immer nur ſich und ſeiner intellectuellen Selbſ
ren Kämpfe hat er aus Neigung und Grundſa
gewünſcht, ſie ganz zu vermeiden hat er nicht
it er ſie nie. Er wußte, warum er ſich der We
lich verhielt, ſeine conſervative Haltung war eben
natürlich, ſie war nicht blos durch Methode und
nmt, ſondern eine nothwendige Folge ſeiner Ger
intellectuelle Unruhe ſeines Geiſtes war ſo groß
Ruhe bedurfte und um keinen Preis aufopfern

schützen durch die gründlichste Selbstprüfung und den kühnsten Zweifel. Alle Scheinwahrheit und eingebildete Erkenntniß besteht in einer intellectuellen Selbsttäuschung, die im Grunde eine moralische ist. Hier ist der Feind, mit dem Descartes kämpft und den er nicht losläßt, bis er gewiß ist, ihn besiegt zu haben. In diesem Ringen nach Wahrheit, in diesem Kampf gegen die intellectuelle Selbsttäuschung in jeder Form war Descartes einer der furchtlosesten und größten Denker der Welt. Ein Blick in diese inneren Kämpfe, die einige seiner Schriften ganz so schildern, wie er sie erlebt hat, ein Blick genügt, um den Mann zu erkennen, den eine oberflächliche Vorstellung so wenig durchdringt und oft so falsch und unkundig beurtheilt. Es giebt in der gesammten philosophischen Literatur keine Schrift, in der das Ringen nach Wahrheit lebendiger, persönlicher, ergreifender und zugleich einfacher und klarer geschildert ist, als in Descartes' Abhandlung von der Methode und in seinen ersten Meditationen. Hier ist jener übermächtige Drang nach Erkenntniß, jener Ueberdruß an der Büchergelehrsamkeit, jener Zweifel an allem Gelernten, jener Widerwille gegen alles Belehren und Bessern anderer, jener Durst nach Welt und Leben, jene Sehnsucht nach einer geistigen Selbsterneuerung von Grund aus, lauter Züge, die in einer solchen Großheit nur noch in einer deutschen Dichtung ausgeprägt sind. Vergegenwärtigen wir uns in dem goetheschen Faust den tiefsinnigen Grübler und Denker, der nach Erkenntniß ringt, in einen Strudel von Zweifeln geräth, die Wahrheit fortan nur in sich selbst und in dem Buche der Welt suchen will, aus dem Studirzimmer in die weite Welt flieht, die er hastig und abenteuerlich durchstreift, ohne von ihr gefesselt zu werden; suchen wir zu diesem Bilde in Wirklichkeit einen Mann, der diese Züge alle erlebt, diese Kämpfe und Wandlungen durchgemacht hat, so erscheint (noch in der Nähe jenes Zeitalters, welches die Faustsage zu gestalten begann) diesem erhabenen Typus keiner so ähnlich als Descartes. Ist doch in seinem Leben selbst ein Moment des Suchens gewesen, wo er sich von der Hoffnung auf magische Hülfe anwandeln ließ.

Das Leben des Philosophen theilt sich in drei Abschnitte, die seinen Entwicklungsgang in den eben geschilderten Umrissen so deutlich hervortreten lassen, daß sich ihre Begrenzung und Bezeichnung von selbst giebt. Die ersten sechszehn Jahre sind die Periode der Lehrjahre, die folgenden sechszehn die der Wanderjahre, die letzten zweiundzwanzig die Zeit der Meisterschaft und der Werke.

II. Erste Lebensperiode (1596—1612).*)

Unser Philosoph stammt aus einem altfranzösischen, vornehmen und begüterten Geschlecht der Touraine; der Name hieß in der alten Schreibart Des Quartes, im 14. Jahrhundert findet er sich in der lateinischen Form De Quartis. Die vornehme Geburt gewährte damals den Zutritt zu den höchsten öffentlichen Aemtern, und in solchen Aemtern, besonders militärischen und kirchlichen, haben sich einige dieses Namens ausgezeichnet. Neben der Armee und Kirche boten die obersten Gerichtshöfe Frankreichs, die Parlamente, einen der vornehmen Geburt angemessenen Schauplatz öffentlicher Thätigkeit, und die Parlamentsräthe bildeten eine besondere Classe der französischen Nobilität, einen Amtsadel, der vermöge seiner Stellung der unabhängigste war. Einer der Decartes war Erzbischof von Tours, der Großvater des unsrigen kämpfte gegen die Hugenotten, sein Vater, Joachim Descartes, nahm die Robe und wurde Parlamentsrath in Rennes. Die Familientraditionen waren nicht dazu angethan, einen Philosophen zu erziehen, geschweige einen Reformator der Philosophie, einen Erneuerer der Wissenschaft; sie waren vielmehr geeignet, die Laufbahnen der Descartes in den geläufigen und bequemen Gleisen des loyalen Adels zu halten und den Neuerungen der Zeit abgeneigt zu machen. Auch ist dieser Familiengeist in dem Leben unseres Philosophen nicht ohne Einfluß geblieben, er hat mitbedingt, daß Descartes bei aller Geistesfreiheit, die er in der Wissenschaft wie im Leben bedurfte, bei der gründlichsten Reform des Denkens, die von ihm ausging, nicht blos aus Grundsatz, sondern von Haus aus jeder gewaltsamen und willkürlichen Reform des öffentlichen Lebens, jeder Art des Umsturzes in Kirche und Staat innerlich abgeneigt war und in dieser Rücksicht nie aufhörte, ein altfranzösischer Edelmann

*) Unter den Schriften Descartes' ist für die Kenntniß seines Lebens und seiner Entwicklung die wichtigste sein „Discours de la méthode." Deutsch in meiner Uebersetzung: „René Descartes' Hauptschri ten zur Grundlegung seiner Philosophie" (Mannh. 1863). Als biographische Darstellungen sind zu nennen: A. Baillet: La vie de M. Descartes (2. Vol. Paris 1691. Im Auszug, Paris 1692). Thomas: Éloge de René Descartes (1767). Dazu „notes sur l'éloge de Descartes (Oeuvres de Descartes publ. par V. Cousin T. I. p. 1—117. Die Noten sind auszugsweise mitgetheilt.) Fr. Bouillier: Histoire de la philosophie cartésienne (2. Vol. Paris 1854). J. Millet: Histoire de Descartes avant 1637 (Paris 1867), depuis 1637 Paris 1870).

von conservativem Schlage zu sein; auf der andern Seite hat dieser Familiengeist nicht hindern können, daß Descartes bei seinem wissenschaftlichen, von allen öffentlichen Aemtern entfernten Lebensgange seiner Familie mehr und mehr entfremdet wurde, und namentlich sein älterer Bruder auf ihn, der in seinen Augen nichts war, geringschätzend herabsah, selbst dann, als der Philosoph den Namen Descartes weltberühmt gemacht hatte. Zu seinem Vater, der den wissenschaftlichen Trieb schon in dem Kinde erkannte und gepflegt wissen wollte, ist das Verhältniß stets das beste geblieben.

Die Güter der Familie, wo sich der Vater Descartes' während der Parlamentsferien abwechselnd aufhielt, lagen in der Südtouraine und in Poitou, ich nenne besonders die Ortschaft La Haye, die zum Theil den Descartes gehörte, und Perron. In La Haye wurde René Descartes als das dritte Kind erster Ehe den letzten März 1596 geboren. Die Mutter (Jeanne Brochard) starb einige Tage nach der Geburt an einem Brustleiden, das sich auf den Sohn übertrug. Das blasse Aussehen des Kindes, der schwächliche Körperbau und ein trockener Husten gaben nach dem Urtheile des Arztes gar keine Hoffnung auf eine längere Lebensdauer. Daß dennoch das Kind am Leben erhalten wurde, ist das Verdienst seiner Amme gewesen, der Descartes auch stets ein dankbares Andenken bewiesen. Zum Unterschiede von seinem Bruder wurde er nach der kleinen, in Poitou gelegenen Herrschaft Perron, die er besitzen sollte, „René Descartes Seigneur du Perron" genannt, in der Familie hieß er schlechtweg „Perron", er selbst, der auf seinen Adelstitel kein Gewicht legte, nannte sich in der Welt einfach „René Descartes", in seinen lateinischen Schriften „Renatus Descartes". Der latinisirte und verstümmelte Name „Cartesius" war ihm zuwider.

Sein Körper, klein und von schwacher Gesundheit, bedurfte in der Kindheit der größten Schonung, alle geistigen Anstrengungen mußten ferngehalten und das Lernen durfte nur spielend getrieben werden. Doch regte sich sein außerordentlicher Wissensdrang so früh und lebendig, daß ihn der Vater scherzend seinen kleinen Philosophen zu nennen pflegte. Als er sein achtes Jahr vollendet hatte, schien er kräftig genug, um einen geordneten Schulunterricht zu empfangen. Mit dem Anfang des Jahres 1604 war in dem königlichen Schloß zu La Flèche in Anjou eine neue Schule in's Leben getreten, von Heinrich IV. gegründet und bestimmt, die erste und vornehmste Bil-

unmals hatte der Vater des „großen Arnauld“ sein
eben gegen die Jesuiten gehalten. Jetzt schenkte der
das Schloß von La Flèche und übergab seiner Le
in der hundert französische Edelleute erzogen w
e Anstalt war mit königlicher Pracht und Freigeb
; zum Zeichen seiner Gunst hatte der König veror
Kirche von La Flèche sein Herz zu bestatten sei.
den ersten Zöglingen war Descartes und blieb hie
ung des Cursus. Er hatte die Schulwissenschaften
emacht, sondern vollkommen ausgelebt, als er in se
Jahre die Anstalt verließ. Der Rector des Collegi
let, war ihm verwandt und nahm sich mit beson
es schutzbefohlenen Zöglings an, der, was bei gen
en der Fall ist, durch Gehorsam, Pflichttreue und
r bald ein wirklicher Musterschüler wurde. Charlet i
aben der speciellen Aufsicht und Fürsorge des
nachmals Ordensprovincial und Beichtvater der K
I. und XIV. wurde. An das Ansehen dieses ihm gü
lannes wendete sich Descartes, als ihn in den
schaftlichen Kämpfe der Jesuit Bourdin gehässig an
r zuerst Marin Mersenne kennen, der später in
Minimen (Eremitenbrüder des heiligen Francesc
und dem Descartes nach seinen Lehrjahren zu
ris wieder begegnete. Ich habe diesen

in Paris und den Decan der Carteſianer. Als ſie ſich in La Flèche trafen, war der acht Jahre ältere Merſenne ſchon in den letzten Stadien der Schullaufbahn, während Descartes ſich noch in den erſten befand; jener ſtand ſchon in der Philoſophie, als dieſer mit der Grammatik begann. Die größte Begebenheit, die Descartes während ſeiner Schulzeit erlebte, war die Ermordung Heinrich IV., er war unter den erwählten Zöglingen, die am 4. Juni 1610 das Herz des Königs feierlich in Empfang nahmen.

Die Schulſtudien begannen mit den alten Sprachen, die Descartes mit Leichtigkeit lernte, und deren Dichter er nicht blos zu leſen, ſondern auch zu genießen und nachzuahmen verſtand; dann folgte ein zweijähriger Curſus der Philoſophie, im erſten Jahre Logik und Moral, im zweiten Phyſik und Metaphyſik. Es war die Zeit, wo der Knabe zum Jüngling reifte und ſein geiſtiges Selbſtgefühl ſich mächtig zu regen anfing, als er mit den philoſophiſchen Fächern bekannt wurde (1610—1611). Dieſe Unterrichtsobjecte hatten den großen Einfluß, daß ſie ſeinen Wiſſensdurſt gar nicht befriedigten, ſein Urtheil herausforderten, ſeine Kritik gegen ſich aufbrachten und den erſten Anlaß zu den Zweifeln gaben, mit welchen Descartes ſich von der Schule und dem ſcholaſtiſchen Zuſtande der Wiſſenſchaft endlich losſagte. Zuletzt kam die Mathematik, die ſeinen wißbegierigen Geiſt ganz einnahm und unter allen Disciplinen der Schule die einzige war, die ihn erfüllte und zur Fortbildung reizte. Dieſer Zug erleuchtet uns ſeine wiſſenſchaftliche Geiſtesart. Es war ihm nicht um Vielwiſſerei, ſondern lediglich um die Sicherheit, Klarheit, und Deutlichkeit des Wiſſens, d. h. um wirkliche Erkenntniß zu thun, nicht um die bunte Menge der Objecte, ſondern um die Art der Erkenntniß. Sein Wiſſensdurſt war gar nicht zur Polyhiſtorie angelegt, ſondern durchaus philoſophiſch. Was er ſuchte, waren nicht Kenntniſſe, dieſe oder jene, ſondern Wahrheit, Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe, einleuchtende Folge und Ordnung der Gedanken. Darum ergreift und befriedigt ihn vor allen Wiſſenſchaften die Mathematik, ſie macht ihm durch ihr eigenes Beiſpiel klar, was wiſſen heißt und worin ſich die wahre Erkenntniß von der falſchen unterſcheidet, ſie zeigt ihm die Richtſchnur, welche das Denken befolgen muß, um die Wahrheit zu finden. So wird ſchon dem Geiſte des Schülers die Mathematik bedeutend, nicht blos durch ihre Aufgaben, die ihn lebhaft beſchäftigen, ſondern vor allem durch ihre Methode.

... studirten, in der Physik und Metaph
ikeln, schwankenden Vorstellungen, aus denen d
jen auf den unsichersten Grundlagen. Man sieht
ht etwa an der Mathematik haften bleibt, als a
issenschaft, die seiner Begabung am meisten entsp
sich an ihr orientirt, bildet und zu einem freien u
er das menschliche Wissen als solches erhebt.
ed ihm der Probirstein, an dem er jede Erken
en Aechtheit beurtheilt, sie weckt in ihm den phil
nach der Art seines Erkenntißbedürfnisses in
ie erste Befriedigung findet und hier seine erste
e Vorliebe für diese Wissenschaft ist in Descarte
methodischen Denkers, die Abneigung gegen die
erste des skeptischen. Und so reift schon in dem
e, der sein ganzes Leben gewidmet sein wird: d
ormation der Wissenschaften durch eine
h dem Vorbilde der Mathematik. Zunäch
fern und dunkel vor ihm, aber schon ist ihr
ge Weg zur Wahrheit die richtige Methode
diese Methode gefunden oder, was dasselbe heiß
Mathematik fruchtbar gemacht werden müsse
Philosophie.

Die Methode, welche Descartes sucht und in
bren möchte, ist nicht die Kunst ...

daß die Größen der Geometrie durch Gleichungen ausgedrückt, also arithmetisch aufgelöst werden können. Damit war der erste, höchst fruchtbare Gedanke zu einer neuen Wissenschaft gefaßt, der analytischen Geometrie, deren Begründer er werden sollte. Diese große Erfindung ist die erste Frucht seines methodischen Denkens. Er bemächtigt sich der Mathematik von Seiten der Methode, ergreift sie als ein Instrument zur Lösung von Aufgaben und weiß dieses Instrument auf eine neue, zu den schwierigsten Lösungen geschickte Weise zu handhaben. So wird die Mathematik von ihren Meistern betrieben, und Descartes ist im Begriff, ein solcher Meister zu werden, während er noch Schüler heißt. Fortwährend beschäftigt er sich im Stillen mit mathematischen Problemen, die er sich aufwirft und vermöge seiner Methode löst. Nichts ist ihm angenehmer als diese einsamen Meditationen, welche die Schonung begünstigt, die man seinem Gesundheitszustande gewährt; er darf des Morgens später aufstehen, als nach den Vorschriften der Schulordnung die übrigen Zöglinge; in diesen Frühstunden, die er im Bett zubringt, verkehrt er am ungestörtesten und lebhaftesten mit seinen Gedanken, es sind die Stunden seiner freisten und fruchtbarsten Muße, er gewöhnt sich so sehr an diese eigenthümliche Art des Arbeitens, daß er sie beibehält und in vollem Maße das Gold der Morgenstunde erntet.

Hören wir, wie Descartes selbst die Geistesverfassung schildert, worin er sich am Ende seiner Schullaufbahn befand. „Von Kindheit an," sagt er im Rückblick auf jene Zeit, „bin ich für die Wissenschaften erzogen worden, und da man mich glauben machte, daß durch sie eine klare und sichere Kenntniß alles Nützlichen zu erreichen sei, so hatte ich eine außerordentlich große Begierde, sie zu erlernen. Doch wie ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an dessen Ziel man gewöhnlich in die Reihe der Gelehrten aufgenommen wird, änderte ich vollständig meine Ansicht, denn ich befand mich in einem Gedränge so vieler Zweifel und Irrthümer, daß ich von meiner Lernbegierde keinen andern Nutzen gehabt zu haben schien, als daß ich mehr und mehr meine Unwissenheit einsah. Und ich war doch in einer der berühmtesten Schulen Europas, wo es nach meiner Meinung, wenn irgend wo auf der Erde, gelehrte Männer geben mußte. Ich hatte dort alles gelernt, was die Uebrigen dort lernten, und da mein Wissensdurst weiter ging als die Wissenschaften, die man uns lehrte, so hatte ich alle Bücher, so viel ich deren habhaft

ach mir zu beurtheilen und zu meinen, daß es keine
der Welt gebe, die so wäre, als man mich ehede
ßen." Er läßt in dieser Rückschau seines Lebens die
ften noch einmal an sich vorübergehen, die alten S
keit, Poesie, Mathematik, Moral, Philosophie; er h
er zwar in jeder etwas Nützliches, aber in keiner,
die Mathematik, Wissenschaft im strengen Sinn ge
auch die vorhandene Mathematik beschränkt und u
die Schulphilosophie durchgängig unsicher und zwe
. „Deßhalb," so fährt er fort, „gab ich das Studi
aften vollständig auf, sobald das Alter mir erlaubt
rgeordneten Stellung des Schülers herauszutreten
keine andere Wissenschaft mehr suchen, als i
selbst oder in dem großen Buche der Welt
können, und so verwendete ich den Rest meiner Juge
m Höfe und Heere kennen zu lernen, mit Mensch
ner Gemüthsart und Lebensstellung zu verkehren, n
fahrungen einzusammeln, in den Lagen, in welche das
brachte, mich selbst zu erproben und was sich mi
zu betrachten, daß ich einen Gewinn davon haben
e ich mich allmählig von vielen Irrthümern, die unser
t verdunkeln und uns weniger fähig machen, auf d
hören. Nachdem ich einige Jahre darauf verwende

Zweites Capitel.

Zweite Lebensperiode (1612—1628): Die Wanderjahre.

A. Weltleben und Kriegsjahre (1612—1621).

I. Eintritt in die Welt.

Im August des Jahres 1612 verläßt Descartes die Schule von La Flèche. Sechszehn Jahre der ersten Jugend liegen hinter ihm, eben so lange dauern die Wanderungen, die er beginnt, das Weltstudium, aus dem er in einer reifern Lebensepoche wieder zurückkehren wird in sein innerstes Selbst. Auf die Periode der Schulbildung folgt die der Selbstbildung, einer Selbstbildung im buchstäblichen Sinn, die nichts von außen empfangen und auf guten Glauben annehmen, sondern alles aus sich schöpfen, aus eigenem Denken ergründen, prüfen, entdecken will. Die Schulbildung ist ein vielköpfiges Aggregat, aus allerlei Meinungen bunt zusammengesetzt, ohne Methode, innere Ordnung und Einstimmigkeit. Dieser Mangel, einmal empfunden, erschüttert für immer den Glauben an die Ueberlieferungen der Schule. Bei aller Dankbarkeit und Pietät, die Descartes für seine Lehrer (sogar mit einer gewissen Vorliebe für die Jesuiten) stets bewahrt hat, wollte er seiner Schulbildung nur den geringsten Theil seiner Leistungen schulden. Er bemerkte oft gegen Freunde, daß ohne die gelehrte Erziehung, die sein Vater ihm habe zu Theil werden lassen, er ganz dieselben wissenschaftlichen Werke verfaßt hätte, nur würde er sie alle französisch geschrieben haben, keines lateinisch.

Von den ersten Bedenken über den vorhandenen Zustand der Wissenschaften bis zu der Entdeckung neuer, sicherer Grundlagen ist der Weg weit, und die Ziele liegen noch in dunkler Ferne. Es ist ein Augenblick völliger Lebensungewißheit, in dem sich Descartes befindet. Der gelehrte Beruf zieht ihn nicht an, des philosophischen ist er nicht sicher, er glaubt Talent zum mechanischen Künstler zu haben, aber der Vater bestimmt ihn der Familiensitte gemäß zur militärischen Laufbahn, nachdem der ältere Bruder die gerichtliche ergriffen. Indessen ist sein Körper noch nicht stark genug zum Kriegsdienst. Um ihn zu kräftigen und für den künftigen Beruf vorzu-

en Lebens und er treibt mit dem Strome, doch
ihm geistesverwandte Menschen begegnen, die gr
e denkenden Natur. Er lernt den Mathematiker
findet im Kloster der Minimen seinen Schulf
er, den Philosophen unter den Mönchen, mit
auten und geistig regen Verkehr tritt, leider nu
Mersenne wird von seinem Ordensprovincial
osophie nach Nevers geschickt (1614). Der wisse
ist ihm lieber, als das Spiel, das unter den
nehmste Unterhaltung ausmacht. Plötzlich versch
der vornehmen Gesellschaft; niemand weiß, wo
in Paris in einem abgelegenen Hause der Vor
, ganz zurückgezogen, seinen Freunden, selbst sein
n. Er beschäftigt sich nur mit Mathematik, v
en wissenschaftlichen Männern und vermeidet j
hn verrathen könnte. So lebt er, vergebens gesu
n in der Weltstadt. Endlich gegen Ende des Je
iner der Freunde, die er flieht, von ungefähr a
ist es um seine Freiheit und Einsamkeit geschehe
en lassen, noch einmal in die Gesellschaft zuri
zgelebt hatte. Es ist jetzt nicht mehr das Spi
k, die ihn am meisten ergötzt und zugleich
eut konnte Descartes leben, nie gedankenlos.

II. Die Kriegsdienste in Holland (1617—19).

Die politischen Zustände Frankreichs vermochten das Interesse escartes' eben so wenig zu fesseln, als der Umgang der Edelleute. as größte Ereigniß jener Zeit war die Berufung der Reichsstände i Jahre 1614, die letzte, die Frankreich vor 1789 erlebt hat. Wähnd ganz Paris zusammenströmte, um den feierlichen Zug der Detirten nach Notre Dame zu sehen, hatte sich Descartes schon in e Verborgenheit von St. Germain geflüchtet und in mathematische robleme vertieft. Die Verhältnisse des Hofes lagen damals in der limmsten Verwirrung. Die Herrschaft führte die Königin Mutter, aria von Medici, unter dem Einfluß eines unwürdigen Günstlings, s Marschall d'Ancre, den sie emporgebracht hatte; die Prinzen aten mit bewaffneter Hand dem schmählichen Regimente entgegen, er der Sturz desselben bestand nur darin, daß der herrschende influß von dem Günstlinge einer ehrgeizigen und verderblichen önigin überging auf den eines schwachen und bevormundeten Königs. in Favorit schaffte den andern aus dem Wege, indem er ihn umringen ließ. Unter solchen Umständen war es natürlich, daß Desrtes, der die Katastrophe noch in Paris erlebte (1617), die franösischen Kriegsdienste mied und seiner Heimath das befreundete achbarland vorzog.

Mit dem Waffenstillstand von 1609 hatten die vereinigten Niederlande nach langen und beharrlichen Kämpfen die erste Anerkennung rer Unabhängigkeit errungen; aus alter Feindseligkeit gegen die anisch-östreichische Monarchie begünstigte Frankreich diese aufstrebende protestantische Macht und ließ dort seine kriegslustigen Söhne affen führen, die einen gemeinsamen Feind bekämpften. Viele anzösische Edelleute hatten schon unter Moritz von Nassau Dienste enommen. Diesem Zuge folgte Descartes. Er kam im Mai 1617 ach Breda und trat als freiwilliger Cadet in die Dienste des tatthalters. Daß der Zögling der Jesuiten von La Flèche unter ie Soldaten geht, die der Sohn des großen Oraniers befehligt, arf uns nach den Verhältnissen jener Zeit nicht befremden; wir erden bald sehen, wie derselbe Mann, der noch eben Volontär unter Moritz von Nassau war, seine Kriegsdienste unter den Fahnen Tillys rtsetzt. Ueberhaupt ist von seiner kriegerischen Laufbahn nicht so iel Aufhebens *zu machen, als thörichte* Lobredner versucht haben.

[illegible] [illegible]sehen, fand, das Kriegshandwer
Seiten der mechaniſchen Erfindungen und Kün
und Belagerungen, es ſtieß ihn ab durch die
im Lager und Felde. Der Waffenrock war gle
mit dem er auf die leichteſte Art und in nä
Dinge ſehen konnte, die ſeine Wißbegierde reizte
Soldat als Touriſt und wählte das militäriſ
Carrière, ſondern als Coſtüm. Darum blieb
verzichtete auf Rang und Sold, er hat den letzte
des Namens willen, „wie gewiſſe Pilger Almoſe
zum Andenken an ſeine Kriegszeit aufbewahrt.

In Breda findet er bewaffneten Frieden, d
zu dauern hat und ihm daher volle Muße übrig
ungeſtört ſeinen wiſſenſchaftlichen Intereſſen und
günſtigen Zufall die Bekanntſchaft eines Mann
heilen kann. Auch der Statthalter wußte die Ma
nd zog ſie wegen ihrer Bedeutung für die Kriegs
Wiſſenſchaften vor. Daher wurde ſie in ſeiner N
s traf ſich, daß mathematiſche Aufgaben in öffe
Plägen zur Löſung geſtellt wurden. Einen ſo
ederländiſcher Sprache findet eines Tages Desca
chſtſtehenden um eine franzöſiſche oder lateiniſch
ufall will, daß dieſer Nächſtſtehende der gelehr
[illegible] [illegible]

worden (1650). Wahrscheinlich hat er damals auch eine Abhandlung über Algebra verfaßt und sie jenem gelassen, wenigstens geht aus einem seiner späteren Briefe (Oct. 1630) hervor, daß sich eine solche Schrift in den Händen Beeckman's befand. Die Freundschaft beider ist später durch die prahlerische und tactlose Eitelkeit des letzteren gestört worden, der die Ungleichheit des Alters als eine Ungleichheit des Wissens ansah und Descartes für seinen Schüler ausgab, während dieser sich bewußt war, dem älteren Freunde vieles mitgetheilt und nichts von ihm gelernt zu haben, nicht mehr und weniger, wie er in dem erwähnten Briefe ihm offen erklärt, als er von allen Dingen zu lernen gewöhnt sei, auch von Ameisen und Würmern.

Wie in Paris, lebt Descartes auch in Breda seinen Ideen und bekümmert sich wenig um die stürmischen Begebenheiten, die in seiner Nähe geschehen. Während in den Niederlanden die äußeren Kämpfe in Folge des Waffenstillstandes zeitweilig ruhen, sind innere, verhängnißvolle Parteikämpfe kirchlicher und politischer Art ausgebrochen. Die kirchlichen, die den Protestantismus der Niederlande entzweien, hatten an der Universität Leyden zwischen den beiden Professoren der Theologie Jacob Arminius und Franz Gomarus begonnen und betrafen die Frage der unbedingten göttlichen Prädestination und Gnadenwahl, die Gomarus in streng calvinistischer Weise behauptete und Arminius zur Aufrechthaltung der menschlichen Freiheit bestritt. Es ist der Gegensatz des orthodoxen Calvinismus und Rationalismus, den diese beiden Männer verkörpern. Die Streitfrage kommt von den Kathedern auf die Kanzeln und gewinnt bald eine Tragweite und Stärke, welche das kirchliche Leben der Niederlande in die Parteien der Arminianer und Gomaristen zerreißt. Seit dem Jahre 1610, in welchem die Arminianer als Gemeinde auftraten und ihr Glaubensbekenntniß („Remonstranz") mit dem Anspruch auf Duldung vor die Stände von Holland und Westfriesland brachten, stehen beide Richtungen als Remonstranten und Contraremonstranten einander entgegen. Mit diesen kirchlichen Parteien verbinden sich die politischen: die monarchisch gesinnte, an deren Spitze der Statthalter Moriz von Nassau (seit dem Februar 1618 Prinz von Oranien) steht, und die republikanische, deren Häupter Jan van Oldenbarneveldt, Großpensionär von Holland, und Hugo de Groot (Grotius), Syndikus von Rotterdam. Die oranische Partei geht mit den strengen Calvinisten, *die zur Verdammung der Gegner* eine allgemeine Synode

. ...ust 1619); durch die Beschlüsse der Syno
18) siegt der orthodoxe Calvinismus, die Armin
nmt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschl
tigsten und unduldsamsten Gegnern auf jener S
:tus Voëtius, dem wir später als Professor in
eres Philosophen wieder begegnen werden. Als
ließ, ahnte er nicht, wie sehr die Sieger von Dor
teren Aufenthalt in den freien Niederlanden verl

III. Die Kriegsjahre in Deutschland (

1. Die Feldzüge.

Die beiden ersten Kriegsjahre Descartes' waren
sten Art, er hatte in Breda nicht den Krieg, sond
stand kennen gelernt und sein interessantestes E
anntschaft eines Mathematikers gewesen. So k
sch durfte die einmal begonnene Laufbahn nicht
eröffnete sich ein neues Kriegstheater in Deutschl
böhmischen Unruhen, aus denen der dreißigjährig
, hatte sich schon in den Niederlanden verbreitet.
n Stände des Landes waren in der bewaffneten
Rechte, in der offenen Auflehnung gegen das kai
x Abwehr namentlich gegen die Nachfolge Ferdi
...n seinem Vetter Matthias ...

krönt. Noch vor der Kaiserkrönung hatten die böhmischen Stände einen protestantischen Fürsten, Friedrich V. von der Pfalz, zu ihrem Könige ausgerufen. So war der Krieg über die böhmische Krone zwischen dem neuen Kaiser und diesem von den Böhmen gewählten Gegenkönige unvermeidlich. Indessen lag hier nur der Ausgangspunkt des Streites, der nach der Lage der Dinge sogleich eine größere Ausdehnung annehmen mußte. Es handelte sich nicht blos um den Besitz Böhmens, sondern in weiterem Umfange um die Existenz des Protestantismus, um den Kampf der protestantischen und katholischen Interessen im Reich, die in den Verbindungen der Union und Liga sich gegenüberstanden. Das Haupt der letzteren war Baiern unter dem Herzoge Maximilian, dessen Armee Tilly befehligte. So lag der Zündstoff bereit zum Ausbruch eines europäischen Weltkrieges, der die deutschen Länder dreißig Jahre hindurch verwüsten sollte.

Diesen Schauplatz vertauscht Descartes mit den Niederlanden. Er kommt im Juli 1619 nach Frankfurt am Main, erlebt hier die Vorbereitungen zur Kaiserwahl und ist ein Augenzeuge der Kaiserkrönung, des prachtvollsten Schauspiels, welches die damalige Welt sehen konnte. Dann nimmt er Dienste im bairischen Heer, und so finden wir ihn im Anfange des dreißigjährigen Krieges als einen freiwilligen Waffenträger des Hauptes der Liga. Die erste Bewegung der bairischen Armee geht gegen Würtemberg, dessen Herzog auf Seiten der Union steht; sie rückt gegen Donauwörth vor, aber der Feldzug wird durch diplomatische Unterhandlungen gehemmt, die Winterquartiere werden bezogen, und Descartes verlebt den Winter 1619/20 in der größten, für seine Gedanken fruchtbaren Einsamkeit zu Neuburg an der Donau.

Die diplomatische Dazwischenkunft war von Frankreich ausgegangen. Der Kaiser hatte die französische Bundesgenossenschaft gesucht, der einflußreichste Mann am Hofe Ludwig XIII., der Günstling des Königs, Herzog Luynes, war für die östreichische Partei gewonnen worden, und unter dem Herzoge von Angoulême ging eine glänzende Gesandtschaft nach Deutschland, welche die feindlichen Parteien im kaiserlichen Interesse ausgleichen sollte. Die Gesandtschaft nahm zunächst ihren Sitz in der schwäbischen Reichsstadt Ulm, beschied hierher die feindlichen Parteien des Reichs und brachte im Juli 1620 einen Vertrag zu Stande, wonach der Krieg zunächst auf Böhmen localisirt, zu einer Sache ausschließlich zwischen Ferdinand

und Friedrich von der Pfalz gemacht und die protestantischen Fürsten Deutschlands von der Theilnahme ausgeschlossen wurden. Von Ulm begiebt sich die Gesandtschaft nach Wien. Der Herzog von Baiern, als Bundesgenosse des Kaisers, führt seine Truppen nach Oberöstreich, unterwirft hier die aufständischen Protestanten, vereinigt sich in Böhmen mit der kaiserlichen Armee unter Bucquoi, und diese vereinigte Armee besiegt in der Schlacht bei Prag, den 8. November 1620, den böhmischen Aufstand und den Gegenkönig, Friedrich von der Pfalz, der an demselben Tage nach Schlesien flieht, wo die siegreichen Heere in Prag einziehen.

Während dieser Zeit war Descartes nicht immer bei der Armee, in der er diente. Nach den Winterquartieren in Neuburg geht er im Juni 1620 nach Ulm, wo er seine Landsleute findet und seinen wissenschaftlichen Interessen zu Liebe einige Monate bleibt; im September reist er nach Wien, wo die französische Gesandtschaft weilt, und kommt in Böhmen wieder zu dem bairischen Heer, wahrscheinlich kurz vor der Schlacht von Prag. Bis gegen Ende des Jahres bleibt er in Prag, verlebt dann in den Winterquartieren an der südlichen Grenze Böhmens wiederum einsame Monate, die dem Nachdenken gewidmet sind, und da die bairische Armee ihren Feldzug beendet hat, er aber das Soldatenleben, das ihm gerade jetzt Kriegserfahrungen bietet, noch eine Weile fortsetzen will, so tritt er im Anfang des Frühjahrs 1621 in die kaiserliche Armee unter Bucqoui in Mähren. Der mit den böhmischen Unruhen verbündete Aufstand in Ungarn unter Bethlen Gabor dauert noch fort; gegen diesen Feind ist der Feldzug der kaiserlichen Armee gerichtet, an dem Descartes theilnimmt. Seine Lobredner wollen, daß er sich in diesem Feldzuge militärisch ausgezeichnet habe, er selbst berichtet nichts davon. Bucquoi nimmt Preßburg, Tirnau, andere feste Städte und fällt im heldenmüthigen Kampf bei Neuhausel den 10. Juli 1621. Die Belagerung dieser Stadt wird den 27. Juli aufgehoben, bald darauf verläßt Descartes die kaiserlichen Dienste. Seine Kriegsjahre sind zu Ende. Was er in diesen drei Jahren (1619—1621) mitgemacht hat, war der niederländische Waffenstillstand, die Winterquartiere in Neuburg, der böhmische und der ungarische Feldzug. Es scheint, daß er schon in Neuburg die Absicht hatte, die Kriegsdienste aufzugeben, und von Wien nach Venedig reisen wollte, um von dort zu Fuß nach Loretto *zu pilgern. Da rief ihn* der Krieg nach Böhmen.

2. Einsamkeit in Neuburg. Innere Krisis.

Man muß tief in Descartes' inneres Leben hineinblicken, um ihn selbst zu finden; seine wichtigsten Erlebnisse sind nicht in Feldzügen und Schlachten, sondern in den Winterquartieren an der Donau und in Böhmen zu suchen, wo er sich ganz seinen Gedanken hingiebt. Ueberall verfolgen ihn wissenschaftliche Interessen. In Ulm lernt er den Mathematiker Faulhaber kennen und bleibt dort einige Monate, in Prag interessirt ihn nichts lebhafter, als was an Tycho de Brahe erinnert; aber am bedeutungsvollsten für seine innere Entwicklung ist jener Winteraufenthalt in Neuburg, wo er in tiefster Einsamkeit, ganz sich selbst überlassen, die Richtung findet, die ihn allmählig zur Begründung der neuen Philosophie führt. Es ist die Zeit der Krisis und des Durchbruchs. Seit La Flèche hatten ihn die Zweifel, die er schon gefaßt, nicht ruhen lassen, sie waren ihm in die Pariser Gesellschaft gefolgt, hatten ihn in die Einsamkeit der Vorstadt St. Germain getrieben und in das Garnisonsleben von Breda begleitet. Nur die Mathematik schien ihm sichere Erkenntnisse zu bieten; sie erfüllt ihn ganz und wird auch das Band seiner Freundschaften. Doch löst sie die Zweifel nicht, die ihn beunruhigen; ihre Klarheit macht die andern Wissenschaften nicht heller, die Sicherheit der mathematischen Einsichten, hilft nichts gegen die Unsicherheit der philosophischen. Wenn man diese eben so gewiß machen könnte als jene, wenn man die Natur der Dinge mit mathematischer Deutlichkeit denkend durchdringen und eine Philosophie nach geometrischer Methode bilden könnte, dann ließe sich ein Lehrgebäude wahrer Erkenntniß aufführen, zwar sehr langsam, aber mit der größten Sicherheit! Das ist die Aufgabe, die sich in diesem ebenso skeptischen als mathematischen Kopf vorbereitet hat und jetzt mit seiner innersten Lebensrichtung vereinigt. Die Philosophie liegt vor ihm, wie ein dunkles Chaos; die Mathematik leuchtet ihm in vollster Klarheit. Wenn es möglich wäre, dieses Licht in jenes Chaos eindringen zu lassen! Wie ist es möglich? An dieser Frage sinnt der Geist Descartes', er fühlt sich an der Pforte der Wahrheit und kann nicht hindurch, in jedem einsamen Moment mahnt diese Aufgabe, die er nicht loswerden und lösen kann. Im Gefühl seiner Ohnmacht fleht er um Erleuchtung von oben und gelobt eine Wallfahrt nach Loretto. Da er die Hülfsquellen *nicht in sich* finden kann, sucht er sie außer sich;

[illegible] und in die wahre Erken
eweiht, den Zweck habe, die Welt zu erleuchten
ſten von ihren Irrthümern zu erlöſen; ihre Mitg
en vollkommen unkenntlich und dürften ſich d
ien. Um ſo mehr beſchäftigen ſie die Phantaſ
lhafteſten Gerüchte gehen von Mund zu Mun
nen für und wider, das Intereſſe unſeres Philoſo
das höchſte erregt, eifrig ſucht er, einem jener Ei
kommen, vielleicht durch eine Schrift, deren Tit
und die den Roſenkreuzern gewidmet ſein ſollte;
ühungen ſind vergeblich geweſen, er hat in ſeine
glied jenes Geheimbundes ausfindig machen kön
chen Grunde weil es keine gab! Als Descartes
erſt der Ruf einer ſolchen Geſellſchaft entſtande
iften in Umlauf (ſeit 1614), welche die Fama de
reformatoriſchen Pläne, die Wundergeſchichte ihr
ns verkündeten. Die Sache beruhte auf nichts, e
on, ein Roman, den der ſchwäbiſche Theologe V
)—1654) in der wohlgemeinten Abſicht erſonnen
Magie und deren Pſeudoreformatoren durch di
te zu verleiden und ſie auf die ächte Reforma
he und praktiſche Chriſtenthum hinzuweiſen

noch in unseren Tage der jüngste französische Biograph Descartes' die Rosenkreuzer für baare Münze nimmt und sogar vermuthet, daß Descartes wirklich ein Mitglied jener Brüderschaft geworden sei, deren Gründer oder damaliges Haupt Andreä gewesen! Freilich habe Descartes stets verneint, Rosenkreuzer zu sein oder welche zu kennen, aber das beweise nichts, denn er durfte es ja nicht sagen.*)

Die hülflosen Stimmungen, worin Descartes Wallfahrten gelobt und sich nach den Rosenkreuzern sehnt, gehen vorüber; die Wahrheit läßt sich nicht von außen empfangen, sondern will auf selbstentdecktem und gebahntem Wege gesucht werden; dieser richtige und sichere Weg ist die Methode, schon vorgebildet in der Mathematik und Logik; jetzt gilt es, sie universell d. h. philosophisch zu machen, zu vereinfachen, von allen Mängeln und Einseitigkeiten zu befreien. Schon erkennt Descartes gewisse Regeln, die dem wahrheitsuchenden Geiste den Weg zeigen: die Erkenntniß reicht nur so weit als das klare und deutliche Denken, die dunkeln Vorstellungen müssen in ihre Theile zerlegt und Schritt für Schritt aufgehellt, die klaren so geordnet und verknüpft werden, daß ihr Zusammenhang ebenso einleuchtend ist als sie selbst. Zunächst ist alles dunkel. Was daher gefordert wird, ist eine durchgängige und gründliche Analysis unserer Vorstellungen, eine Zerlegung derselben bis in ihre einfachsten Elemente, deren Unzerlegbarkeit gleich ist der absoluten Klarheit und Gewißheit. Diese Regeln wollen nicht blos gegeben, sondern befolgt sein, sie verlangen eine den innersten Menschen erleuchtende Selbsterkenntniß, die alle Geisteskräfte und darum das ganze Leben in Anspruch nimmt und auf die Selbstbelehrung als seinen alleinigen Zweck richtet. Jede Abhängigkeit von fremden Meinungen ist eine Abweichung von diesem Ziel, ein Fehlschritt in der Lebensrichtung, welche die größte Selbständigkeit im Denken und Urtheilen einzuhalten hat; aber diese Selbständigkeit reicht nur so weit als die Gedanken, weiter soll und darf sie nicht reichen. Hier ist die Grenze, deren Nichtbeachtung ebenfalls Fehlschritt wäre; daher fordert die Selbstbelehrung zugleich die größte Selbstbeschränkung. Das Denken geht seinen eigenen Weg, den zu finden und zu ordnen ein Kopf sich selbst genug ist und besser als viele. Dagegen in der Welt herrscht das Getriebe der menschlichen Interessen, schwierig zu ordnen,

*) *Millet: Histoire de Descartes. Vol I. pg. 93.*

mühsam zusammengefügt in den großen socialen Körperschaften, die allmählig entstanden sind und jeder willkürlich aufgedrungenen Theorie, jeder methodischen Einrichtung, die das Denken nach seiner Richtschnur ihnen geben möchte, widerstreben. Hier scheiden sich genau theoretisches und praktisches Leben, jenes bedarf einer systematischen, von einem Grundgedanken beherrschten Ordnung, während dieses eine solche Ordnung nicht verträgt; daher ist die Reform des Denkens etwas ganz anderes als die der Gesellschaft, und die wahrheitsuchende Selbstbelehrung hat weder die Zeit noch das Vermögen zur Weltverbesserung. Eine unmittelbare Uebertragung der Theorie auf die öffentlichen und praktischen Dinge ist in den Augen Descartes' die verfehlteste Anwendung der Methode und darum ein unmethodisches Verfahren der übelsten Art, das er grundsätzlich verneint. Ihm gilt die Selbstbelehrung als seine ganze Lebensaufgabe, als eine rein persönliche und private, die für andere nicht einmal ein theoretisches Vorbild sein will. Jenes faustische Wort: „Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren, die Menschen zu bessern und zu bekehren" ist bei ihm nicht der bittere, sondern wohlgemuthe und bescheidene Ausdruck seiner Lebensrichtung; dieses Nichtkönnen ist hier zugleich ein grundsätzliches Nichtwollen. Was in der Ordnung der öffentlichen Dinge geworden ist, kann nur allmählig geändert und reformirt werden; besser sonst, es bleibt wie es ist, als daß es von einer abstracten Theorie aus plötzlich umgestürzt wird, und die Uebelstände ärger werden als zuvor. Auf eine solche Erwägung gründet Descartes seine conservative Gesinnung. In seinem Denken will er frei sein, darum sucht er die Einsamkeit, vermeidet jede öffentliche Lebensstellung, verhält sich zum Treiben der Welt weniger mithandelnd als betrachtend; in seinen Lebensformen ändert er nichts, er bleibt aus Pietät und Grundsatz treu den Gesetzen seines Landes, der Religion seiner Väter, den Sitten seines Standes, und wo seine Gedanken mit den öffentlichen Autoritäten feindlich zusammenstoßen, da ist er im voraus entschlossen, diese Gedanken lieber nicht zu äußern, als durch ihre Veröffentlichung die Gemüther zu beunruhigen und die in Kirche und Staat eingelebten Vorstellungen zu erschüttern. Diese Denkweise, welcher man den nach außen gerichteteten, reformatorischen Muth absprechen mag, aber eine weise Vorsicht, ein reifes, welterfahrenes Urtheil und eine große Menschenkenntniß zuerkennen muß, ist in Descartes schon methodisch befestigt, als er ein fündundzwanzig-

jähriger Mann, die Kriegsdienste verläßt. Seine Bekenntniße über diesen Punkt sind so einfach und ungekünstelt, daß man sie nicht gelesen haben muß, wenn man die vorsichtige, bisweilen ängstliche Haltung Descartes' für charakterlos ansieht. „Ich war", schreibt er in seiner Abhandlung von der Methode, „damals in Deutschland, wohin mich der Anlaß des Krieges, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte, und als ich von der Kaiserkrönung wieder zum Heere zurückgekehrt war, verweilte ich den Anfang des Winters in einem Quartier, wo ich ohne jede zerstreuende Unterhaltung und überdies auch glücklicherweise ohne alle beunruhigende Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag allein in meinem Zimmer eingeschloßen blieb und hier alle Muße hatte, mit meinen Gedanken zu verkehren. Unter diesen Gedanken führte mich einer der ersten zu der Betrachtung, daß Werke, die aus heterogenen Stücken zusammengesetzt sind, oft nicht so vollkommen sind, als solche, die ein Einziger ausführt. So sieht man, daß die Gebäude die ein und derselbe Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind, als die, welche mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte, zu andern Zwecken gebaute Mauern benutzten." „Freilich sehen wir nicht, daß man alle Häuser einer Stadt über den Haufen wirft, blos in der Absicht, sie in anderer Gestalt wiederherzustellen und schönere Straßen zu machen, wohl aber findet man, daß viele Leute die ihrigen abtragen lassen, um sie wiederaufzubauen, und manchmal sogar dazu gezwungen werden, wenn die Häuser in Gefahr einzufallen und ihre Grundlagen nicht fest genug sind. Demgemäß war ich überzeugt, daß es wahrlich ganz unvernünftig sein würde, wenn ein Privatmann den Staat oder auch nur die gewöhnlichen Wissenschaften und deren festgestelltes Schulsystem so reformiren wollte, daß er alles darin von Grund aus änderte und das Ganze umstürzte, um es wiederherzustellen; dagegen glaubte ich, was meine persönlichen Ansichten betreffe, nichts Besseres thun zu können, als sie einmal gründlich abzulegen, um dann nachträglich entweder andere oder auch sie selbst wieder an ihre Stelle zu setzen, nachdem sie von der Vernunft gerechtfertigt worden. Und ich war gewiß, daß es mir auf diese Art, gelingen würde, mein Leben weit besser zu führen als wenn ich nur auf alte Grundlagen baute und Grundsätze festhielt, die ich mir in meiner Jugend hatte einreden lassen, ohne je ihre *Wahrheit zu prüfen*. Obwohl ich auch hier

mancherlei Schwierigkeiten bemerkte, so waren sie doch nicht heillos und mit denen nicht zu vergleichen, die in öffentlichen Dingen die Reformation der kleinsten Verhältnisse mit sich führt. Die großen Körper der Gesellschaft lassen sich nur mit vieler Mühe wiederaufrichten, wenn sie am Boden liegen, oder aufhalten, wenn sie schwanken, und ihr Sturz ist allemal sehr schwer. Was aber ihre Mängel angeht, so hat dieselben der Gebrauch der Zeit immer gemildert und sogar viele davon, denen sich mit keiner Klugheit so gut beikommen ließe, unmerklich abgestellt oder verbessert, und zuletzt sind diese Mängel fast in allen Fällen erträglicher als ihre Umwandlung. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit den großen Wegen, die sich zwischen den Bergen hinwinden und durch den täglichen Gebrauch allmählig so eben und bequem werden, daß man weit besser thut, ihnen zu folgen als den geraden Weg zu nehmen, indem man über Felsen klettert und in die Tiefe jäher Abgründe hinabsteigt. Darum werde ich nie jene unruhigen und verworrenen Köpfe gut heißen können, die, ohne von Geburt oder Schicksal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu sein, doch fortwährend auf diesem Gebiete nach Ideen reformiren wollen; und wenn ich dächte, daß diese Schrift irgend etwas enthielte, das mich in den Verdacht einer solchen Thorheit bringen könnte, so würde es mir sehr leid sein, ihre Veröffentlichung zugelassen zu haben. Meine Absicht hat sich nie weiter erstreckt als auf den Versuch, meine eigenen Gedanken zu reformiren und auf einem Grunde aufzubauen, der ganz in mir liegt. Wenn ich nun von meinem Werke, weil ich damit zufrieden bin, euch hier das Modell zeige, so geschieht es nicht, weil ich irgendwem rathen will, es nachzuahmen. Andere, die Gott besser mit seinen Gaben ausgestattet hat, mögen vielleicht Größeres im Sinn haben, doch fürchte ich, daß meine Absicht schon für viele zu kühn ist. Schon der Entschluß, sich aller Meinungen, die man ehedem gläubig aufgenommen hat, zu begeben, ist kein Vorbild für jedermann". Nachdem Descartes seine Methode und deren Grundsätze nach der theoretischen und praktischen Seite entwickelt und als seine Lebensmaximen ausgesprochen hat, fährt er so fort: „Da ich nun diese Lebensgrundsätze gefaßt und nebst den Glaubensvorschriften, die bei mir stets die ersten im Ansehen waren, sicher gestellt hatte, glaubte ich, den übrigen Theil meiner Ansichten mit voller Freiheit aufgeben und prüfen zu dürfen. *Dies aber, so hoffte ich,* würde im lebendigen Verkehre mit Menschen

aller Art besser von Statten gehen, als wenn ich noch länger in meiner Zelle, wo ich alle diese Gedanken gehabt hatte, eingeschlossen bliebe. Darum begab ich mich noch vor Ende des Winters auf Reisen. Und während der ganzen Zeit der neun folgenden Jahre that ich nichts, als bald da bald dort in der Welt umherschweifen, denn ich wollte in ihren Komödien lieber Zuschauer als Acteur sein; bei jeder Sache erwog ich sorgfältig, was dieselbe bedenklich machen und uns Anlaß zur Täuschung geben könnte, und so schaffte ich im Lauf der Zeit alle Irrthümer mit der Wurzel fort, die sich ehedem eingeschlichen hatten. Nicht daß ich deßhalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und immer unentschieden sein wollen, vielmehr war meine Absicht die entgegengesetzte; ich wollte mir Sicherheit verschaffen und den schwankenden Boden und Sand bei Seite werfen, um Gestein oder Schiefer zu finden." „So lebte ich nun nach außen ganz wie die Leute, die weiter nichts zu thun haben als ein angenehmes und harmloses Leben zu führen, die sich bestreben, ihre Vergnügungen von den Lastern zu trennen, und, um ihre Muße zu genießen, ohne sich zu langweilen, alle ehrbaren Zerstreuungen mitnehmen. Doch unter dieser Außenseite ließ ich nicht ab, in der Ausführung meines Planes vorwärts zu schreiten und in der Erkenntniß der Wahrheit vielleicht mehr zu gewinnen, als wenn ich nie etwas anderes gethan hätte, als Bücher lesen und mit Gelehrten umgehen".*)

3. Die Epoche des Durchbruchs.

Wir haben an dieser Stelle die Selbstbekenntnisse Descartes' um ihrer biographischen Bedeutung willen so ausführlich reden lassen. Obwohl sie einen Zeitpunkt seines Lebens erleuchten, der achtzehn Jahre früher ist als ihre Veröffentlichung, so kann bei der Wahrheitsliebe und genauen Selbstkenntniß Descartes', die jede Gedächtnißtäuschung über den eigenen Entwicklungsgang ausschließt, nicht der mindeste Zweifel an der historischen Treue jener Schilderung bestehen, die zur Einsicht in die Epoche des Durchbruchs die einzige, völlig ungetrübte und authentische Quelle ausmacht. Es ist demnach sicher, daß Descartes die Schule als Skeptiker verließ, die Wahrheit suchend, des Weges unkundig und bedürftig, daß ihm das wegweisende Licht

*) Discours de la méthode. Part. II. et III. Vgl. meine Uebersetzung S. 12—16. *S. 27. u. 28.*

in der Einsamkeit seines winterlichen Aufenthaltes zu Neuburg im Jahre 1619 aufging, daß er hier zum erstenmale die Nothwendigkeit und Möglichkeit einsah, die analytische Methode auf den menschlichen Geist und seine Erkenntnißzustände anzuwenden mit derselben Sicherheit und demselben Erfolge, die in der Geometrie durch ihn selbst gefunden und auf das Glücklichste erprobt waren. Der Grundgedanke der analytischen Geometrie stand ihm fest, als er den großen Entschluß faßte, an die Stelle der Größen sich selbst zu setzen, den eigenen Geist und seine Erkenntnißzustände zu analysiren, um das Dunkel zu verscheuchen und zur Klarheit zu gelangen, sein ganzes Leben demgemäß einzurichten und zu befruchten, damit es der beständige und lohnende Gegenstand dieses schwierigen und beispiellosen Experimentes sei. In diesem Vorsatz sind alle jene Regeln enthalten, die er schon damals zu seiner Richtschnur machte. Noch fühlt er sich weit vom Ziel, das er langsam und sicher erreichen will, aber er fühlt sich auf dem Wege. Mit dreiundzwanzig Jahren ist man noch kein Menschenkenner, noch nicht im Besitz jener Selbsterfahrung, die einer gründlichen und methodischen Selbstprüfung vorausgehen soll. Daher vertagt Descartes die Geistesoperation, die er an sich selbst ausführen will, bis zur Vollendung der Wanderjahre und stellt von jetzt an seine Reisen in den Dienst seiner Lebensaufgabe und Methode. Das Ziel, das auf diesem Wege gesucht wurde, konnte kein anderes sein als die Principien der neuen, von Descartes begründeten Philosophie. Der Keim dazu entstand in der Wintereinsamkeit von Neuburg, aber es bedurfte neun Jahre, bevor dieser Embryo zu voller Reife gedieh. Die Gewißheit des Durchbruchs erfüllte Descartes mit enthusiastischer Freude, die Aussicht öffnete sich, und in der Ferne leuchteten ihm die olympischen Höhen der Erkenntniß. Wir brauchen sein eigenes Bild. Es scheint, daß der Tag dieser merkwürdigen Lebensepoche bestimmt werden kann: es war der 10. November 1619. In dem Tagebuch des Philosophen, das jener Zeit angehört und bis jetzt leider verloren ist, — wir kennen es nur aus den Berichten Baillet's und unvollkommenen Abschriften, die Leibniz gemacht und Foucher de Careil veröffentlicht hat, — befand sich eine Aufzeichnung mit der Ueberschrift „Olympica“ und der Randbemerkung: „am 10. November ist mir das Licht einer wunderbaren Entdeckung aufgegangen (intelligere coepi fundamentum inventi mirabilis)“. In *Leibniz' Abschrift ist das* Jahr 1620 genannt, nach Baillet's Angabe

lauteten die Worte Descartes: „am 10. November 1619 entdeckte ich, von Enthusiasmus erfüllt, die Grundlagen einer bewunderungswürdigen Wissenschaft (cum plenus forem enthusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem)". Die Selbstbekenntnisse des Philosophen bezeichnen ohne alle näheren Umstände den Anfang des Winters 1619 als die Epoche des Durchbruchs. In einer weiteren Aufzeichnung des Tagebuchs heißt es: „ich werde vor Ende November in Loretto sein, vor Ostern meine Abhandlung vollenden und sie veröffentlichen, wie ich es heute, den 23. September 1620, versprochen habe". Der Gegenstand dieser Abhandlung konnte nur jene Entdeckung sein, für welche die Wallfahrt nach Loretto gelobt war. Die Pilgerreise erfolgte fünf Jahre später, die Veröffentlichung des Werkes nach siebzehn und, wenn die Grundlagen des Systems darunter verstanden sind, erst nach zwanzig Jahren.

Die Angaben über die erste Entdeckung sind schwankend; der jüngste Biograph will die „scientia mirabilis" und das „inventum mirabile" für zwei verschiedene gehalten wissen, deren erste Descartes den 10. November 1619, die andre den 11. November 1620 gemacht habe; der Gegenstand jener sei die neue Methode der Philosophie und zugleich die analytische Geometrie gewesen, der Gegenstand dieser unbekannt, wahrscheinlich speciell mathematischer Art und auf Gleichungen bezüglich. Ich bemerke, daß diese Combination aus der Luft gegriffen ist; in der Handschrift Descartes', soweit Leibniz dieselbe copirt und Foucher de Careil sie mitgetheilt hat, steht vom 11. November 1620 kein Wort. Im Text heißt es: „im Jahr 1620 ist mir das erste Licht einer wunderbaren Erfindung aufgegangen", am Rand ist als Datum der 10. November bemerkt; und weiter ist zu lesen, daß Descartes im November 1620 von Venedig nach Loretto pilgern wollte.

Alles erwogen und an Descartes' Selbstbekenntnissen geprüft, erscheint als die sicherste Annahme, daß der 10. November 1619 der epochemachende Tag war, wo der erste fortwirkende Gedanke seiner Philosophie geboren wurde. (Das Jahr 1620 in Verbindung mit diesem Datum ist wahrscheinlich ein Schreibfehler, den Leibniz gemacht hat.)

Baillet berichtet aus dem Tagebuche Descartes', daß dieser unmittelbar nach den enthusiastischen Erregungen des folgenreichen Tages drei werkwürdige *Träume gehabt, die* er ausführlich beschrieben und

als Sinnbilder seiner Vergangenheit und Zukunft gedeutet. Im ersten sah er sich gelähmt, vom Sturme getrieben, in einer Kirche Schutz suchend, im zweiten glaubte er eine donnerähnliche Stimme zu hören und erblickte lauter Feuerfunken um sich her, im dritten schlug er die Gedichte des Ausonius auf und las die Worte: „Quod vitae sectabor iter?“ Nach langer Ohnmacht und inneren Stürmen hatte Descartes am Tage vorher die Stimme der Wahrheit vernommen, plötzliche Helle gesehen und seinen Lebensweg gefunden.*)

Drittes Capitel.

Fortsetzung. B. Reisen und zweiter Aufenthalt in Paris (1621—28).

Acht Monate vergehen, bevor Descartes von Ungarn, wo er die Kriegsdienste verlassen hat, seine Rückkehr nach Frankreich vollendet; es ist ihm erwünscht, noch einige Zeit zu wandern, denn seine Reisen sind seine Studien in dem großen Buche der Welt, und seine Heimath ist gerade in diesem Augenblick wenig begehrenswerth; der Wiederausbruch der Hugenottenkriege in Frankreich und die Pest, die seit einem Jahr in Paris herrscht, sind zwei Umstände, die ihm ein längeres Verweilen im Auslande willkommen machen. Er reist durch Mähren und Schlesien nach der Mark Brandenburg und Pommern, wo wir ihn im Anfang des Herbstes 1621 finden, von hier nach Mecklenburg und Holstein, dann von Emden zur See nach Westfriesland und besteht während der Küstenfahrt ein Abenteuer, das er selbst in einer Aufzeichnung aus jener Zeit (unter der Ueberschrift „experimenta“) erzählt hat, und wobei seine Geistesgegenwart und

*) In dem „Olympica“ (nach Leibniz' Abschrift) findet sich nach der Zeitangabe seiner ersten „wunderbaren Entdeckung“ unmittelbar folgende Stelle: „Im November 1619 habe ich von einem Gedichte geträumt, das mit den Worten begann: Quod vitae sectabor iter?“ Auch daraus läßt sich schließen, daß unmittelbar vorher nicht „das Jahr 1620,“ sondern 1619 zu lesen ist, mit der Randbemerkung: am 10. November u. s. f.

Zu vgl. Foucher de Careil: Oeuvres inédites de Descartes I. (Paris 1859) Préf. IX—XIII. Introd. XI—XV. Millet: Hist. de Descartes I. pg. 74—82 pg. 96—98.

moralische Kraft eine glückliche Probe bestanden. Die Schiffer, mit denen er fährt, wollen ihn berauben und tödten; überzeugt, daß der fremde Mann ihre Sprache nicht versteht, verhandeln sie die Sache ganz offen, aber Descartes merkt, was sie vorhaben, zückt schnell seinen Degen und weiß durch die entschlossenste Haltung die Räuber dergestalt einzuschüchtern, daß er sich und seinen Diener rettet. Von Westfriesland geht er nach Holland, wo er einen Theil des Winters bleibt, er besucht im Haag den Hof des Prinzen von Oranien, unmittelbar darauf in Brüssel den der Infantin Isabella. Im März 1622 kehrt er nach Frankreich zurück, nimmt sein mütterliches Erbtheil in Besitz und begiebt sich im Februar 1623 nach Paris. Unter den Tagesneuigkeiten, welche die geselligen Kreise der Hauptstadt beschäftigen, stehen die Kriegsereignisse in Deutschland und der Geheimbund der Rosenkreuzer obenan. Niemand kann über den deutschen Krieg und die jüngsten Weltbegebenheiten unterrichteter sprechen als Descartes, dessen Erzählungen mit der größten Spannung gehört werden; auch hat sich das Gerücht verbreitet, daß Mitglieder der Rosenkreuzer, dieses Ordens der „Invisiblen", in Paris seien, daß Descartes mit ihnen in nächster Verbindung stehe, ja selbst dem geheimnißvollen Orden angehöre. Die Sache der Rosenkreuzer wird auch hier zu einem Gegenstand literarischer Controversen; Mersenne ist darüber in einem Streit mit dem englischen Naturphilosophen Robert Fludd begriffen, der die Rosenkreuzer vertheidigt, während Gassendi, der mit Descartes um den Ruhm, der erste Philosoph Frankreichs zu sein, später wetteifern sollte, sich auf die Seite der Gegner stellt. Nach neun Jahren trifft Descartes mit seinem alten Freunde Mersenne wieder zusammen, der, inzwischen nach Paris zurückgekehrt, im Kloster nahe der Place royale wohnt und sich eben mit der Herausgabe seines Commentars der Genesis beschäftigt. Was die Rosenkreuzer betraf, so konnte Descartes den neugierigen Fragern scherzhaft erwiedern, seine Gegenwart beweise, daß er keiner der „Invisiblen" sei.

Diesmal dauert sein Aufenthalt in Paris nur wenige Monate. Nachdem er in der Bretagne seine Familie wiedergesehen und in Poitou seine Güter verkauft hat, begiebt er sich im September 1623 von neuem auf Reisen, die jetzt nach dem Süden gerichtet sind. Er will Italien kennen lernen und in Rom einen Theil des Jubeljahres erleben, das *Weihnachten 1624 beginnen* soll. Zu dieser Zeit ist die

päpstliche Stadt gleichsam ein Compendium von ganz Europa. Er nimmt seinen Weg durch die Schweiz nach Tyrol und besucht in Innsbruck den Hof des Erzherzogs Leopold, von da geht er nach Venedig und ist am Himmelfahrtstage ein Zeuge der großen Meeresfeier, dann pilgert er nach Loretto, um zu erfüllen, was er fünf Jahre vorher in Neuburg gelobt hatte. Mit dem Beginn der Feste ist er in Rom und verweilt hier bis zum nächsten Frühjahr. Auf der Rückkehr sieht er Florenz und den Hof des Großherzogs Ferdinand II., aber nicht Galilei, den größten Mann der Zeit, der in seinem Leben noch verhängnißvoll werden sollte. Der Angabe, daß er die Bekanntschaft Galilei's gemacht habe, widerspricht seine eigene Erklärung in einem späteren Briefe an Mersenne. Ueber Piemont und die Alpen kehrt er noch vor Mitte des Jahres 1625 nach Frankreich zurück.

Die drei folgenden Jahre bleibt Descartes mit wenigen Unterbrechungen in Paris, wo er gegen Anfang des Sommers eintrifft. Kurz vorher scheint er die Absicht gehabt zu haben, ein ihm angebotenes und seinem Range entsprechendes Amt in Chatellerault zu kaufen, doch bald giebt er die Idee, wenn sie je ernstlich gefaßt war, wieder auf und wahrt, dem ersten Entschluße treu, seine volle Unabhängigkeit und Muße. Der Kreis seiner wissenschaftlichen Bekannten und Freunde vermehrt sich, er wird von allen Seiten gesucht und gilt schon als einer der ersten Mathematiker und Philosophen des Zeitalters. Zu diesem Kreise gehören die bedeutendsten Mathematiker, Physiker und Theologen der Hauptstadt: ich nenne die Namen Hardy, de Beaune, Morin, Desargues, Balzac, den Arzt Villebressieux, die Theologen Gibieuf, de la Barde, de Sancy und vor allen als den ersten Gönner Descartes' den Cardinal Bérulle. Wir finden in den folgenden Jahren den Arzt Villebressieux und den Abbé Picot mit Descartes in naher Verbindung; seine vertrautesten Freunde sind noch von dem ersten Pariser Aufenthalt her Mersenne und Mydorge, der, eben damals mit optischen Versuchen und Studien beschäftigt, in Descartes die Untersuchungen anregt, deren spätere Frucht seine Dioptrik war. Beide werden in diesen Studien von einem der ersten optischen Künstler in Paris, dem wissenschaftlich und technisch gleich bedeutenden Ferrier unterstützt, der die Instrumente ausführt, die Mydorge entwirft, und bei dem Descartes selbst sich *in der Kunst übt* Gläser zu schleifen. Er schätzte Ferrier so sehr,

daß er seine später so sorgfältig gesuchte und behutsam gewahrte Einsamkeit in Holland mit keinem lieber getheilt hätte.

Aus dem Hause des ihm befreundeten Le Vasseur d'Étioles, wo Descartes zuerst seine Wohnung genommen, hatte er sich im August 1626 wieder in die Vorstadt St. Germain zurückgezogen, um einige Zeit einsamer zu leben. Als er in das Haus Le Vasseur und in den größeren Kreis seiner Freunde zurückkehrt, beginnt von neuem der wissenschaftlich gesellige Verkehr, und es bildet sich in diesem Hause eine kleine Akademie, deren Mittelpunkt Descartes ist. Hier äußert er in geselligen Gesprächen zuerst seine philosophischen, in der Einsamkeit gereiften Gedanken, die durch ihre Neuheit und Tiefe so überraschend und einleuchtend wirken, daß schon jetzt Freunde, Gelehrte und Buchhändler ihn bestürmen, seine Ideen der Welt mitzutheilen. Doch Descartes war entschlossen, bei diesem Werke sich vor jeder Uebereilung und jedem Vorurtheil zu hüten, die Saat in seinem Geiste noch zu pflegen und mit der Ernte zu warten, bis der Zeitpunkt der vollkommensten Reife auch in seinem Lebensalter gekommen sei. Bald werden ihm Gesellschaft und Besuche wieder lästig, von neuem erwacht das unwiderstehliche Bedürfniß nach Einsamkeit, er flieht aus dem befreundeten Hause und verbirgt sich am Ende von Paris in einer nur den vertrautesten Freunden bekannten Wohnung (Sommer 1628). Le Vasseur sucht ihn umsonst, endlich trifft er den Diener, den er nöthigt, ihm die Wohnung zu zeigen, und hier findet er Descartes, den er eine Zeit lang ungesehen beobachtet, um 11 Uhr nach seiner Gewohnheit im Bett meditirend und von Zeit zu Zeit schreibend.

Als Descartes das erstemal Frankreich verließ, hatte sich eben Ludwig XIII. von der mütterlichen Bevormundung losgemacht und unter die Leitung seines Günstlings begeben; als er nach Paris zurückkehrt, ist diese Favoritenherrschaft vorüber, und neben dem matten König erhebt sich ein bedeutender, zum Regieren wirklich berufener Staatsmann. Das Jahr vorher war Richelieu Cardinal geworden, zwei Jahre später tritt er unter dem wiedererneuten Einfluß der Königin Mutter in den Staatsrath, bald ist er der erste Minister, in Wahrheit der alleinige Regent. Die Politik dieses Mannes duldet im Innern Frankreichs keine dem königlichen Regiment widerstrebende oder bedrohliche Macht und fordert aus diesem *Interesse die Unterwerfung und* Entwaffnung der Protestanten und

ihrer Sicherheitsplätze, deren wichtigster La Rochelle ist. Die Stadt soll ausgehungert und deßhalb so belagert und eingeschlossen werden, daß die Zufuhr und die Entsetzung unmöglich ist; die Belagerungskunst hatte bei der Lage der Stadt die größten Schwierigkeiten zu besiegen, und daß sie es vermocht hat, macht die Belagerung von La Rochelle denkwürdig in der Geschichte der Kriegskunst. Eine Menge Neugieriger strömen herbei, um diese Werke der Kriegskunst zu sehen, unter ihnen Descartes, der sich vor La Rochelle für die verlorene Einsamkeit in Paris entschädigt. Sein Freund Desargues hatte als Ingenieur bei den Belagerungsmaschinen mitgewirkt und machte Descartes zuerst mit Richelieu bekannt. Der König selbst ist gegenwärtig, und für die Edelleute, welche die Neugierde herbeigeführt hat, ziemt es sich nicht, blos Zuschauer zu sein. Auch Descartes ist im Gefolge des Königs, als dieser eine Recognoscirung der englischen Flotte, welche die Belagerten vergeblich zu entsetzen sucht, unternimmt und später in die freiwillig übergebene Stadt einzieht. Im Anfang November 1628 kehrt Descartes von diesem seinem letzten Feldzuge (wenn man es so nennen darf) nach Paris zurück; es sind gerade neun Jahre, daß er in Neuburg an der Donau zuerst den Weg erblickte, auf dem er jetzt dicht vor dem Ziele steht.

Wenige Tage nach seiner Rückkunft feierte Descartes einen Sieg, der ihm unvergeßlicher blieb als seine Feldzüge, es war ein Triumph seiner Methode, eine wohlbestandene Probe derselben vor einem erwählten Kreise bedeutender und angesehener Männer. Wenn neue Ideen in der Luft sind, glauben viele, sie schon ergriffen zu haben, und neben dem wahren und seltenen Entdecker findet sich allemal eine Menge vermeintlicher Neuerer, die sich und andere täuschen. Gewöhnlich haben diese Leute Kenntnisse aller Art, gerade so viel als sie zur Schau tragen, eine kecke Zuversicht im Auftreten, eine erstaunliche Schlagfertigkeit und gesellschaftliche Gewandtheit im Reden, lauter Eigenschaften, welche namentlich die vornehme Welt, die Gold und Katzengold bisweilen schwer unterscheidet, zu blenden im Stande sind. Ein Typus dieser Art, der schon Aufsehen in Paris erregt hatte, war ein gewisser Chandoux, Mediciner und Chemiker seines Zeichens; Aristoteles und die Scholastik waren in seinem Munde abgemachte und veraltete Standpunkte, er wußte gegen dieselben so modern zu sprechen, wie Bacon, Hobbes und Gassendi, sein drittes Wort war „*die neue* Philosophie", die neuen unerschütterlichen Principien, die

er selbst gefunden zu haben sich rühmte. Den päpstlichen Nuntius Marquis de Bagné hatten diese Prahlereien wirklich geblendet, er wünschte dieses Licht in seinem Kreise leuchten zu lassen und lud, um Chandoux zu hören, eine Gesellschaft der notabelsten Leute. Unter den Geladenen war außer dem Cardinal Bérulle auch Descartes, Mersenne, Villebressieux u. a. Chandoux sprach vorbereitet, geläufig, blendend und sein Vortrag gewann den lauten Beifall dieser erlesenen Zuhörerschaft. Descartes sagte nichts. Der Cardinal Bérulle, der es bemerkt, frägt ihn um seine Meinung, er antwortet ausweichend und zurückhaltend, als ob nach dem Beifall solcher Männer nichts weiter zu sagen wäre; endlich, von allen Seiten gedrängt, sein Urtheil abzugeben, geht er auf den Vortrag ein, lobt die fließende Rede, auch die Freimüthigkeit, womit sich Chandoux gegen die herkömmliche Philosophie und für eine völlig unabhängige erklärt habe; was aber die vermeintlich neuen Principien betreffe, so müsse er zweifeln, ob sie die Probe der Wahrheit aushalten. Descartes sah ein Beispiel jener Selbsttäuschung vor sich, die er auch an sich erfahren, unzähligemal an andern erlebt, bis auf den Grund durchschaut und völlig bemeistert hatte. Die Gelegenheit bot sich, ein Exempel zu statuiren. Man müsse einen Probirstein haben, um Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden; wer dieses Mittel nicht besitze, tappe im Dunkeln; er mache sich anheischig, die augenscheinlichste Wahrheit, die man ihm geben wolle, so zu widerlegen und den augenscheinlichsten Irrthum so zu beweisen, daß man genöthigt sei, seine Gründe gelten zu lassen. Der Doppelversuch wird sogleich gemacht und von Descartes durch zwölf Gründe von zunehmender Wahrscheinlichkeit siegreich durchgeführt. Er will gezeigt haben, daß aus unbewiesenen Gründen nichts für wahr oder falsch gelten dürfe, und Scheingründe nichts beweisen, daß alles bisherige Philosophiren, auch wenn es noch so modern klinge, auf Scheingründen beruhe, und es in diesem Punkte mit Chandoux' neuer Philosophie nicht um ein Haar besser bestellt sei, als mit der alten und herkömmlichen, die jener verachte. Ohne den Probirstein der Wahrheit giebt es in der menschlichen Erkenntniß kein Mittel gegen die Falschmünzerei. Chandoux scheint diese Kunst in andern Dingen noch besser verstanden zu haben als in der Philosophie, er übte sie am Gelde und wurde als Falschmünzer auf dem Grèveplatz gehängt.

Descartes *macht aus seinem* Probirstein kein Geheimniß und

erklärt den Zuhörern, die das Experiment überzeugt und nach einem tieferen Einblick begierig gemacht hatte, daß alle Wahrheit nur durch methodisches Denken zu entdecken sei und die Probe desselben bestehen müsse. Auf den Cardinal Bérulle hatte der ganze Vorgang den größten Eindruck hinterlassen, er erkannte in Descartes den bahnbrechenden, zur Reformation der Philosophie berufenen Kopf, einen Erneuerer der Wissenschaft. der für Frankreich werden könnte, was Bacon für England geworden; in einer vertrauten Unterredung verpflichtete er ihn förmlich, ein Werk über seine Methode zu schreiben und der Welt mitzutheilen. Die Zusprache eines solchen Mannes mußte den Philosophen in dem schon gereiften Entschluß bestärken, von jetzt an ganz der Ausführung seines Werkes zu leben. Zu seiner völligen Sammlung bedurfte er einer Muße und Einsamkeit, die ihm Paris nicht gewährte. Es scheint, daß er noch einige Zeit in der Nähe von Paris auf dem Lande gelebt und hier vielleicht den ersten Entwurf seiner Methodenlehre, „die Regeln zur Richtschnur des Geistes (regulae ad directionem ingenii)" niedergeschrieben hat, wovon sich nur ein Bruchstück erhalten. Nachdem er sorgfältig erwogen, wo er sich und seiner Sache am besten in ungestörter Muße leben könne, geht er für die nächsten zwanzig Jahre nach Holland.

Viertes Capitel.

Dritte Lebensperiode (1629—1650). Die Zeit der Werke.

A. Aufenthalt in den Niederlanden.

I. „Die holländische Einsiedelei."

Die Wanderjahre sind zu Ende. Descartes hat ein großes Stück Welt gesehen, das Menschenleben in seinen verschiedensten Formen kennen gelernt und in seinen unfreiwilligen Verblendungen beobachtet; er ist ein großer Prüfer menschlicher Meinungen, ein Meister im Durchschauen des Irrthums geworden; sein Geist ist so kritisch gerichtet, so methodisch geübt in der Unterscheidung des Wahren und Falschen, so geschärft durch umfassende Menschenkenntniß, so unverblendet durch die *Scheinwerthe der Welt*, daß er jetzt reif ist, das schwierige Experiment

der Selbstprüfung zu unternehmen und die Wahrheit in sich selbst zu finden. Wir erwarten von ihm keine Reisebeschreibungen, keine Schilderungen der Höfe und Heere, der Länder und Städte, die er gesehen, sondern eine tief eindringende, von keiner Zweifelsfurcht beschränkte Analyse der menschlichen Erkenntniß. Er wollte sich selbst als Repräsentant des menschlichen Bewußtseins erscheinen, als Beispiel eines von Welt- und Lebenserfahrung erfüllten Geistes, wie Montaigne gewesen; auf diesem Niveau mußte er stehen, um hier die Zweifel zu überwinden, die bei jenem die letzte und reifste Frucht seiner Erfahrungen blieben. Deßhalb war Descartes gereist, nicht um die Abenteuer eines französischen Cavaliers zu erzählen. Man kennt ihn nicht, wenn man (mit einem seiner heutigen Landsleute) den Weltmann und den Philosophen für zwei Personen ansieht, in welche Descartes zerfällt. Der Weltmann macht die Vorschule des Philosophen. So lag es den eigenen Bekenntnissen gemäß in seinem Lebensplan. Jetzt stand er am Ziel, von wo der Weg nicht weiter nach außen, sondern allein nach innen gerichtet sein sollte; jetzt suchte er, wie einst Montaigne, „das stille Plätzchen".

Die Erwartung der Welt war dem Wege Descartes' vorausgeeilt. Als er Paris verließ, war er mit der Methode seiner Untersuchung, mit der skeptischen und negativen Begründung der neuen Lehre im Reinen, noch nicht mit der positiven. Daß die Welt ein solches Werk von ihm erwartete und sogar glaubte, er habe es schon vollbracht, trieb ihn dazu, jetzt ernstlich an die Sache zu gehen. Die Männer, auf deren Urtheil er das größte Gewicht legte, sollten sich in ihrer Meinung von ihm nicht getäuscht haben. Wenigstens schildert Descartes selbst, als er sieben Jahre später (1636) auf die Periode seiner Wanderungen (1619—1628) zurückblickt, diese Beweggründe als die letzten, die ihn vermocht hätten, sich ganz in die Werkstätte des Philosophen zurückzuziehen. „Diese neun Jahre verflossen, ohne daß ich in den Streitfragen der Gelehrten mich entschieden oder den Anfang zur Grundlegung einer gewisseren Philosophie, als die gewöhnliche, gemacht hatte. Das Beispiel so vieler vorzüglicher Geister, die vor mir dieselbe Absicht gehabt und, wie mir schien, verfehlt hatten, ließ mich der Schwierigkeiten so viele in dieser Sache finden, daß ich das Unternehmen noch nicht so bald gewagt hätte, wäre nicht der Ruf verbreitet worden, ich sei damit zu Stande gekommen. Ich kann nicht *sagen, worauf diese Meinung sich* gründete, und sollte ich durch

Theil geworden, verdienen könnte. Deßhalb hab
t Jahren den Entschluß gefaßt, alle Orte, wo i
konnte, zu vermeiden und mich hierher zurückzuzi
o lange Kriege die Folge gehabt, daß die Heere, die
ur um so sicherer die Früchte des Friedens genießen
er der Masse eines großen und sehr thätigen Volk
e eigenen Angelegenheiten sorgt, als sich um frem
ie die Annehmlichkeiten der volkreichsten Städte zu
einsam und zurückgezogen habe leben können, als
n Wüsten".*)
n seinem Werke mit völliger Freiheit zu leben, be
ein günstiges Klima und ungestörte Einsamkeit;
r in Frankreich und Paris, beides fand er in Holl
im Anfange des Frühjahres 1629 begab, gerade z
t er Breda verlassen. Mit der größten Vorsich
en alle äußeren Störungen. Er verabschiedet sic
ier Familie und nimmt in Paris nur von den v
n Abschied. Der Abbé Picot besorgt seine ökonor
eiten, Mersenne die literarischen, namentlich geht
r Briefe, die Descartes nach Frankreich schreibt u
t, durch seine Hand. Die zudringliche Neugierd
wo er lebt. Er verheimlicht seinen Aufenthalt,
data, wechselt ihn oft und hat den verborgensten

zubringt (1629—49), hat er etwa vierundzwanzigmal seinen Aufenthalt verändert und an dreizehn verschiedenen Orten gelebt: ich nenne Amsterdam, Franecker, Deventer, Utrecht, Amersfort, Leeuwarden, Abtei Egmond bei Alkmaar, Egmond van Hoef, Harderwijk an der Zuidersee, Leyden und Schloß Endegeest bei Leyden. Jetzt ist er vollkommen Herr seiner Zeit und Lebensart, er kann mitten in volkreichen Städten, in Gesellschaft und Verkehr mit Freunden, in der fruchtbarsten Zerstreuung leben und, sobald das Bedürfniß der Sammlung und Arbeit eintritt, sich an entlegene Orte zurückziehen, wo ihn kein Lästiger findet. Hier ist er sicherer, als in der Vorstadt St. Germain. In solcher Einsamkeit entstehen und reifen die Werke, die ihn zum Begründer der neuen Philosophie und zum Gegenstand der Bewunderung der Welt gemacht haben. Was die Entstehung seiner Werke betrifft, sind Franecker und Leeuwarden in Friesland, Harderwijk in Geldern, Endegeest bei Leyden und Egmond in Nordholland die wichtigsten seiner Aufenthaltsorte gewesen. Schloß Endegeest ist noch heute durch das Andenken Descartes' geweiht. In Franecker, wohin er sich, bald nach seiner Uebersiedelung, von Amsterdam aus begeben hatte (er trug den 16. April 1629 seinen Namen „Renatus Descartes' Gallus philosophus" in das Album der Universität ein), bewohnte er ein einsames Schloß, das von der Stadt durch einen Graben getrennt war, und schrieb hier den ersten Entwurf seiner „Meditationen", die zehn Jahre später in Harderwijk ausgeführt und vollendet wurden (1639/40); in Leeuwarden entstanden während des Winters 1635/36 seine „Versuche", eingeführt durch den „Discours de la méthode", die erste von ihm selbst veröffentlichte Schrift; in Endegeest wurden die „Principien", das Hauptwerk seiner Philosophie, vorbereitet (1641—43), in Egmond vollendet. An diesem Ort, einem der schönsten Dörfer Nordhollands, hat Descartes am liebsten und wohl auch am längsten verweilt, der erste Aufenthalt fällt in den Winter 1637/38 gleich nach der Herausgabe seiner „Versuche", der letzte in die Jahre 1643—49, die letzten seiner holländischen Einsamkeit, die hier durch drei Reisen nach Frankreich in den Jahren 1644, 1647 und 48 unterbrochen wurde.

In Descartes' holländischer Lebensperiode lassen sich demnach drei Abschnitte so unterscheiden, daß der erste (1629—36) der Veröffentlichung seiner Hauptwerke vorausgeht, der zweite (1637—44) *diese umfaßt, der dritte (1644—49) ihr* nachfolgt. Während des

ersten Abschnittes hat Descartes, nachdem er Franecker verlassen, hauptsächlich in Amsterdam, Deventer, Utrecht, Leeuwarden gelebt, während des zweiten zuerst in Egmond, dann in Harderwijk, Amersfort, Amsterdam, Leyden und Schloß Endegeest, während des dritten in Egmond. Gleich nach dem Entwurf der Meditationen, die im December 1629 in ihrer ersten Form fertig waren, ging Descartes an die Ausarbeitung eines umfassenden Hauptwerks, worin er der Welt nach seinen neuen Principien die Welt erklären wollte, es sollte „Kosmos" heißen und zuerst veröffentlicht werden; das Werk war so gut als vollendet, als Descartes aus Gründen, die alsbald zu erörtern sind, den Entschluß faßte, es nie herauszugeben. Dieser Arbeit waren die Jahre 1630—33 gewidmet. Nachdem so die Absicht, als Lehrer der Welt aufzutreten, gleich bei dem ersten Versuche gescheitert war, schwankte Descartes, ob er diese Absicht nicht für immer aufgeben sollte.

In die nächste Zeit fällt eine Episode, die er in seiner Lebensmethode nicht vorhergesehen hatte, aber die Neigungen sind oft mächtiger als die Grundsätze: er lernte während des Winters 1634/35 in Amsterdam ein Mädchen kennen, das er lieb gewann und ohne legitime Form zu seiner Frau machte, sie gebar ihm (in Deventer den 19. Juli 1635) eine Tochter, die auf seinen Namen „Francine Descartes" getauft und von ihm mit zärtlicher Liebe erzogen wurde, doch sollte er sich des väterlichen Glücks nicht lange erfreuen, das Kind starb in Amersfort den 7. September 1640.*)

Die Unabhängigkeit und Muße, die Descartes sich stets gewünscht und jetzt in den Niederlanden zum erstenmal in ungetheiltem Maße findet, genießt er mit vollen Zügen. Aus einigen Briefen namentlich der ersten Jahre weht die heiterste und zufriedenste Stimmung, die sich dem Leser wohlthuend mittheilt. Seinem Freunde Balzac in Paris, dem bekannten Schützlinge Richelieu's, bei dem er als Historiograph und Stylist in Ehren stand, schildert Descartes in der besten Laune sein holländisches Idyll. Er schreibt im Frühjahr 1631 aus Amsterdam, als Balzac von seinem Stammgut wieder nach Paris zurückgekehrt ist: „Ich habe mir wirklich Skrupel gemacht,

*) Alle näheren Umstände sind unbekannt. Im Taufregister der reformirten Kirche zu Deventer ist die Mutter als „Hélène fille de Jean" bezeichnet. Vgl. *Millet: Histoire* de Descartes I. pg. 339—40.

Ihre ländliche Ruhe zu stören, und darum lieber mit meinem Briefe gewartet, bis die Zeit Ihrer Einsamkeit vorüber wäre. Während ich in den ersten acht Tagen schreiben wollte, habe ich Sie achtzehn Monate lang, von der Abreise bis zur Rückkehr, unbelästigt gelassen, und Sie wissen es mir nicht einmal Dank. Jetzt aber, nun Sie wieder in Paris sind, muß ich mir doch von der Zeit, die an so viele zudringliche Besuche verloren geht, auch meinen Theil ausbitten und Ihnen sagen, daß in den zwei Jahren, die ich im Auslande lebe, ich nicht ein einzigesmal in Versuchung war, nach Paris zurückzukommen; nur seitdem ich weiß, daß Sie wieder dort sind, würde ich anderswo glücklicher sein können als hier. Und hielte mich nicht die Arbeit zurück, die wichtigste nach meinem geringen Urtheil, die ich je vorhaben kann, so würde der Wunsch, Ihre Unterhaltung zu genießen und alle die Gedanken voller Kraft, die wir in Ihren Schriften bewundern, unmittelbar vor mir entstehen zu sehen, diese Hoffnung allein würde stark genug sein, mich von hier zu vertreiben. Fragen sie mich nicht, ich bitte, welcher Art die Arbeit ist, die mir so wichtig erscheint, das Bekenntniß würde mich roth machen, ich bin so sehr Philosoph geworden, daß ich vieles, das bei der Welt in Ansehen steht, gering schätze und anderes, woraus man nichts zu machen pflegt, hochhalte. Doch ich weiß, Sie denken anders als die Leute, Sie urtheilen besser von mir als ich verdiene, und ich will mit Ihnen zu günstiger Stunde unverholen über meine Arbeiten sprechen. Für heute nur so viel: ich bin nicht in der Stimmung Bücher zu schreiben, ich verachte die Berühmtheit nicht, wenn man, wie Sie, im Stande ist, wirklich einen großen und gediegenen Ruf zu erwerben; dagegen dem mittelmäßigen und unsicheren, wie er etwa für mich zu hoffen wäre, ziehe ich den Frieden und die Gemüthsruhe vor, die ich besitze. Ich schlafe hier alle Nacht zehn Stunden, ohne daß je eine Sorge mich aufweckt. Ich träume lauter herrliche Dinge, die Wälder, Gärten und Zauberpaläste der Mährchen, und wenn ich erwache, finde ich mich mit noch größerem Behagen in der Sinnenwelt, die mich umgiebt. Nichts fehlt als Ihre Nähe!" — Wie nun Balzac dem Freunde antwortet, er sei jetzt geneigt, auch unter die Einsiedler nach Holland zu gehen, erwiedert Descartes: „Ich habe mir die Augen gerieben und zu träumen gemeint, als ich las, Sie wollten hierherkommen. Und doch ist es gar nicht befremdlich, wenn ein hochgesinnter Geist, *wie der Ihrige*, die Fesseln des Hofes nicht

länger erträgt, und hat Gott, wie Sie schreiben, Ihnen eingegeben, das Weltleben zu verlassen, so würde ich ja wider den heiligen Geist sündigen, wollte ich Sie von einem solchen Entschluß abbringen. Vielmehr lade ich Sie ein, Amsterdam zu Ihrer Zuflucht zu nehmen, ihm nicht blos vor allen Kapuziner- und Karthäuserklöstern, wohin so viele ehrbare Leute sich zurückziehen, sondern auch vor den schönsten Residenzen ganz Frankreichs und Italiens, sogar vor der berühmten Eremitage Ihres vorjährigen Aufenthaltes den Vorzug zu geben. Ein Landhaus mag noch so vollkommen eingerichtet sein, immer fehlen zahllose Bequemlichkeiten, die man nur in Städten haben kann, und selbst die Einsamkeit, die man auf dem Lande zu finden hofft, ist dort nie ganz ohne Anfechtung. Nun ja, Sie finden einen Bach, der die größten Schwätzer zu Träumern macht, ein einsames Thal, das Sie erfreut und entzückt, aber da sind zugleich eine Menge kleiner Nachbaren, die Besuche machen, weit unbequemere Besuche, als man in Paris empfängt. Hier dagegen, in dieser großen Stadt, bin ich der einzige Mensch, der nicht Handel treibt, alle andern sind von ihren Interessen so sehr in Anspruch genommen, daß ich hier mein ganzes Leben zubringen könnte, ohne daß je irgendwer mich bemerkte. Ich gehe täglich mitten in dem Getriebe einer großen Volksmenge so frei und ruhig spazieren, als Sie in Ihren Baumgängen, ich betrachte die Menschen um mich her gleich den Bäumen in Ihren Wäldern und den Thieren auf Ihren Waiden, selbst das Geräusch ihres Treibens stört meine Träumereien so wenig, als das eines Bachs. Mit demselben Vergnügen, womit Sie die Bauern Ihre Felder pflügen sehen, bemerke ich hier, wie die Arbeit aller jener Leute dazu dient, den Ort, wo ich lebe, schöner und behaglicher zu machen. Wie Ihnen der Anblick reicher, in Ihren Gärten heranreifender Früchte wohlthut, so sehe ich hier mit Ergötzen die Schiffe ankommen, die uns im Ueberfluß die Erzeugnisse beider Indien und die Seltenheiten Europas bringen. Nirgends in der Welt sind alle Annehmlichkeiten des Lebens so leicht zu haben als hier. Es giebt kein Land, in dem die bürgerliche Freiheit vollkommener, die Sicherheit befestigter, Verbrechen seltener, und alt vererbte Sitteneinfalt größer wäre. Ich begreife nicht, daß Sie Italien vorziehen, wo die Hitze des Tages unerträglich, die Kühle des Abends ungesund, die Dunkelheit der Nacht, die Raub und Mord verbirgt, gefährlich ist. *Sie fürchten die Winter des* Nordens, aber welche Schatten, Fächer,

Quellen werden Sie vor der Hitze in Rom so gut zu bewahren im Stande sein, als hier vor der Kälte ein Ofen und ein tüchtiges Feuer? Kommen Sie also nach Holland, ich erwarte Sie mit einer kleinen Sammlung meiner Träumereien, die Ihnen vielleicht nicht mißfallen".*)

Nach der Veröffentlichung seines ersten Werks ging die Rede, daß Richelieu dem Philosophen Anerbietungen für Paris machen wolle. „Ich glaube nicht", schreibt Descartes an Mersenne, „daß die Gedanken des Cardinals sich bis zu einem Menschen meiner Art herablassen sollten. Uebrigens giebt es, unter uns gesagt, nichts, das meinen Lebensplänen weniger zusagt, als die Luft von Paris, wegen der zahllosen Zerstreuungen, die dort unvermeidlich sind; und so lange ich nach meiner Weise leben darf, werde ich auf dem Dorf in einem beliebigen Lande bleiben, wo mich die Besuche der Nachbaren so wenig belästigen als hier, in einem Winkel Nordhollands. Dies ist der einzige Grund, warum ich dieses Land der Heimath vorgezogen habe, und jetzt bin ich so daran gewöhnt, daß ich keine Luft spüre, meinen Aufenthalt zu ändern."**)

Fügen wir diesen brieflichen Aeußerungen noch einen Satz aus dem Anfange der Meditationen hinzu, einen der ersten, die Descartes in jenem einsamen Schlosse der Stadt Franecker geschrieben: „Die Gegenwart ist mir günstig, mein Gemüth ist frei von allen Sorgen, meine Muße ungestört; ich lebe einsam in der Einsamkeit und werde mich nun mit vollem Ernst und voller Geistesfreiheit meiner Aufgabe widmen, die zunächst den umfassenden und gründlichen Umsturz aller meiner bisher gehegten Ueberzeugungen fordert."

II. Geistiges Leben in den Niederlanden.

1. Bildungszustände.

Indessen würde Holland seine „geliebte Einsiedelei", wie Descartes sie nennt, kaum geworden sein, wenn hier nicht zugleich der regste geistige Verkehr ihm offen gestanden hätte. Die Niederlande waren

*) Der erste Brief Descartes' ist nach Cousins Meinung vom 29. März 1631, der zweite ist vom 15. Mai, zwischen beide fällt Balzac's Antwort vom 25. April 1631. Oeuvres T. VI. pg. 197—203.

**) Der Brief ist den 27. Mai 1638 offenbar in Egmond geschrieben. Oeuvres T. VII. *pg. 155.*

...selben entsteht der Jansenismus, der
it der Lehre Descartes' berührt, zum Theil befreu
ndischen Universitäten treten in den Vordergri
ebens, neue werden gegründet, insbesondere die Ut
estätigt im Jahre 1636), wo die neue Philosophie
id ihre heftigsten Gegner findet. Wissenschaft
iverselle Bildung sind an der Tagesordnung un
eich einer Mode in den geselligen Kreisen, selbst in
eschlecht. Aus dem Reichthum der Bildungsinte
ch in empfänglichen und begabten Frauengemüthe
jaftliche, gelehrte und künstlerische Cultur, die auch
chsten Formen mit weiblicher Art sich verträgt un
unens, das sie erregt, nicht den Eindruck künstlich ge
ümpfe" macht.

2. A. M. von Schürmann.

Das merkwürdigste Beispiel dieser Art war damal
n Schürmann (1607—1678), „der Stern von Ut
ise, die holländische Minerva", wie ihre Verehrer s
ires Wunder von Gelehrsamkeit und mannigfalt
on in ihrer Kindheit hat sie die alten Sprachen
yil und Homer gelesen; dazu kommen die neu
enisch, spanisch, französisch und englisch, sie schr
Sicherheit eines Philologen [illegible]

Probleme der Metaphysik, zugleich erfahren in der bildenden Kunst, ausübend mit bewährtem und öffentlich anerkanntem Talent in der Malerei, geschickt im Bildschnitzen, geübt im Kupferstechen, sogar in der Plastik. Diese ganze Bildung schätzt sie gering gegen das Studium der Bibel, der Kirchenväter und der Scholastik; sie kennt Aristoteles, Augustin und Thomas und will nichts von der neueren Philosophie wissen. Ihre tiefsten Interessen sind die religiösen, die sich zuletzt in der orthodoxen Kirche der Niederlande nicht mehr befriedigt fühlen. Sie will eine Kirche Christi, die gleich der Urgemeinde im Stande der Erwählten, in vollkommener Weltentsagung und brüderlicher Gemeinschaft lebt, von keiner anderen Liebe erfüllt als dem „amor crucifixus". Ihr Lehrer und Leiter in Utrecht war Voëtius gewesen, der feindseligste Gegner Descartes'; zuletzt folgt sie dem französischen Prediger Labadie, der sich von den Jesuiten zu den Calvinisten bekehrt hat und jetzt die Gemeinde der Erwählten verkündet; es war der romanische Vorläufer und in gewisser Weise das Vorbild des deutschen Pietismus, den Spener begründete. Diesen Mann ruft sie, schon eine Greisin, nach den Niederlanden (1667) und wandert mit dem Vertriebenen in's Ausland.*)

Es war viele Jahre vorher, wohl mehr als ein Menschenalter, daß Descartes die berühmte Schürmann in Utrecht aufgesucht und bei dem Studium der mosaischen Schöpfungsgeschichte gefunden hatte. Zwischen der biblischen Genesis und der klaren und deutlichen Einsicht in die Entstehung der Welt, welche Descartes forderte und in seinem „Kosmos" geben wollte, lag eine unübersteigliche Kluft. Der Philosoph warf die Bemerkung hin, daß man für die Erklärung der Dinge von Moses nichts lernen könne, und galt seitdem in den Augen der eifrigen Schülerin des Voëtius als ein „profaner Mann", vor dem man sich hüten müsse. Es wird aus ihren Schriften eine auf jene Unterredung bezügliche Stelle angeführt, worin sie Gott dankt, daß der „profane Mann" keinen Eingang bei ihr gefunden. Sie sah in Descartes einen gottlosen Philosophen, er in ihr ein vorzügliches Talent für die Kunst, das Voëtius mit seiner Theologie verdorben habe. So äußert er sich in einem seiner Briefe.**)

*) Gottfr. Arnolds unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Bd. II. (Schaffhausen 1741) Cp. 21. S. 307—319. Bes. § 30—34. Dr. P. Tschackert: A. M. von Schürmann, der Stern von Utrecht, die Jüngerin Labadies. (Gotha, 1876.)

**) Foucher de *Careil: Descartes et la princesse* palatine, (Par. 1862) p. 61—63.

3. Die Pfalzgräfin Elisabeth.

Wie es scheint, suchte diese „holländische Minerva" mit dem französischen Philosophen im Einfluß auf eine der bedeutendsten und interessantesten Frauen jener Zeit zu wetteifern, die ein tragisches Schicksal in das Asyl der Niederlande geführt hatte. Im Haag lebte, landesflüchtig und aus der Heimath vertrieben, die Familie Friedrichs V. von der Pfalz, der in der Schlacht bei Prag die böhmische Königskrone verloren hatte und seiner deutschen Erbstaaten beraubt war. Mit dem Tode Gustav Adolfs war seine letzte Hoffnung gescheitert, er hatte sie nur wenige Tage überlebt († Nov. 1632) und von den dreizehn Kindern, die ihm seine Gemahlin Elisabeth Stuart geboren, elf hinterlassen, darunter vier Töchter, deren älteste die Prinzessin Elisabeth (1618—1680) war. Es giebt in der neuen Zeit keine fürstliche Familie, die so viele tragische, abenteuerliche und wiederum glückliche Schicksale außerordentlicher Art erlebt hätte und durch ihre Nachkommen genealogisch interessanter wäre. Friedrich V., zweier Kronen verlustig, endet im Unglück und Exil, seine Wittwe in der Mitte ihrer zahlreichen Familie führt als Exkönigin von Böhmen eine Art Hofleben in der Emigration; der älteste Sohn ist in der Zuidersee ertrunken (1629), Ruprecht, der dritte in der Reihenfolge der Söhne, erwirbt und verliert in den englischen Bürgerkriegen den Ruhm eines siegreichen Reitergenerals, sein Bruder Moritz geht nach Amerika und niemand weiß, was aus ihm geworden; Eduard, der nächste der Brüder, begiebt sich heimlich nach Frankreich und bekehrt sich hier zur römischen Kirche (1645), seinem Beispiele folgt Louise Hollandine, die zweitälteste Tochter (1622—1709), sie wird die berühmte und berüchtigte Aebtissin von Maubuisson; Philipp, der vorletzte der Söhne, tödtet auf offener Straße einen französischen Edelmann, Marquis d'Épinay, der ihn Tages zuvor meuchlings angefallen (Juni 1646), und wird von der Mutter für immer verbannt, aus Rache, wie es scheint, denn sie war, so sagt man, jenem Edelmann mehr ergeben, als der Würde der Königin, der Mutter und Matrone ziemte. Unter den Kindern des unglücklichen Kurfürsten sind durch die Bedeutung ihrer Personen und Schicksale die Pfalzgräfin Elisabeth, deren älterer Bruder Karl Ludwig (1617—1680) und ihre jüngste Schwester Sophie (1630—1714) ohne *Zweifel die ersten.* Karl Ludwig wird durch den westfälischen Frieden

in seine Erbrechte eingesetzt und durch seine Regententüchtigkeit der Wiederhersteller der Pfalz nach den Verwüstungen des dreißigjährigen Krieges. Seine Tochter ist die vortreffliche Elisabeth Charlotte, die als Herzogin von Orléans am Hofe Ludwigs XIV. deutsche Gesinnung und pfälzische Art zu bewahren wußte; ihr Sohn ist Philipp von Orléans der Regent, ihr Enkel Kaiser Franz I. der Gemahl der Maria Theresia. Der Stolz des pfälzischen Hauses ist Friedrichs jüngste Tochter Sophie, sie wird die erste Kurfürstin von Hannover, „die große Kurfürstin", ihr Sohn Georg der erste König von Großbritannien aus dem Hause Hannover, ihre Tochter Sophie Charlotte die erste Königin von Preußen. Daß diese drei Geschwister den größten Philosophen des Jahrhunderts günstig gesinnt waren, hat ihren Nachruhm erhöht. Karl Ludwig, ein Mann von tolerantester Denkart, wollte Spinoza nach Heidelberg rufen, Sophie und ihre Tochter wählten sich Leibniz zum vertrauten Freunde und Rathgeber, die Prinzessin Elisabeth war Descartes' begeisterte Schülerin.

Sie hatte ihre Kindheit, die ersten Jahre des dreißigjährigen Krieges, fern von den Eltern, zu Krossen in der Mark Brandenburg bei ihrer Großmutter Juliane, der Tochter des großen Oraniers, verlebt; unter der Pflege dieser hochgebildeten Frau waren Elisabeths Fähigkeiten geweckt und der Sinn für Wissenschaften und Sprachen frühzeitig genährt worden. Als sie in erster Jugendblüthe nach dem Haag an den Hof der Mutter kam, wurde sie durch den Reiz ihrer Anmuth und Talente bald eine gefeierte Erscheinung. Einer der ersten Gegenstände ihrer Bewunderung war „der Stern von Utrecht", in welchem die unterrichtete und hochstrebende Elisabeth ein leuchtendes Vorbild erblickte, sie lernte die Schürmann kennen und verkehrte mit ihr in freundschaftlichem Briefwechsel. Die Gemüthsart der Prinzessin, durch außerordentliche Schicksale aus dem herkömmlichen Gange eines fürstlichen Lebens herausgerückt, hatte einen ungewöhnlichen Aufschwung genommen und war ganz gestimmt, sich mit voller Hingebung den geistigen Interessen zu widmen. In derselben Zeit, als sie die Bewerbung des Polenkönigs ausschlug (1638), ergriff sie die Lehre Descartes'. Sie war neunzehn Jahre, als die erste Schrift des Philosophen erschien, sie las die Abhandlung über die Methode, die Versuche und die Meditationen und wünschte jetzt, den Mann zu sehen und kennen zu lernen, dessen Lebensanschauung sie sich verwandt fühlte, dessen Lehre und Lehrart durch ihre Tiefe und einleuchtende Klarheit sie

dergestalt gefesselt, daß alles Frühere ihr dagegen nichtig erschien. Sie ist in dem seltenen Fall, daß sie den Metaphysiker und Mathematiker gleich gut verstehen und schätzen kann. Jetzt erblaßt der Stern von Utrecht unter dem Gestirne Descartes'. Sie macht die eifrig gewünschte Bekanntschaft des Philosophen, der die Verehrung der jungen Fürstin aus vollem Herzen erwiedert; er wird ihr Lehrer und Freund bis zum Ende seines Lebens, der treueste, den sie vielleicht je gehabt hat. Um in ihrer Nähe zu sein, nimmt Descartes im Frühjahr 1641 Schloß Endegeest zu seinem Aufenthalt; ihr widmet er sein Hauptwerk, die Principien der Philosophie (1644); zu ihrer Erquickung in den Tagen körperlicher und gemüthlicher Leiden schreibt er (im Frühjahr 1645) die Briefe über das menschliche Glück, die Seneca's Bücher de vita beata erörtern, einen Theil seiner Sittenlehre bilden und sein letztes (noch von ihm selbst veröffentlichtes) Werk über „die Leidenschaften der Seele" zur Folge haben, das er im Winter 1646 verfaßt und gleich darauf seiner fürstlichen Freundin mittheilt.

Es giebt für die Prinzessin Elisabeth kein schöneres Denkmal, als jene ihr gewidmete Zuschrift, die Descartes seinem Hauptwerk vorausschickte. „Es ist der größte Vorzug, den ich meinen Schriften verdanke, daß sie mir die Ehre verschafft haben, Ihre Hoheit kennen zu lernen und mich bisweilen mit Ihnen unterreden zu dürfen. So ist mir das Glück zu Theil geworden, ein Zeuge Ihrer hohen und seltenen Eigenschaften zu sein, und ich erweise der Nachwelt einen Dienst, wenn ich sie dieses Vorbild sehen lasse. Es wäre thöricht, wollte ich an dieser Stelle schmeicheln oder Dinge schreiben, von denen ich nicht überzeugt bin, hier, auf der ersten Seite eines Werks, worin ich die Grundwahrheiten aller menschlichen Erkenntniß darzuthun versuchen will. Ich kenne Ihre hochgesinnte Bescheidenheit und weiß, daß Ihnen die einfache und freimüthige Rede eines Mannes, der nur sagt, was er denkt, lieber ist, als die zierlichen und gewählten Lobreden derer, welche die Kunst der Höflichkeiten studirt haben. Ich werde in dieser Zuschrift nur sagen, was ich erfahren habe und weiß, ich werde hier genau so schreiben, wie in dem ganzen übrigen Werk: als Philosoph." In wenigen Zügen schildert Descartes den Charakter des wahren Menschenwerths, den Unterschied ächter und unächter Tugenden, welche letztere den Irrlichtern gleichen. Verwegenheit glänzt mehr als wirklicher Muth, Verschwendung mehr als *wahre Freigebigkeit*, *ächte* Herzensgüte gilt für weniger fromm als

Aberglaube und Heuchelei; Einfalt ist oft der Grund der Gutmüthigkeit, Verzweiflung die Triebfeder des Muthes. Der Inbegriff aller Tugenden ist die Weisheit, die das Gute deutlich erkennt, fest und beharrlich ausführt; sie glänzt nicht, wie die Scheintugenden, sie wird weniger bemerkt und darum weniger gelobt, sie verlangt Verstand und Charakter; die Einsicht ist an Kraft und Umfang nicht in allen gleich groß, der feste Wille kann es sein. Wo sich aber mit diesem der klare Verstand und die ernste Arbeit der Bildung vereinigt, da ist die Blüthe der Tugend. „Diese drei Bedingungen vereinigen Sie in vollkommenem Maße. Die Zerstreuungen des Hofes und die gewöhnliche Art, wie Prinzessinnen erzogen werden, sind dem Studium der Wissenschaften feindlich. Daß Sie diese Hindernisse bewältigt und sich die besten Früchte der Wissenschaften angeeignet haben, beweist, mit welchem Ernst Sie an Ihrer Bildung gearbeitet; daß Sie dieses Ziel in so weniger Zeit erreicht haben, spricht für die Vorzüglichkeit Ihrer Talente. Und ich habe dafür noch eine andere Probe, die mich persönlich angeht: ich habe keinen gefunden, der meine Schriften so umfassend und so gut verstanden; selbst unter den besten und gelehrtesten Köpfen giebt es viele, die sie sehr dunkel finden; ich habe fast durchgängig bemerken müssen, daß die einen die mathematischen Wahrheiten leicht fassen, aber den metaphysischen verschlossen sind, während es sich bei den anderen gerade umgekehrt verhält. Der einzige Geist, so weit meine Erfahrung reicht, dem beides gleich leicht wird, ist der Ihrige. Darum muß ich diesen Geist unvergleichlich hochschätzen. Und was meine Bewunderung steigert: es ist nicht ein bejahrter Mann, der viele Jahre auf seine Belehrung verwendet hat, bei dem sich eine solche umfassende, wissenschaftliche Bildung findet, sondern eine noch jugendliche Fürstin, die in ihrer Anmuth eher den Grazien, wie die Poeten sie beschreiben, als den Musen oder der weisen Minerva gleicht. Ich sehe in Ihnen alle Kräfte wirksam, die ächte und vorzügliche Weisheit von Seiten nicht blos des Geistes, sondern auch des Willens und Charakters fordert: Großmuth und Milde im Bunde mit einer Gesinnung, die ein ungerechtes Schicksal trotz fortdauernder und immer erneuter Verfolgungen nicht zu erbittern noch zu entmuthigen vermocht hat. Diese hochgesinnte Weisheit ist es, die ich in Ihnen verehre, ihr widme ich nicht blos dieses Werk, weil es von der Philosophie, dem Studium der Weisheit, handelt, sondern *meine Person und deren* Dienste."

In demselben Jahr, als Elisabeth diese Widmung empfing, schrieb ihr die Schürmann einen Brief, der unverkennbar einen bösen Seitenblick auf Descartes warf. Sie bekennt ihre Verehrung für die Doctoren der Kirche, die keine Neuerer sein wollten, sondern bescheiden den Weg gingen, „den Augustin und Aristoteles erleuchtet haben, jene beiden großen Gestirne der Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge, die man nie verdunkeln konnte, welches trübe Gewölk und welches Chaos von Irrthümern man ihrem glänzenden Lichte auch entgegenzusetzen versucht hat".*)

Der persönliche Verkehr zwischen der Prinzessin und Descartes war während der Zeit seines Aufenthaltes in Endegeest der regste, er hatte vorher ein Jahr in Leyden gelebt (Apr. 1640—Apr. 41), dann wohnte er zwei Jahre in dem nur eine halbe Meile entfernten Landschloß (Apr. 1641—Ende März 43) und ging von hier über Amsterdam, wo er einige Wochen verweilte, nach Egmond, um in voller Ruhe die Herausgabe seiner Principien zu besorgen. Ich weiß nicht, ob er seitdem die Prinzessin wiedergesehen hat, da es aus den Briefen (leider sind die ihrigen verloren) nicht hervorgeht. Die Correspondenz beginnt gleich nach der Trennung und reicht von den Anfängen seines Aufenthaltes in Egmond (Mai 1643) bis nach seiner Ankunft in Stockholm (October 1649). Sie wünscht von ihm die Lösung philosophischer, geometrischer und physikalischer Fragen. Die erste und wichtigste, die sie ihm vorlegt, betrifft die Vereinigung von Seele und Körper, das Hauptproblem seiner Lehre; in einer Reihe von Briefen erörtert er das große Thema vom Werth und der Bedeutung des menschlichen Lebens (Mai und Juni 1645); Elisabeth schickt ihm Machiavellis Buch vom Fürsten mit ihren Bemerkungen und wünscht die seinigen (Herbst 1646); es ist bemerkenswerth, daß Descartes, schon über fünfzig, dieses Buch erst jetzt durch seine Schülerin kennen lernt. Stets begleitet er ihren Lebensweg und umgiebt sie mit seinen Rathschlägen und allen Empfindungen persönlichster Theilnahme. Für Elisabeth kamen düstere Zeiten, Krankheit und Mißgeschick aller Art, der Abfall zweier Geschwister von dem väterlichen

*) Foucher de Careil: Descartes et la princesse palatine pg. 11—12. Die lehrreiche und lohnende Aufgabe einer Monographie Elisabeths ist noch ungelöst; die genannte Schrift, unkundig, wie sie ist, der deutschen Verhältnisse und Zeitgeschichte, darf kaum als ein Beitrag dazu gelten.

Glauben, die Zwistigkeiten im Hause der Mutter, der Sturz der Stuarts in England. Nach der Conversion ihres Bruders Eduard und nach der Enthauptung ihres Oheims Karls I. schrieb ihr Descartes tröstende und aufrichtende Briefe. Er dachte an Elisabeth und das Schicksal des pfälzischen Hauses, als er in brieflichen Verkehr mit der Königin von Schweden trat und die Einladung nach Stockholm annahm, erfüllt von der Hoffnung, daß es ihm gelingen könne, die beiden Frauen einander zu befreunden und den mächtigen Einfluß Schwedens zu Gunsten Elisabeths und ihres Hauses zu stimmen; schon erfreute er sich der Aussicht, in naher Zukunft mit ihr vereinigt am Hofe in Heidelberg zu leben.

Nach der Tödtung des Marquis d'Épinay mußte Elisabeth, der Mitschuld wahrscheinlich ohne Grund verdächtig, den Haag verlassen; sie hat die nächsten Jahre in Berlin am Hofe des großen Kurfürsten, ihres Vetters, zugebracht; nach der Wiederherstellung ihres Bruders kehrte sie in ihre Vaterstadt zurück und lebte am Hofe in Heidelberg, bis die ehelichen Zerwürfnisse zwischen Karl Ludwig und seiner Gemahlin Charlotte von Hessen auch die Geschwister uneins machten und Elisabeth von Heidelberg vertrieben. Sie wurde im Jahre 1667 reichsfürstliche Aebtissin der lutherischen Abtei Herforden in Westfalen und starb hier am Todestage Descartes', ein Menschenalter nach ihm (11. Febr. 1680). Sie blieb, was sie stets gewesen: ein reicher, immer suchender und in die Tiefe gerichteter Geist, der die philosophischen Interessen mit den religiösen wohl zu verbinden wußte. Sie gewährte ihrer alten Freundin Schürmann, als diese mit Labadie und der neuen Christusgemeinde in Amsterdam nicht mehr geduldet wurde, das erbetene Asyl in Herforden (1670) und schützte mit entschlossener Festigkeit die eingewanderte Gemeinde gegen die drohenden Anfeindungen der Landeskirche. In demselben Jahre empfing sie den Besuch englischer Quäker, und es scheint, daß William Penn's Persönlichkeii einen überwältigenden Eindruck auf sie ausgeübt hat. Das Gemüth der alternden Frau hatte die Stürme der Welt im Uebermaße erlebt und war des Friedens bedürftig, den religiöse Weltentsagung giebt. Aber wie wechselnd immer ihre Schicksale, Stimmungen und Eindrücke sein mochten, sie verdankte ihre höchsten intellectuellen Befriedigungen der Lehre und Freundschaft Descartes', und diese Erinnerung ist auch der Aebtissin geblieben.

Fünftes Capitel.

B. Ausbildung und Veröffentlichung der Werke.

I. Das kosmologische Werk.

1. Anordnung und Plan.

Nachdem wir den Lebensgang Descartes' während seiner holländischen Periode in den Hauptzügen verfolgt haben, müssen wir jetzt näher auf die Arbeit und Entstehung der Werke eingehen, denen sein Aufenthalt in den Niederlanden gewidmet war. Wir haben dieselben im vorigen Abschnitt schon biographisch berührt und werden im nächsten Buche die Lehre Descartes' systematisch darstellen; daher soll jetzt blos von der Geschichte ihrer Ausbildung und Veröffentlichung die Rede sein und der Inhalt nur so weit in Frage kommen, als es zum Verständniß dieser Entwicklungsgeschichte nöthig erscheint.

Die Meditationen waren in ihrer ersten Gestalt den 18. December 1629 in Franecker vollendet worden, und damit der Grund gelegt zu einer neuen Erklärung der Dinge aus den einfachsten, sichersten, durch methodisches Denken gefundenen Principien. Descartes' erste Entdeckung war die Methode, auf ihrem Wege fand er die Principien, durch welche eine neue Welterkenntniß sowohl begründet als gefordert war. Wollte er seinem Ideengange gemäß die Werke ausarbeiten und veröffentlichen, so mußte das erste die Methodenlehre, das zweite die Principienlehre oder Metaphysik, das dritte die Kosmologie, die Lehre von der Natur und vom Menschen, sein. Aus den dürftigen Ueberbleibseln früherer Schriften Descartes' aus den Jahren 1619—29 und den Berichten Baillet's ist so viel mit Wahrscheinlichkeit festzustellen, daß in einem Fragment „studium bonae mentis" und in den schon erwähnten „Regeln zur Richtschnur des Geistes" Entwürfe zur Methodenlehre vorhanden waren.

Aber Descartes glaubte sicherer und zur Belehrung der Welt richtiger zu verfahren, wenn er in der Ausarbeitung seiner Werke den entgegengesetzten Weg wählte, Methode und Principien vorläufig auf sich beruhen und beide durch ihre Anwendung, nämlich die Erklärung der Dinge selbst, zuerst die Probe vor den Augen der Welt *bestehen ließe. Ein solcher* Weg erschien ihm als die beste Einfüh-

rung in seine neue Philosophie; die Welt sollte diese Lehre nach dem Worte beurtheilen: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“ Um Descartes' Plan verständlich zu machen, müssen wir einen Blick in die leitenden Grundgedanken thun, die ich hier weniger begründe, als erzählend anführe.

Sein ganzes Nachsinnen war seit Jahren auf die Frage gerichtet: welches unfehlbare Kriterium Wahrheit und Irrthum, richtige und falsche Vorstellung, Wirklichkeit und Einbildung unterscheide? Daß er im Besitz dieser Unterscheidungskunst sei, hatte er noch in den letzten Tagen seines Aufenthaltes in Paris durch jene denkwürdige Probe gegen Chandoux bewiesen. Er hatte gefunden, daß in unseren Vorstellungen ein solches Kriterium *nicht* sei, daß die sogenannten wirklichen Erscheinungen eben so gut für bloße Traumbilder gelten können und sich von diesen durch nichts unterscheiden; es bleibe nur *eine* Gewißheit: nicht daß unsere Vorstellungen wirkliche Dinge bezeichnen, oder die Gegenstände, die uns erscheinen, in Wahrheit existiren, sondern nur, daß *wir* solche Vorstellungen haben, daß *uns* solche Gegenstände erscheinen. Sicher ist nur, daß unser Vorstellen existirt, daß unser Denken ist, und da jeder nur seines eigenen Denkens gewiß sein kann, so lautet der einzige unumstößliche Satz: ich bin denkend. *Ich denke, also ich bin*: diese Einsicht ist ganz klar und deutlich; was ebenso klar und deutlich erkannt wird, ist darum ebenso gewiß. Hier entdeckt sich das gesuchte Kriterium: die klare und deutliche Einsicht entscheide über Sein und Nichtsein, die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung beweise deren Realität; aus der Vorstellung eines vollkommenen Wesens erhelle klar und deutlich dessen Existenz, aus der Natur dieses Wesens folge seine Wahrhaftigkeit, aus dieser das Dasein der Körperwelt, denn wenn letztere nicht wäre, so würde der Schein ihrer Wahrheit eine Täuschung sein, welche die Wahrhaftigkeit, die Vollkommenheit, die Existenz Gottes aufheben würde. Wenn aber die Körperwelt in Wahrheit ist, so muß sie klar und deutlich erkennbar d. h. sie muß eine gesetzmäßig geordnete Welt, ein wissenschaftliches Object, ein *Kosmos* sein, den wir begreifen können. Das klare und deutliche Gesetz alles Geschehens ist die Causalität, der Zusammenhang von Ursache und Wirkung, die Nothwendigkeit, vermöge deren nichts ohne Ursache geschieht, jedes Ding stets aus einem andern hervorgeht. Wird also die Welt, der *Inbegriff der körperlichen Dinge* oder die Natur, nach diesem Cau-

Gottes dessen Existenz, schließt von der Wal
die Wahrheit der Körperwelt, auf deren wisse
keit und begründet so die Aufgabe der Nat
beginnt mit der Lösung dieser Aufgabe, bewei
deutliche Erkenntniß der Welt deren Existen
dem Ziel seiner metaphysischen Untersuchungen
Weg ist der metaphysische, der zweite der
ist deductiv, dieser in Rücksicht auf das ganz
Begründung inductiv. Auf dem zweiten wird di
sam ad oculos, bewiesen, was die Metaphysi
bildet den Erkenntnißgrund für die Richtigkei
Grundsätze, sie macht die Probe der Rechnung.
so giebt es eine gesetzmäßige Welt, so ist deren G
und das Dasein der Körper ebenso sicher, als d
der Seele. Ist die Natur gesetzmäßig, so ist s
und deßhalb nicht blos vorgestellt, sondern wir

Diesen Weg ergreift Descartes, er will ein
Bild der Welt geben, wenn auch nur in eine
wurfe, um durch diese That seinen tiefsten Gru
voraus den Sieg zu sichern. Er konnte nicht pä
Hier verläßt er daher die metaphysische Unter
eine Reihe physikalischer Arbeiten

tenden Gestirne, Fixsterne und Sonne, der dunklen Weltkörper, Planeten, Kometen und Erde gezeigt werden, weiter die Geschichte der Erde, die Bildung ihrer Atmosphäre, Oberfläche und Producte: die Entstehung der Elemente, des Wechsels von Ebbe und Fluth, der Strömungen des Wassers und der Luft (Winde), der Meere und Gebirge, der Quellen und Ströme, der Metalle und Pflanzen, der thierischen und menschlichen Körper bis zu der Vereinigung zwischen Seele und Leib, die den ganzen Menschen ausmacht, den Ausgangspunkt des geistigen und sittlichen Lebens. Hier eröffnen sich die Fragen nach dem Wesensunterschied zwischen Geist und Körper, der Vereinigung beider im Menschen, der Befreiung des geistigen Lebens aus den Banden des körperlichen. Die erste Frage ist metaphysisch, die zweite psychologisch, die dritte moralphilosophisch; die Principienlehre bildet die Grundlage der Kosmologie, die Seelenlehre deren Grenze, die Sittenlehre den höchsten und letzten Theil der praktischen Philosophie, die in ihrem ersten die Bewegung der physischen Körper durch menschliche Kunst und in ihrem zweiten die Kunst der Behandlung, Pflege und Heilung des menschlichen Körpers zu lehren hat. Die praktische Bewegungslehre ist die Mechanik, die praktische Anthropologie die Medicin, die praktische Geisteslehre die Moral: das sind die fruchtragenden Zweige am Baum der Erkenntniß, dessen Wurzeln die Metaphysik und dessen Stamm die Naturlehre ausmacht. Diesen Stamm wollte Descartes in seinem „Kosmos" darstellen. „Ich wollte darin alles zusammenfassen, was ich von der Natur der materiellen Dinge zu wissen meinte, bevor ich an dieses Werk ging. Aber wie die Maler auf einer ebenen Fläche nicht alle verschiedenen Seiten eines wirklichen Körpers darstellen können und deßhalb eine der hauptsächlichsten wählen, die sie allein ins Licht setzen, die übrigen dagegen schattiren und perspectivisch erscheinen lassen, so fürchtete ich, in meiner Abhandlung nicht alle meine Gedanken unterbringen zu können. Darum wählte ich zur eingehenden Darstellung meine Theorie vom Licht und wollte neben diesem Hauptobject von Sonne und Fixsternen handeln, weil das Licht fast nur von diesen Körpern ausgeht, dann von dem Medium der Himmelssphären, weil sie es durchlassen, von Planeten, Kometen und Erde, weil sie es zurückwerfen, und insbesondere von allen irdischen Körpern, weil sie entweder farbig oder durchsichtig oder leuchtend sind, endlich vom Menschen, weil er alle diese *Objecte betrachtet.* Um aber alle diese Dinge etwas im

Schatten zu behandeln und meine Ansichten freier aussprechen zu können, ohne die herkömmlichen Meinungen der Gelehrten entweder annehmen oder widerlegen zu müssen, entschloß ich mich, diese ganze Welt hienieden ihren Katheder-kriegen zu überlassen und blos von dem zu reden, was in einer neuen geschehen würde, wenn Gott irgendwo in imaginären Räumen den Stoff dazu entstehen, chaotisch bewegt sein und nach festgestellten, unveränderlichen Gesetzen wirken ließe. Alles sollte auf die natürlichste nnd begreiflichste Weise geschehen. Ich zeigte, wie der größte Theil der Materie sich jenen Gesetzen gemäß ordnen und eine unserem Himmel ähnliche Form annehmen müsse, wie einige Theile sich zur Erde, andere zu Planeten und Kometen, wieder andere zu Sonnen und Fixsternen gestalten. Hier verbreitete ich mich ausführlich über den Ursprung, den Fortgang und die Reflexion des Lichts und ließ die Leser merken, daß in den Himmeln und Gestirnen dieser Welt nichts zu finden sei, das der von mir beschriebenen Welt nicht ähnlich erscheinen müsse oder könne. Dann kam ich des Näheren auf die Erde zu sprechen und zeigte, wie ohne die Annahme der Schwere alle ihre Theile fortwährend nach dem Mittelpunkt streben, wie auf ihrer mit Wasser und Luft bedeckten Oberfläche unter der Einwirkung der Gestirne, hauptsächlich des Mondes, Ebbe und Fluth entstehe, gleich der unserer Meere, dann eine von Osten nach Westen gerichtete Bewegung des Wassers und der Luft, derjenigen ähnlich, die man in unseren Tropen bemerkt, wie sich Gebirge und Meere, Quellen und Ströme auf natürliche Weise bilden, Metalle in die Gruben kommen, Pflanzen auf den Feldern wachsen und überhaupt die zusammengesetzten Körper erzeugt werden. Und da ich außer den Gestirnen in der Welt keine andere Lichtproduction als das Feuer kannte, so suchte ich dieses nach Ursprung, Erhaltung und Wirkungsart genau zu erklären".*)

Zu der Lehre vom Licht hatte Descartes schon die optischen Vorstudien gemacht und ununterbrochen fortgesetzt; zu der Erklärung der complicirten irdischen Körper, insbesondere des thierischen und menschlichen, bedarf er chemischer, anatomischer und medicinischer Kenntnisse, die er sich praktisch zu erwerben sucht. In Amsterdam, seinem nächsten Aufenthalt nach Franecker, beschäftigen ihn während des Winters

*) Oeuvres I. Disc. de la méth. Part. V. pg. 168—172 (ich habe die wichtige *Stelle mit einigen Abkürzungen* wiedergegeben.)

1630 besonders anatomische Studien, die er mit dem größten Interesse und Eifer treibt, er kauft selbst bei dem Fleischer die Thierstücke ein, die er zerlegend untersucht, er möchte die kleinsten Theile des thierischen Körpers, so genau zu erklären im Stande sein, als die Bildung eines Salzkorns oder einer Schneeflocke. Während dieser anatomischen und medicinischen Studien bewegt er in seinem Geist den Plan des Kosmos, aber schreibt fast nichts.

2. Ausführung und Hemmung.

Endlich geht er an's Werk und meldet seinem Freunde Mersenne schon im April 1630 die ersten Forschritte, er hofft, ihm die Schrift gegen Anfang des Jahres 1633 mittheilen zu können. Bald ist er im besten Zuge. „Eben bin ich beschäftigt, das Chaos zu entwirren und das Licht daraus hervorgehen zu lassen, eine der höchsten und schwierigsten Aufgaben, die ich je unternehmen kann, denn sie enthält fast die ganze Physik".*) Zwei Jahre nach der ersten Nachricht (April 1632) glaubt er, den Schlüssel der höchsten menschlichen Wissenschaft der materiellen Dinge finden zu können, die Erkenntniß der Ordnung, die in der Welt der Fixsterne herrscht und die Lage derselben bestimmt. Seit einigen Monaten ruht das Werk, noch hofft er den Abschluß vor dem bezeichneten Termin zu erreichen, dann wird derselbe bis Ostern 1633 vertagt. Kurz vor diesem Zeitpunkt (März 1633) ist er von der allgemeinen Beschreibung der Himmelskörper und der Erde zur Erklärung der irdischen Körper und ihrer verschiedenen Beschaffenheiten fortgeschritten und erwägt, ob er auch die Entstehung der Thiere noch in seinem Werk untersuchen solle. Um den Umfang nicht zu vergrößern, schließt er diese Materie aus; die Abhandlung hat sich unter seinen Händen sehr weit über das beabsichtigte Maß ausgedehnt und kann nicht mehr, wie Descartes anfänglich gewollt, zu einer bequemen „Nachmittagslectüre" dienen.**) Nur etwas von der menschlichen Natur soll noch in das Werk aufgenommen werden. So steht die Sache im Anfang Juni 1633 während seines Aufenthaltes in Deventer. „Ich werde in meinem Werk mehr vom Menschen reden, als ich die Absicht hatte, ich will

*) Oeuvres T. VI. pg. 181. (Ungewiß, ob der Brief aus dem Juni 1630 oder vom 10. Januar 1631 *datirt.)* — **) Ebendas. S. 101.

alle seine Hauptfunctionen erklären und habe schon einige Lebensthätigkeiten, wie Verdauung des Fleisches, Pulsschlag, Vertheilung der Nahrungsstoffe u. a. nebst den fünf Sinnen dargestellt. Ich untersuche anatomisch verschiedene Thierköpfe, um zu sehen, worin Gedächtniß, Einbildung u. s. f. bestehen." Mitten in dieser Arbeit hat er Harvey's berühmtes Werk „von der Bewegung des Herzens (de motu cordis)", das vor fünf Jahren erschienen war (1628), erhalten und kennen gelernt. Mersenne hatte ihn wiederholt darauf aufmerksam gemacht. „Ich finde meine Ansicht wenig von der seinigen verschieden, obwohl ich das Buch erst gelesen, nachdem ich meine Erklärung der Sache niedergeschrieben".*)

Mit einemmale stockt das Werk, der Abschluß scheint in's Unbestimmte verschoben. „Meine Abhandlung", schreibt er den 22. Juli 1633, „ist fast vollendet, nur Correctur und Abschrift sind noch übrig, und ich habe einen solchen Widerwillen gegen die Arbeit, daß, hätte ich Ihnen nicht vor drei Jahren die Zusendung noch vor Ablauf des gegenwärtigen versprochen, es noch lange dauern könnte, bis ich im Stande wäre, das Ziel zu erreichen. Doch will ich mein Versprechen zu halten suchen".**)

Was ist geschehen? Er hatte in diesem, bis auf die letzte Feile vollendeten Werk die Welt nach dem Gesetze der Causalität aus mathematisch-mechanischen Principien erkärt und die Bewegung der Erde als ein nothwendiges Glied in der mechanischen Ordnung der Weltkörper dargestellt. Nun war die kopernikanische Lehre durch Galilei bewiesen und eben jetzt in einer neuen Schrift unter dem Schein einer Hypothese vertheidigt worden. Sein berühmter Dialog über die beiden wichtigsten Weltsysteme erschien 1632 und wurde von der römischen Inquisition zur Vernichtung verurtheilt, gerade vier Wochen, bevor Descartes den obigen Brief schrieb.***) Dieser kennt den Proceß, noch nicht die Verdammung. Schon die Kunde der Untersuchung ist genug, ihm sein Werk zu verleiden. Den 20. September 1633 wird in Lüttich der gegen Galilei gefällte Urtheilsspruch publicirt, und jetzt erfährt Descartes, daß die Lehre von der Bewegung der Erde auch als Hypothese verurtheilt ist, denn in dem Verdammungsbeschluß stehen die Worte: „quamvis hypothetice a se

*) Oeuvres T. VI. pg. 235. — **) Ebendas. S. 237 u. 38. — ***) S. oben *Einleit. S. 121 flgd.*

illam proponi simularet.“ Es vergeht fast ein Jahr, bevor er die Schrift selbst kennen lernt (August 1634), nur flüchtig, er muß sie eilig durchblättern, denn sie ist ihm heimlich nur für eine Anzahl Stunden geliehen. Plötzlich sieht er sich von einem jener Conflicte bedroht, die er grundsätzlich vermeiden möchte. Wenn er sein Werk, so wie es ist, veröffentlicht, fordert er den Kampf mit der Kirche heraus und wird unter die gefährlichen Neuerer gezählt, die ihm selbst verwerflich erscheinen. Wenn er sein Werk nicht verstümmeln und sinnlos machen will, so bleibt nichts übrig, als es geheim zu halten, der Welt zu verbergen und jeder Veröffentlichung seiner Gedanken zu entsagen. Der Rest ist schweigen. „Ich wollte es machen“, schreibt er den 28. November 1633 an Mersenne, „wie die bösen Zahler, die immer kommen und ihre Gläubiger noch um etwas Aufschub bitten, sobald sie merken, daß der Zahlungstermin herannaht. Ich hatte mir wirklich vorgenommeu, Ihnen mit meiner Welt ein Neujahrsgeschenk zu machen, und war vor etwa vierzehn Tagen ganz entschlossen, wenigstens einen Theil zu senden, wenn das Ganze zu jener Zeit noch nicht abgeschrieben sein sollte. Aber ich habe in diesen Tagen mich in Leyden und Amsterdam erkundigt, ob das Weltsystem Galileis nicht dort aufzufinden sei, denn ich meinte gehört zu haben, es sei im vorigen Jahre in Italien erschienen; nun erfahre ich, daß es allerdings gedruckt, aber alle Exemplare sogleich in Rom verbrannt und Galilei selbst zu einer Buße verurtheilt worden. Dies hat mich so sehr erschüttert. daß ich fest entschlossen bin, alle meine Papiere zu verbrennen oder wenigstens keinem Menschen zu zeigen. Ich habe mir gleich gedacht, daß man ihm, der Italiener und, wie ich höre, sogar vom Papst wohlgelitten ist, nichts anderes zum Verbrechen machen konnte, als seine Lehre von der Bewegung der Erde, die schon früher einige Cardinäle, wie ich weiß, für verwerflich erklärt haben. Aber man hat sie trotzdem, so weit meine Kunde reicht, fortwährend selbst in Rom verbreitet, und ich bekenne: wenn sie falsch ist, so sind es alle Grundlagen meiner Philosophie ebenfalls, denn sie tragen sich gegenseitig; diese Lehre hängt mit allen Theilen meines Werkes so genau zusammen, daß ich sie nicht herausnehmen kann, ohne das Uebrige völlig zu beschädigen. Aber um keinen Preis will ich eine Schrift herausgeben, worin das kleinste Wort der Kirche mißfallen könnte, darum will ich sie lieber unterdrücken als verstümmelt *erscheinen lassen*. Ich habe niemals Neigung

zur Buchmacherei gehabt, und hätte ich nicht Ihnen und einigen andern Freunden das Werk versprochen, um durch den Wunsch, mein Wort zu erfüllen, mich um so stärker zum Arbeiten anzutreiben, so würde ich niemals so weit gediehen sein. Nach alle dem bin ich versichert, Sie werden mir keinen Executor auf den Hals schicken, um mich zur Schuldzahlung zu zwingen, und vielleicht selbst recht gern die Mühe sparen, schlimme Dinge zu lesen." „Indessen darf ich, nach allen meinen vielen und langjährigen Versprechungen, nicht mit einer so plötzlichen Laune meine Verpflichtungen gegen sie lösen; ich werde Ihnen daher so bald als möglich mein Werk vorlegen und bitte nur um ein Jahr Aufschub, um dasselbe durchzusehen und zu feilen. Haben Sie mir doch selbst das horazische Wort: „nonumque prematur in annum" verkündet, und es sind erst drei Jahre, daß ich die Arbeit begonnen habe, die ich ihnen zu senden denke. Schreiben Sie mir, ich bitte, was Sie von der Angelegenheit Galilei's wissen".*) Schon im nächsten (unterwegs verlorenen) Briefe, hat er auch dieses dilatorische Versprechen zurückgenommen. „Sie werden", schreibt er den 10. Januar 1634, „meine Gründe ganz in der Ordnung finden, und weit entfernt, den Entschluß der völligen Geheimhaltung meines Werkes zu tadeln, würden sie vielmehr der Erste sein, ihn hervorzurufen. Sie wissen ohne Zweifel, daß Galilei vor kurzem von der Inquisition bestraft und seine Ansicht von der Erdbewegung als häretisch verdammt ist. Nun erkläre ich Ihnen, daß alles, was ich in meiner Abhandlung auseinandergesetzt habe, eine Kette bildet, in welcher diese Ansicht von der Bewegung der Erde ein Glied ausmacht; wenn in dem Zusammenhang meiner Lehre etwas falsch ist, so sind alle meine Beweisgründe hinfällig, und obwohl ich sie für sehr sicher und einleuchtend hielt, möchte ich sie doch um keinen Preis gegen die Autorität der Kirche aufrechthalten. Ich weiß wohl, daß ein römischer Inquisitionsbeschluß noch kein Dogma ist, dazu muß ein Concil stattfinden, aber ich bin in meine Gedanken gar nicht so verliebt, daß ich zu ihrem Schutz solche außerordntliche Mittel aufwenden möchte. Mein Wunsch geht nach Ruhe, meinem Wahlspruch „bene vixit bene qui latuit" gemäß habe ich mein Leben eingerichtet und so will ich es fortführen; die Furcht, kraft meiner Schrift das wünschenswerthe Maß der Einsichten überschritten zu haben, bin ich

*) *Oeuvres T. VI. pg. 238—40.*

jetzt los, und das angenehme Gefühl dieser Freiheit ist größer, als der Verdruß über die in der Ausarbeitung meines Werks verlorene Zeit und Mühe". In einem späteren Briefe hatte Mersenne, der die Schrift gar zu gern herauslocken wollte, scherzend gedroht, man werde noch einen Mord an Descartes begehen, um seine Werke früher kennen zu lernen. „Ich mußte lachen", erwiedert dieser, „als ich die Stelle las, meine Schriften sind so gut aufgehoben, daß die Mörder sie umsonst suchen würden, die Welt wird das Werk nicht eher zu sehen bekommen, als hundert Jahre nach meinem Tode".*) Doch will er zu anderer Stunde nicht ganz verreden, daß die Schrift, sei es bei seinen Lebzeiten oder nach seinem Tode, erscheinen wird. Einem seiner liebsten Freunde, de Beaune, der ihn dringend gebeten, das Werk nicht länger geheim zu halten, es könne sonst leicht verloren gehen, schreibt er (Juni 1639): „man läßt die Früchte auf den Bäumen, so lange sie dort gedeihen und besser werden können, obschon man recht gut weiß, daß Stürme, Hagel und andere Unfälle sie jeden Augenblick verderben können; nun, ich halte meine Welt für eine solche Frucht, die man auf dem Baume reifen lassen muß und nie spät genug pflücken kann".**) De Beaune's Befürchtung hat sich erfüllt. Die Schrift ist verloren gegangen, nur ein kurzer, auf die ursprünglichen Grenzen zurückgeführter Abriß derselben, den Descartes später verfaßt oder redigirt hat, fand sich in seinem Nachlaß und erschien unter dem Titel: „Die Welt oder Abhandlung vom Licht" (1664).

Eine unvorhergesehene Katastrophe hat den Philosophen bewogen, den ersten Schritt zur literarischen Weltlaufbahn zurückzunehmen; es war nöthig, seine Stimmungen und Gründe aus den brieflichen Bekenntnissen genau kennen zu lernen, um jene Zurücknahme richtig zu beurtheilen. Es ist wahr, daß er das Schicksal Galilei's gefürchtet hat, er sah hier den ausgebrochenen Conflict zwischen einer Lehre, die er für wahr erkennt, und einer Autorität, die er nach seinen praktischen Lebensgrundsätzen für ehrwürdig achtet; er hatte den Fall vor sich, in dem nach seinen Maximen die Theorie zurücktreten soll vor der gebieterischen Geltung der politischen und kirchlichen Interessen. Er empfindet diesen Conflict in seiner ganzen Schwere, ohne

*) Ebendas. S. 242—43. S. 137—38. (Der Brief ist aus dem Sommer 1637, nach Veröffentlichung des disc. de la méth.) — **) Oeuvres T. VIII. pg. 127.

eine Spur jenes reformatorischen Muthes, der den Kampf wagt und begehrt. Auch hat er daraus, ich meine seine Scheu vor dem Kampf, sich und anderen kein Hehl gemacht. Doch würde man Descartes' Verhalten nicht vollständig und darum nicht richtig beurtheilen, wollte man dieses Motiv für das einzige und erschöpfende halten. Er hätte dem Conflicte ausweichen, sein Werk unveröffentlicht lassen und die Nöthigung dazu schmerzlich und tragisch empfinden können. Dies aber war gar nicht der Fall. Vielmehr giebt ihm das Schicksal Galilei's den willkommensten Grund, eine Verpflichtung los zu werden, die ihn drückt; die Versprechungen, die er seinen Freunden gemacht, das Werk zu schreiben und herauszugeben, waren auch eine Nöthigung, die er peinlicher empfand als die entgegengesetzte, die durch den Conflict mit der Inquisition eintrat. Jetzt kann er seinen Grundsätzen gemäß sagen: ich brauche mein Versprechen nicht zu erfüllen, ich darf meine Gedanken für mich behalten und bin dem Publicum nichts mehr schuldig, ihr seht, die Welt will mein Werk nicht haben! In dieser Stimmung schreibt er mit sichtbar erleichtertem Herzen, mit gutem Humor an seine Freunde. Und wie er sich damals gegen die letzteren äusserte, ebenso hat er sich später in der ersten Schrift, die er herausgab, der Welt gegenüber ausgesprochen. Nachdem er hier die Motive dargelegt, aus denen er sich zur literarischen Wirksamkeit entschlossen habe, kommt er auf die eingetretene Hemmung und die Zurücknahme seiner Entschlüsse zu sprechen und erklärt ganz offen: „Obwohl jene Motive sehr fest waren, ließ mich doch mein tiefer Widerwille gegen die Buchmacherei sogleich andere Gründe genug zu meiner Entschuldigung finden".*) Die Verurtheilung Galilei's dient ihm zur günstigen und willkommenen Schutzmauer, hinter die er sich vor der Welt mit seinen Schriften zurückzieht.

Es wäre richtig gewesen, wenn Descartes bei dieser so motivirten Zurückhaltung seiner Lehre von der Bewegung der Erde geblieben wäre. Daß er sie in gewisser Weise verstellte, um sie unbedenklich zu machen, ist die schlimmere Schuld, die ihm zur Last fällt. Hier ist sein Wahrheitssinn mit seiner Politik in einen Conflict gerathen, unter dem die Wahrheit zu leiden hatte. Er bietet einem Geistlichen in Paris, der Galilei's Lehre vertheidigen will, seine geheime Hülfe

*) Disc. de la méthode. Part. VI. Oeuvres T. I. pg. 191.

an und nimmt sie zurück, wie er erfährt, daß auch die hypothetische Fassung jener Lehre nicht erlaubt sei; er liest die verurtheilte Schrift und glaubt, bei der Differenz zwischen seiner Bewegungslehre und der Galilei's einen Ausweg zu finden, um dem Scheine nach die Ansicht von der Unbeweglichkeit der Erde zu retten. „Man sieht", sagt er in einem seiner Briefe, „daß ich mit dem Munde die Bewegung der Erde leugne und in der Sache das System des Kopernikus festhalte." Darf es zur Entschuldigung Descartes' dienen, wenn man einräumen muß, daß in ähnlicher Weise Galilei seine Lehre widerufen hat?

Gegen Ende des Jahres 1633 war die Geheimhaltung seiner Werke eine bei Descartes ausgemachte Sache. Wie kam es, daß er später dennoch öffentlich mit seiner Lehre hervortrat? Auf diese Frage hat der jüngste Biograph eine Antwort gefunden, die mehr rührend ist, als treffend; er hat es auch unterlassen, seine idyllische Erklärung verständlich zu machen. Das Vorgefühl bevorstehender Vaterfreuden soll den Philosophen zu dem Entschluß gebracht haben, Bücher für die Welt zu schreiben. „Neue Empfindungen sind in ihm erwacht, und was Mersenne, de Beaune und seine besten Freunde ihm nicht entreißen konnten, ein Kindeslächeln, das seinem Blick in leuchtender Zukunft entgegenstrahlt, hat es bereits vermocht." Nach der Geburt der Tochter bleibt er noch einige Monate in Deventer und geht dann mit Mutter und Kind nach Leeuwarden, um den discours de la méthode zu schreiben.*) Jetzt soll der Leser rathen, welchen Zusammenhang mit der Geburt der Tochter die Werke haben mögen, deren größten und wichtigsten Theil Descartes *nach dem Tode* derselben herausgab!

II. Die philosophischen Werke.

1. Motive zur Herausgabe.

Die Gründe, aus denen der Philosoph die literarische Thätigkeit gemieden und unternommen, dann aufgegeben, von neuem ergriffen und durch eine Reihe öffentlicher Werke beurkundet hat, müssen aus ihm selbst und seiner Lebensaufgabe erkannt werden, um so mehr, als er am Schluß seiner ersten Hauptschrift sich darüber ausführlich erklärt hat. Die Gegner sind mit dem Urtheile schnell bei der Hand,

*) J. Millet: Histoire de Descartes avant 1637. pg. 340.

daß er zur Geheimhaltung durch die Furcht, zur Veröffentlichung durch den Ehrgeiz bestimmt worden; die erste Behauptung ist sehr oberflächlich, die zweite grundfalsch. Welche äußeren Einflüsse auch hemmend oder fördernd auf seine literarische Thätigkeit eingewirkt haben: der innere, seinem Charakter gemäße Grund, der ihn zuerst von der Veröffentlichung abhielt, dann schrittweise zu derselben bewog, war die Selbstbelehrung, die Richtschnur seines Lebens. Daraus erklären sich alle jene Widersprüche und Schwankungen seiner literarischen Entschlüsse. Die beginnende Selbstbelehrung flieht jede Art der Veröffentlichung als Zeitverlust und Störung, während die fortgeschrittene zu ihrer eigenen Förderung die öffentliche Mittheilung und den Ideenaustausch braucht. Zuerst geht Descartes grundsätzlich den Weg ausschließender Selbstbelehrung, vertieft in seine Gedanken, die er nicht oder nur spärlich und flüchtig niederschreibt; dann kommt ein Zeitpunkt, wo die entwickelten Ideen die Probe ihrer Reife und Klarheit nicht besser machen können, als durch die schriftliche Ausführung und Feststellung. Wer sich selbst belehrt, muß sich auch selbst prüfen. Die Aufzeichnung der eigenen Gedanken ist diese Prüfung, und Descartes ist viel zu methodisch und gründlich, um sie entbehren zu wollen. So entstehen sorgfältig ausgearbeitete und geordnete Schriften, druckfertige Werke, die ihm selbst zur Prüfung seiner Gedanken, den Andern zur Belehrung dienen sollen, nur ist ihr öffentlicher Nutzen nicht auf die Mitwelt, sondern auf die Nachwelt berechnet, nicht aus Liebe zum Nachruhm, sondern um der Größe des Nutzens willen. Je ungestörter und stetiger er seinen entdeckenden Ideengang fortführen kann, um so weiter wird er kommen, um so mehr wird die Welt von ihm haben. Darum ist er entschlossen, seine Schriften, so lange er lebt, geheim zu halten; er fürchtet den Zeitverlust, den die Veröffentlichung der Werke unfehlbar kostet, er wird Angriffe abwehren, Mißverständnisse berichtigen, mit Gegnern und Anhängern streiten und verhandeln müssen, selbst der gewonnene Ruf wird seine Muße beeinträchtigen. Durch die Mittheilung des erworbenen Besitzes macht er sich die Vergrößerung desselben unmöglich. „Die Welt soll wissen, daß die wenigen Einsichten, die ich bis jetzt erreicht, fast nichts sind im Vergleich mit dem, was ich noch nicht durchdrungen habe, aber zu erkennen die Hoffnung hegen darf. Es geht mit der Wissenschaft, wie mit dem Reichthum. Wenn man *reich zu werden anfängt*, macht man viel leichter große Erwerbungen

vorher im Zustand der Armuth weit geringere. Die Entdecker Reiche der Wahrheit sind auch den Feldherrn vergleichbar, deren äfte mit den Siegen zu wachsen pflegen, und die ihre Truppen chickter führen müssen, um sich nach einer verlorenen Schlacht zu aupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu men: denn es heißt wahrhaftig Schlachten liefern, wenn man alle Schwierigkeiten und Irrthümer zu besiegen sucht, die uns in der kenntniß der Wahrheit hindern, und es heißt eine dieser Schlachten lieren, wenn man falsche Ansichten annimmt, wo es sich um Dinge n einiger umfassender Bedeutung und Wichtigkeit handelt. Um nn in den früheren unbefangenen Geisteszustand zurückzukehren, mehr Gewandtheit nöthig, als zu großen Fortschritten, sobald n sichere Principien bereits hat. Ich kann aus eigener Erfahrung sichern: wenn ich vordem einige Wahrheiten in den Wissenschaften deckt habe, so sind es nur Folgen von fünf oder sechs schwierigen nkten gewesen, die ich zu überwinden vermocht und für eben so le Schlachten halte, worin ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ich sage es ohne Scheu: ich brauche nur noch zwei oder drei cher Schlachten zu gewinnen, um am Ziel aller meiner Pläne zu n, und noch bin ich nicht so alt, daß ich besorgen müßte, vor sem Ziele zu sterben. Aber ich muß mit der Zeit, die mir noch rig bleibt, sparsam umgehen, um so sparsamer, je besser ich sie wenden kann, und die Herausgabe meiner Physik würde mir ohne veifel eine Menge Zeitverlust zuziehen. Wie einleuchtend und chgängig bewiesen meine Sätze auch sein mögen, so können sie ch unmöglich mit den Ansichten aller Welt übereinstimmen und irden mir daher, ich sehe es voraus, allerhand Streitigkeiten und örungen verursachen." Das sind die Gründe, die unserem Philo- hen jede Veröffentlichung seiner Werke so zweckwidrig erscheinen ssen, als wollte ein Eroberer, während er von Sieg zu Sieg fort- reitet, Bücher über die Kriegskunst herausgeben und Controversen rüber führen. Man hat dem Philosophen vorgestellt, wie nützlich m und seiner Lehre die Verbreitung der letzteren sein könne: die nen werden ihn auf gewisse Mängel aufmerksam machen, Andere rch brauchbare Folgerungen die Lehre praktisch verwerthen, so rde sich sein System unter fremder Mithülfe berichtigen und er- itern. Diese Aussichten lassen ihn ungerührt. Was die Mängel ner Lehre betreffe, *so gebe es keinen*, der sie besser zu erkennen,

strenger und billiger zu beurtheilen im Stande sei als er selbst; was die Anwendung und Verwerthung angehe, so sei das Werk noch nicht reif genug, um schon praktische Früchte zu tragen; wäre es so weit, so könnte diese Früchte niemand so gut ernten als er selbst, denn der Erfinder sei allemal der beste Kenner, der alleinige Meister. Nicht blos die Gegner fürchtet Descartes, auch die Schule, die sich ihm anhängen und sein Werk verunstalten werde; er weiß, was die Schulen jeder Zeit aus ihren Meistern gemacht haben, und verwahrt sich schon im voraus gegen die „Cartesianer". Ausdrücklich mahnt er die Nachwelt nichts für cartesianisch zu halten, als was er selbst urkundlich gesagt habe. Gerade solche Schüler seien am schädlichsten, die nicht blos nachbeten, sondern den Meister auslegen, ergänzen und mehr wissen wollen als dieser selbst. „Sie sind, wie der Epheu, der nicht höher hinaufstrebt als die Bäume, die ihn halten, und oft sogar, nachdem er den Gipfel derselben erreicht hat, wieder abwärts geht; so scheint mir auch jene Art der Schüler wieder abwärts zu gehen d. h. unter das Niveau einfacher Unwissenheit herunterzusteigen, die sich nicht mit den Einsichten ihres Meisters begnügen, sondern ihm alles Mögliche unterlegen, die Lösung vieler Probleme, von denen er nichts gesagt und an die er vielleicht nie gedacht hat. Diese Leute leben von dunkeln Begriffen, womit sich sehr bequem philosophiren, sehr dreist reden und in's Endlose streiten läßt; sie erscheinen mir, wie Blinde, die mit einem Sehenden ohne Nachtheil kämpfen wollen und ihn deßhalb in den Hintergrund eines ganz dunkeln Kellers hinabführen; sie sollen froh sein, daß ich meine Principien der Philosophie nicht veröffentliche, denn bei ihrer sehr einfachen und einleuchtenden Art würde ich gleichsam die Fenster aufmachen und Licht in jenen Keller fallen lassen, in den sie hinabgestiegen sind, um sich zu schlagen".*)

Gegen diese aufrichtigen Gründe zur Geheimhaltung seiner Werke erheben sich andere, die der Veröffentlichung das Wort reden und schwerer in die Wagschale fallen. Der erste, der schon an der Wiege seiner Schriften stand, hat fortgewirkt und nicht aufgehört ihn zu mahnen: er will seinen Credit rechtfertigen und sein Wort halten. Der Ruf in der Welt, der mit der Verbreitung seiner Schriften nicht ausbleiben wird, ist ein Feind seiner Ruhe, aber das Gefühl unerfüllter Versprechungen ist auch ein solcher Feind. Einen öffentlichen

*) *Disc. de la méthode.* Part. VI. Oeuvres I. pg. 196—203.

men eifrig suchen ist ebenso störend, als ihn ängstlich vermeiden. Descartes hat keines von beidem gethan, er hat geschehen lassen, daß der Ruf eines großen Denkers um ihn verbreitet hat, und möchte ht für den Charlatan gelten, der einen solchen Ruf fälschlich besitzt Hoffnungen erregt hat, die, wie man am Ende glauben muß, nicht erfüllen kann, weil er sie nicht erfüllt. „Obwohl ich den hm nicht übermäßig liebe, ja, wenn ich es sagen darf, hasse, so- n ich ihn für einen Feind der Ruhe halte, die mir über es geht, so habe ich doch niemals meine Handlungen, als wären Verbrechen, sorgfältig zu verbergen, noch mit besonderer Vorsicht bekannt zu bleiben gesucht, ich würde es für ein Unrecht an mir ßt gehalten und außerdem mich in eine ängstliche und unruhige immung gebracht haben, die sich mit der völligen Gemüthsruhe, die suche, ebenso wenig verträgt. So habe ich bei dieser stets gleich- tigen Haltung zwischen der Sorge, bekannt zu werden, und der, bekannt zu bleiben, nicht verhindern können, einen gewissen Ruf erwerben, und ich halte es jetzt für meine Pflicht, alles zu thun, keinen schlechten zu haben". Aber der wichtigste Grund, der den tschluß zur Herausgabe seiner Werke entscheidet, liegt, wie gesagt, den Bedürfnissen seiner Selbstbelehrung. Descartes läßt darüber ßt den mindesten Zweifel. „Ich sehe täglich mehr und mehr, wie er dieser Verzögerung die Absicht meiner Selbstbelehrung leidet, n ich habe unendlich viele Erfahrungen nöthig, die ich ohne den istand anderer unmöglich machen kann, und obwohl ich mir keines- gs mit der Hoffnung schmeichle, daß sich das Publicum an meinen strebungen groß betheiligen wird, will ich meinen Nachtheil doch ht so weit treiben, daß mir die Nachkommen eines Tages mit Recht n Vorwurf machen, sie würden in vielen Punkten besser unterrichtet wesen sein, wenn ich die Belehrung, worin sie meinen Plänen för- rlich sein könnten, nicht gar zu sehr vernachlässigt hätte".*) Eben se Erwägung bezeichnet der Philosoph ausdrücklich als das zweite otiv, das ihn veranlaßt habe, den „discours" zu verfassen. So es einunddersel be, in der Selbstbelehrung enthaltene Grund, aus lchem Descartes zuerst die schriftliche Ausarbeitung seiner Gedanken rmeidet, dann ausführt, und wiederum die Veröffentlichung seiner erke erst ablehnt, dann unternimmt.

*) Ebendas. S. 208–210.

2. Die methodologischen Schriften.

Er geht behutsam zu Werke und veröffentlicht zunächst nicht sein System, sondern Proben oder Versuche (essais), die nur die Methode und deren Anwendung betreffen; er giebt noch nicht die Methodenlehre selbst, sondern eine vorläufige Orientirung, die ausdrücklich kein „traité", sondern blos ein „discours de la méthode" sein, der Methodenlehre nur zur Vorrede oder Ankündigung dienen und mehr deren praktische Bedeutung begründen, als die Theorie derselben auseinandersetzen will. „Ich habe nicht die Absicht, hier meine Methode zu lehren, sondern nur darüber zu reden".*) Indessen soll die Anwendbarkeit sogleich durch die Anwendung selbst auf dem Felde der Mathematik und Physik gerechtfertigt werden. Darum läßt Descartes auf die Hauptschrift noch drei Abhandlungen folgen, die absichtlich so gewählt sind, daß die erste dem Gebiet der mathematischen Physik, die zweite dem der Physik, die dritte der reinen Mathematik angehört: das Thema der ersten ist „die Dioptrik", das der zweiten „die Meteore", die letzte ist „die Geometrie". Die Dioptrik handelt von der Brechung des Lichts, vom Sehen und von den optischen Gläsern; in den Meteoren will Descartes die Natur des Salzes, die Ursachen der Winde und Gewitter, die Figuration des Schnees, die Farben des Regenbogens und die Eigenschaften der einzelnen Farben, die Höfe um Sonne und Mond, insbesondere die Nebensonnen (Parhelien) erklären, deren vier einige Jahre vorher (den 20. März 1629) in Rom gesehen und ihm ausführlich beschrieben wurden; die Geometrie bewährt die von ihm selbst erfundene Methode der Analysis durch die Lösung völlig neuer Aufgaben. In der Dioptrik und den Meteoren will Descartes dem Leser die Geltung und Brauchbarkeit seiner Methode nur annehmbar gemacht, in der Geometrie dagegen unwidersprechlich bewiesen haben. Diese vier Versuche sollten unter folgendem Titel erscheinen: „Entwurf einer Universalwissenschaft, die unsere Natur zur höchsten Stufe ihrer Vollkommenheit zu erheben vermag; dann die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie, worin der Verfasser, um jene Wissenschaft zu erproben, die geeignetsten Fälle gewählt und so erklärt hat,

*) Oeuvres VI. pg. 138. (Br. an Mersenne aus dem Sommer 1637.) Vgl. *pg. 305. (Br. an einen* Freund Mersenne's, April 1637.)

ıß jeder ohne Voraussetzung gelehrter Studien die Sache verstehen ınn".*) Es war gut, daß er diesem Titel, der das os magna ɔnaturum etwas zu weit öffnete, die einfache Bezeichnung „essais" ɔrzog und die Hauptschrift „eine Rede über die Methode zum rich= gen Vernunftgebrauch und zur wissenschaftlichen Wahrheitsforschung liscours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher ı vérité dans les sciences)" nannte. Er wendet sich an denkende, ɔn der Büchergelehrsamkeit unabhängige und unverdorbene Leser: ırum schreibt er in seiner Muttersprache und motivirt es am Schluß ines discours: „wenn ich französisch, die Sprache meines Landes, eber schreibe, als lateinisch, die Sprache meiner Lehrer, so hat mich ızu die Hoffnung bewogen, daß der natürliche und gesunde Ver= and meine Ansichten besser würdigen kann, als die Gelehrsamkeit, ɛ nur an die Bücher der Alten glaubt. Leute von gesundem und issenschaftlich unterrichtetem Verstande sind die einzigen Richter, die ɧ mir wünsche; diese, ich bin es gewiß, werden nicht so parteiisch ir das Latein sein, daß sie meine Gründe deßhalb ungehört lassen, ıeil ich sie in der Volkssprache entwickelt habe".**)

Im Frühjahr 1636 war das Werk mit Ausnahme der Geometrie ɛuckfertig; da sich die Firma Elzevier in Amsterdam weniger ent= ɛgenkommend zeigte, als Descartes erwartet hatte, ließ er seine chrift bei dem Buchhändler Jean Le Maire in Leyden erscheinen. ıas zum Verkauf nöthige Privilegium wurde von den Generalstaaten ɛn 22. December 1636, von Frankreich erst den 4. Mai 1637 er= ıeilt; Mersenne hatte das letztere besorgt und verzögert, es war ine Schuld und sein Verdienst, daß aus dem französischen Privi= gium zugleich ein Elogium Descartes' gemacht wurde, während der hilosoph ausdrücklich gewünscht hatte, sowohl in seinem Werk als ı den Urkunden ungenannt zu bleiben. Die Versendung der Essais ɔnnte nun erst im Juni 1637 stattfinden.

3. Die metaphysischen Werke.

Der einmal ergriffene Weg führt weiter. Es ist unmöglich, ıß Descartes bei diesen ersten Versuchen stehen bleibt; er hat von iner Lehre so viel gesagt, daß er genöthigt ist, mehr zu sagen. Im

*) Oeuvres VI. pg. 276—77. (Br. an Mersenne vom März 1636.) — **) Disc. ɛ la *méth. Part. VI. Oeuvres I. pg. 210—11.*

vierten Abschnitt seines „discours“ sind schon die Grundlagen der neuen Lehre zum Vorschein gekommen: er hat von der Nothwendigkeit des durchgängigen Zweifels, dem alleinigen Princip der Gewißheit, der Regel der Erkenntniß, dem Wesen Gottes und der Seele geredet, mit einem Wort von den Principien seiner Philosophie. Aber wie es in dem Charakter jener Schrift lag, sind alle diese Ideen mehr nur besprochen und erzählt, als einleuchtend begründet und dadurch gegen Mißverständnisse geschützt. Diese Gefahr hat Descartes gerade da, wo sie am bedenklichsten ist, am wenigsten vermieden, nämlich in den Sätzen, die von der Gottesidee handeln, er selbst erkennt hier den schwächsten und dunkelsten Theil seiner Schrift, der eine eingehende und baldige Erläuterung fordert. Den Gottesbegriff erläutern heißt die Grundbegriffe seiner Metaphysik auseinandersetzen. Die Arbeit ist schon gethan, es war die erste in den Niederlanden, der in Franecker niedergeschriebene Entwurf der Meditationen; die Handschrift hat zehn Jahre geruht, als Descartes jetzt die Herausgabe beschließt und während seines Winteraufenthaltes in Harderwijk die letzte Hand an die Ausführung legt (1639/40).

Er giebt die Untersuchung, wie sie in ihm entstanden und von Problem zu Problem, von Lösung zu Lösung fortgeschritten ist; der Leser empfängt den vollen Eindruck tief erlebter und immer von neuem geprüfter Gedanken, die seit Jahren die beständigen Begleiter des Philosophen, die Freunde seiner Einsamkeit waren und reif geworden sind, wie er selbst. Die Betrachtungen haben den Charakter des bewegtesten Selbstgesprächs, eines monologischen Dramas, dem der Zuhörer mit der gespanntesten Theilnahme folgen muß, es handelt sich um Sein oder Nichtsein der Wahrheit, das Erkenntnißproblem erscheint als die große Schicksalsfrage des menschlichen Geistes und ist von Descartes so empfunden; es giebt keine Wahrheit, wenn nicht der Zweifel vollständig besiegt ist, und es giebt keinen solchen Sieg, wenn nicht der Zweifel, Mann für Mann, mit jeder Waffe, die er besitzt, sich vertheidigt und die Erkenntniß bekämpft hat. Wir vernehmen nicht blos die Gründe des Zweifels, sondern zugleich die Gemüthsunruhe des Zweiflers, der nach Wahrheit ringt und trotz der Sicherheit des schon errungenen Sieges die bestandenen Kämpfe, als ob er sie eben erlebt, schildert. Diese Verbindung contemplativer Ruhe mit dem lebendigsten Ausdruck eines von dem Heere der Zweifel aufgeregten und bestürmten Gemüths,

während der Geist der Contemplation jenes Heer schon ordnet und beherrscht, giebt den Meditationen Descartes' einen unwiderstehlichen Reiz und den Charakter eines in seiner Art unvergleichlichen philosophischen Kunstwerks.

Zum erstenmale erscheint er vor den Augen der Welt unverhüllt als der Denker, der er ist; er hat die Grundgedanken, die er zwanzig Jahre in sich getragen und gezeitigt, endlich ausgesprochen, um die Welt darüber zu belehren; in der Sache selbst ist nichts verheimlicht, aber die Veröffentlichung geschieht mit der größten Vorsicht. Die Schrift soll zunächst nur der gelehrten Welt mitgetheilt werden, darum ist sie lateinisch geschrieben; sie ist dadurch noch nicht gegen Verdächtigungen und Mißverständnisse geschützt. Er besorgt für seine physikalischen Principien den Widerspruch der Aristoteliker, für die theologischen den der Kirche. Die Grundbegriffe seiner Naturlehre sind in den Meditationen enthalten, aber die Folgerungen sind noch verdeckt. Wenn man den Schulphilosophen nicht ausdrücklich sagt, daß es sich um eine rein mechanische Physik handelt, so werden sie es nicht merken und gewonnen sein, bevor sie wissen, daß sie vernichtet sind. Darum wünscht Descartes, daß man von seiner Physik zunächst schweige: „il ne faut pas le dire" lautet die Weisung, die er seinem Freunde Mersenne in dieser Rücksicht giebt.

Dagegen hat Descartes seine Gottesidee so hell erleuchtet, daß diese Lehre nicht zu verschweigen, nur zu beschützen ist. Vorsichtig sucht er jedem kirchlichen Verdachte durch Titel und Widmung vorzubeugen: er bezeichnet als den Hauptinhalt der Meditationen „das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele" und widmet die Schrift den Doctoren der Sorbonne, der theologischen Autorität von Paris, dessen Universität seit den Zeiten des Mittelalters für die erste theologische Autorität der Kirche gilt. Ueberzeugt, daß wirkliche Vernunftbeweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele Gläubige nicht beirren, Ungläubige bekehren können, daher mit den Interessen der Kirche, den Aussprüchen der Bibel und den Beschlüssen des letzten lateranensischen Concil's übereinstimmen, unterwirft er seine Schrift der Censur und dem Schutz der Theologen von Paris. Diese hatten keine Einwürfe zu machen, der Pater Gibieuf, den er besonders um seine Prüfung gebeten, bezeugte ihm seinen vollen Beifall. Dennoch blieb der Widerspruch der Kirche nicht aus; zweiundzwanzig Jahre, *nachdem es erschienen*, wurde dieses erste grund-

legende Werk der neuen Philosophie auf dem römischen Index gesetzt mit dem Zusatz: „donec corrigatur“.

Descartes konnte voraussehen, daß seine Schrift durch die Neuheit der Gedanken Aufsehen in der gelehrten Welt erregen und Einwürfe aller Art hervorrufen würde; er wünschte einige der berufensten Urtheile noch vor der Herausgabe kennen zu lernen und mit seinen Erwiederungen zugleich als Anhang der Meditationen drucken zu lassen. Die Maßregel war klug, das Werk erschien bei seinem Eintritt in die Welt schon angegriffen und vertheidigt; die Kritik, die sonst nachfolgt und dem öffentlichen Urtheile die Richtung, oft eine verkehrte, giebt, wurde hier vorweggenommen und dem Buche selbst dergestalt beigefügt, daß der Verfasser vor dem Publicum das letzte Wort hatte. Zu diesem Zweck wurden einige Abschriften besorgt, Freunden mitgetheilt, durch diese im Kreise urtheilsfähiger Männer verbreitet, besonders wichtige Meinungen eingeholt und dem Philosophen theils berichtet, theils in authentischer Abfassung zugesendet. In den Niederlanden waren es hauptsächlich Bloemaërt und Bannius in Harlem, die einzigen katholischen Priester Hollands, mit denen Descartes befreundet war*), die eine solche Abschrift erhielten; der Agent in Frankreich war, wie zu erwarten steht, Mersenne. Durch die beiden erstgenannten wird das handschriftliche Werk einem angesehenen Gelehrten ihrer Kirche mitgetheilt, Caterus aus Antwerpen, Doctor der theologischen Facultät von Löwen, der in Holland missionirt, in Alkmaar wohnt; sein Urtheil ist das erste, das Descartes empfängt und mit seiner Erwiederung an Mersenne sendet (November 1640). Dieser verbreitet die Meditationen in pariser Gelehrtenkreisen, läßt sie von Theologen und Mathematikern beurtheilen und giebt über die verschiedenen Meinungen, die er hört, dem Verfasser zwei Sammelberichte. Zu diesen Stimmen kommen drei bedeutende und geschichtlich denkwürdige Männer, darunter zwei Philosophen, ein englischer und ein französischer, Zeitgenossen und Gegner Descartes', beide von Mersenne veranlaßt, die Meditationen zu lesen und schriftlich zu beurtheilen. Der englische Philosoph ist Thomas Hobbes, der französische Pierre Gassendi. Jener, dem englischen Bürgerkriege ausweichend, war Ende des Jahres 1640 zu einem neuen Aufenthalte nach Paris gekommen, der eine Reihe von Jahren dauern

*) *Oeuvres T. VIII. pg.* 424—25.

und die wichtigste literarische Epoche im Leben dieses Mannes werden sollte, denn er schrieb hier seine bekanntesten Hauptwerke. Mersenne ließ ihn bald nach seiner Ankunft die Meditationen lesen und beurtheilen; Descartes empfing den ersten Theil der Einwürfe dieses Gegners den 20. Januar 1641 während seines Aufenthaltes in Leyden und beantwortete sie schon am folgenden Tage, der zweite Theil wurde in der ersten Woche des Februar nachgesendet. In diesem Monat war Gassendi, der damals seine Hauptwerke über Epikur und dessen Lehre noch vor sich hatte, nach Paris gekommen und lernte durch Mersenne das neue Werk Descartes' kennen, aufgefordert dasselbe schriftlich zu beurtheilen. Gassendi hatte die Sucht gelobt und citirt zu werden; er war liebenswürdig im Verkehr, verschwenderisch im Lobe, ausgenommen, wenn es die aristotelischen Schulphilosophen galt, aber zu eitel, um ein unbefangener Kritiker zu sein; gegen Descartes war er verstimmt, weil dieser in seiner Abhandlung über die Meteore seine Erklärung der Parhelien nicht citirt hatte, was Gassendi „praeter decorum" fand. In übler Laune und ohne eindringendes Verständniß der Lehre Descartes' schrieb er seine Einwürfe („disquisitio metaphysica seu dubitationes"), die Mersenne Ende Mai 1641 erhielt; natürlich fehlte es am Schlusse nicht an den üblichen rhetorischen Lobsprüchen. Auf die Entgegnung Descartes' hat er eine Duplik („instantiae") geschrieben, die sein Schüler Sorbière mit der Verkündigung eines vollendeten Triumphes herausgab (1643). Der dritte unter den namhaften und bedeutenden Männern, die damals die Meditationen beurtheilten, war ein noch jugendlicher Theologe, Antoine Arnauld, der bald nachher unter die Doctoren der Sorbonne aufgenommen wurde (1643), in der Folgezeit den Namen „der große Arnauld" verdienen und einer der berühmtesten Jansenisten werden sollte.*) Descartes hat seine Einwürfe wegen ihrer Einsicht, Schreibart und mathematischen Schärfe für die wichtigsten erklärt und allen anderen bei weitem vorgezogen. Bei der Verbindung, die später zwischen der cartesianischen Philosophie und den Jansenisten von Port royal stattfand, darf Arnauld als Mittelglied und Führer gelten. Descartes hatte gewünscht, daß Mersenne die Abschrift auch dem Pater Gibieuf vom Oratorium Jesu und dem Mathematiker Desargues mittheile, welcher letztere ihm drei

*) S. oben Einleitung S. 138–39.

reit, gegen den er die alten freundlichen Beziehunge
Politik zu erhalten wünſchte. Daß ein Mitglied d
u ſo feindlich und verdächtigend gegen ihn auftr
pelt peinlich in einer Zeit empfinden, wo er bereits d
ndel mit den Calviniſten in den Niederlanden zu k
deſſen hatte der Orden nichts mit der Polemik Bourd
Provincial Dinet ſtand auf Descartes' Seite und
reit beizulegen; Bourdin ſelbſt, nachdem er den Phi
lich kennen gelernt hatte, hörte auf ſein Feind zu ſ
Wir haben es hier nur mit der Geſchichte, nicht mi
er „objectiones" und „responsiones" zu thun, die
iten größeren Theil der Meditationen ausmachen.
en, nach chronologiſcher Reihenfolge geordnet: an
en die Einwürfe des Doctor Caterus, an zweiter und
en Sammelberichte Merſenne's, an dritter Hobbes,
auld, an fünfter Gaſſendi; die Einwürfe Bourdin's
lle konnten erſt in die zweite Ausgabe der Medit
mmen werden.

Die erſte erſchien in Paris unter dem Titel: „Med
ia philosophia, ubi de Dei existentia et animae im
1). Der Philoſoph wollte diesmal ſeine Abneigu
ten „Carteſius" überwinden, da ihm der Name D
trop rude en latin" war.*) Die zweite Ausgabe

vorher im Zustand der Armuth weit geringere. Die Entdecker Reiche der Wahrheit sind auch den Feldherrn vergleichbar, deren ifte mit den Siegen zu wachsen pflegen, und die ihre Truppen hickter führen müssen, um sich nach einer verlorenen Schlacht zu aupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu men: denn es heißt wahrhaftig Schlachten liefern, wenn man alle Schwierigkeiten und Irrthümer zu besiegen sucht, die uns in der enntniß der Wahrheit hindern, und es heißt eine dieser Schlachten lieren, wenn man falsche Ansichten annimmt, wo es sich um Dinge einiger umfassender Bedeutung und Wichtigkeit handelt. Um n in den früheren unbefangenen Geisteszustand zurückzukehren, mehr Gewandtheit nöthig, als zu großen Fortschritten, sobald n sichere Principien bereits hat. Ich kann aus eigener Erfahrung sichern: wenn ich vordem einige Wahrheiten in den Wissenschaften deckt habe, so sind es nur Folgen von fünf oder sechs schwierigen nkten gewesen, die ich zu überwinden vermocht und für eben so e Schlachten halte, worin ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ich sage es ohne Scheu: ich brauche nur noch zwei oder drei her Schlachten zu gewinnen, um am Ziel aller meiner Pläne zu ı, und noch bin ich nicht so alt, daß ich besorgen müßte, vor iem Ziele zu sterben. Aber ich muß mit der Zeit, die mir noch ig bleibt, sparsam umgehen, um so sparsamer, je besser ich sie venden kann, und die Herausgabe meiner Physik würde mir ohne eifel eine Menge Zeitverlust zuziehen. Wie einleuchtend und chgängig bewiesen meine Sätze auch sein mögen, so können sie h unmöglich mit den Ansichten aller Welt übereinstimmen und rden mir daher, ich sehe es voraus, allerhand Streitigkeiten und ırungen verursachen." Das sind die Gründe, die unserem Philo= hen jede Veröffentlichung seiner Werke so zweckwidrig erscheinen en, als wollte ein Eroberer, während er von Sieg zu Sieg fort= eitet, Bücher über die Kriegskunst herausgeben und Controversen über führen. Man hat dem Philosophen vorgestellt, wie nützlich ı und seiner Lehre die Verbreitung der letzteren sein könne: die ien werden ihn auf gewisse Mängel aufmerksam machen, Andere ch brauchbare Folgerungen die Lehre praktisch verwerthen, so rde sich sein System unter fremder Mithülfe berichtigen und er= itern. Diese Aussichten lassen ihn ungerührt. Was die Mängel ier Lehre betreffe, so gebe es keinen, der sie besser zu erkennen,

Erfolg der vorhergehenden Schriften hat ihn gehoben, die Scheu vor der öffentlichen literarischen Wirksamkeit ist überwunden, er hat einen Stoff zu gestalten und zu ordnen, den er vollkommen beherrscht, nichts kann diesem methodischen Kopf genußreicher sein, als eine solche ordnende und formgebende Thätigkeit; jetzt übt er die Kunst des Baumeisters, die er gern als Beispiel braucht, um die Mängel des Flickwerkes gegenüber einer planmäßigen und einmüthigen Composition augenfällig zu machen; er componirt das Gebäude seiner Ideen und lebt dabei in der idyllischen und freien Muße, die ihm das Landschloß von Endegeest gewährt, in beständiger Nähe, oft im Verkehr mit jener jugendlichen und hochbegabten Fürstin, die ihn ganz versteht und würdigt. Damals sah er in der Pfalzgräfin Elisabeth die Welt, für die er schrieb, und widmete ihr seine Werke, unbekümmert um die Doctoren der Sorbonne. Aber schon war ein Unwetter gegen die neue Lehre und den Philosophen selbst im Anzuge.

Sechstes Capitel.

C. Anfänge der Schule. Anhänger und Gegner.

I. Die Kämpfe in Utrecht.

1. Reneri und Regius.

So wenig Descartes eine äußere Verbreitung seiner Lehre sucht, kann er doch nicht hindern, daß sie Freunde und Anhänger gewinnt, die bald den Kern einer Schule bilden, für deren öffentliche Lehrthätigkeit die Werke des Meisters einen festen Anhalt und die Universitäten der Niederlande den nächsten Schauplatz bieten. Mit den Freunden kommen die Gegner. Schon in ihrem Entstehen wird die Schule Gegenstand heftiger Angriffe; in den Schülern bekämpft man den Meister und versucht alles, die neue Lehre zu unterdrücken, selbst die Person des Urhebers wird bedroht. Der Ort, wo die Schule und mit ihr die Kämpfe beginnen, ist die neue Universität Utrecht. Es ist weniger eine bestimmte Lehre, welche die Angriffe hervorruft, als vielmehr Descartes' geistige Bedeutung überhaupt, es ist die *Neuheit und Macht seiner* Gedanken, die den Haß und die feindseligen

Leidenschaften derer erregen, die sich gern selbst zum Gegenstand des ersten Gebotes machen: „ihr sollt nicht andere Götter haben neben mir!"

Um den Verlauf und Charakter der Utrechter Streitigkeiten zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen. Gleich in den ersten Zeiten seines Aufenthaltes in den Niederlanden hatte Descartes in Amsterdam Heinrich Reneri (Renier) kennen gelernt, der in Lüttich und Löwen studirt, den katholischen Glauben verlassen, den reformirten angenommen, deßhalb von seinem Vater enterbt, aus der Heimath flüchtig, ein Asyl in Holland gesucht und in Amsterdam eine Privatschule gegründet hatte. Seine Bekanntschaft mit dem Philosophen war durch Beeckman vermittelt worden. Im Umgange mit Descartes erwacht in Reneri die Liebe zur Philosophie und er gewinnt durch eifrige Studien bald eine solche Bedeutung, daß er nach dem Tode des Aristotelikers in Leyden an die dortige Universität, dann nach Deventer und im Jahr 1634 nach Utrecht berufen wird. Der erste Schüler Descartes' ist die erste Berufung an die neu gegründete Universität, mit deren Geschichte die der cartesianischen Lehre während der ersten Jahre verwebt ist. Reneri's Lehrthätigkeit in Utrecht ist von kurzer, aber wirksamer Dauer. Fünf Jahre lang ist er eine Zierde der Universität; nach seinem frühen Tode (März 1639) wird sein Gedächtniß von den Behörden der Stadt und Universität auf die ehrenvollste Weise gefeiert. Die Trauerrede, die der Professor der Geschichte und Beredsamkeit Ant. Aemilius, selbst ein Anhänger der neuen Philosophie, hält, ist zugleich eine Lobrede auf Descartes. Die Regierung hat gewünscht, daß des Philosophen und seiner Lehre rühmend gedacht und die Rede gedruckt werde. Auf ihrem Titel heißt Reneri der Freund und Schüler Descartes' „des Atlas und Archimedes unseres Jahrhunderts". Diesem öffentlichen, etwas zu ergiebigen Lobe, wie es die akademische Beredsamkeit mit sich bringt, folgt der neidische Haß, der den Philosophen zunächst in seinen Anhängern zu treffen sucht.

Unter Reneri's Schülern in Utrecht war der talentvollste ein junger Mediciner Namens Regius (Henri Le Roi), der sich der neuen Lehre mit feurigem Eifer bemächtigt hatte und sie in seinen Privatvorlesungen über Physiologie so vorzutragen wußte, daß er bald eine Menge begeisterter Schüler gewann. An der Universität war nur eine Professur der Medicin, die Straaten inne hatte; nun wünschte

Das Haupt der Gegner ist einer der angesehenst
:cht, Gisbertus Voëtius, der erste Professor d
Universität, der erste Pfarrer der Stadt, auf d
:brecht einer der heftigsten Gomaristen, seit dem Si
r der übermüthigsten. Er schreitet einher mit
:nen, seine äußere Erscheinung ist gepflegt und trä
Selbstzufriedenheit, er ist gewöhnt, seine Talente,
rden für unvergleichlich zu halten und alles zu
fehlt. Dieser Mängel sind viele. Seine Gelehrsa
oberflächlich, seine Belesenheit dürftig, nicht mehr
loci communes, einige Commentare und Compen
einen Schriften die gröbsten Fehler, weil er die O
: sie gelesen und verstanden zu haben, sein Ur
irfe, seine Gedanken ohne Zusammenhang und O
osophie reichen seine Fähigkeiten und Kenntnisse
ıze der gewöhnlichsten Scholastik. Man hätte nicht
ein so mittelmäßiger Kopf ein so angesehener u
ın sein und der gefährliche Gegner eines großen
te. Seine Neigung nahm die Richtung seiner
te sich ein Feld literarischer Thätigkeit, auf dem
ımkeit und wirkliche Geistesbildung beim großen
chten läßt: die Polemik; er war kein Polemiker b
rn ein gewöhnlicher Streithahn nach dem Geschma

streitsüchtig, weil er Recht haben und herrschen wollte; die Herrschsucht machte ihn amtseifrig und leutselig, er wußte den Leuten zu gefallen und zu imponiren bald durch devotes Benehmen, bald durch dreistes und keckes Auftreten. Dem Volke gegenüber gefiel er sich in der Rolle des Prälaten, den Gelehrten gegenüber in der des Pedanten, am liebsten mochte er allen als ein Mann erscheinen, den jeder zu fürchten Ursache habe. Darum hielt er nichts so gern als Strafpredigten, kapuzinerartig, die beim Volke Effect machen, und um ja nicht als feig zu gelten, verfolgte er rücksichtslos wegen unbedeutender Dinge Personen von Macht und Ansehen. Er verstand, die Volksgunst zu gewinnen und darum zu werben ohne den Schein der Popularitätssucht. Und so war er wirklich ein angesehener, bei der Masse beliebter, von vielen gefürchteter Mann und hieß, was die Summe seines Ehrgeizes und der eigene Ausdruck seiner Bescheidenheit war: „der niederländischen Kirche Ruhm und Zierde (ecclesiarum belgicarum decus et ornamentum)".

Neben diesem Mann erhebt sich mitten in Utrecht eine von ihm unabhängige, einflußreiche geistige Macht in Descartes' Lehre und Schule. Seit jenem Lobe, das auf dem Titel einer akademischen Gedächtnißrede gedruckt zu lesen stand, ist Voëtius ihr Widersacher; er hatte ein Jahr vorher zu Regius' Anstellung mitgewirkt, nachdem sich dieser seiner Glaubenscensur unterworfen und ihm persönlich geschmeichelt hatte; jetzt mißfällt ihm sein Eifer für die cartesianische Lehre, noch mehr der Beifall, den seine Vorlesungen finden. Er sinnt Verderben gegen Descartes und Regius. Wenn er beweisen könnte, daß die neue Lehre dem Protestantismus und dadurch den Niederlanden gefährlich wäre! Wenn sich zeigen ließe, daß Descartes' Philosophie atheistisch sei, so wäre, da Regius Cartesianer ist, der Proceß leicht zu führen. Er durchsucht zu diesem Zweck den jüngst erschienenen „discours" und sammelt alle auf Theologie bezüglichen Aussprüche; glücklicherweise findet sich hier der Zweifel so offen bekannt und rücksichtslos geltend gemacht, daß der Atheismus mit Händen zu greifen ist.

3. Die Verurtheilung der neuen Philosophie.

Zunächst wird der Name Descartes gar nicht genannt, nur gewisse Züge seiner Lehre werden auf den Atheismus übertragen und dieser in einigen akademischen Thesen bekämpft (Juni 1639); damit eröffnet

[illegible] das Uebergewicht der neu
Vertretern der alten fühlbar, dieſe letzteren a
gemacht und dadurch eine Anzahl ſeiner Colleg
Operationsfeld gegen ihn iſt günſtig. Als er
neue Lehre vom Blutumlauf nach Harvey und
vertheidigt, wird ihm die Weiſung ertheilt, ſich
nicht ſo weit von der herkömmlichen Medicin zu
neuen Lehren nur „exercitii causa“ zu vertheidi
Jahr iſt Voëtius Rector. Der Streit wird lebha
akademiſchen Spielraum der Theſen und Dispu
ſchreiten. Unter den Theſen des Regius findet ſich
Verbindung von Seele und Körper in der Zuſa
Subſtanzen beſtehe und darum keine wirkliche Ei
per se“, ſondern „per accidens“ ausmache. Gera
erſcheint der erklärteſte Gegenſatz der carteſianiſch
ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche von der Entelechie der Seel
ialität der Formen. Nun ſetzt ſich Voëtius in Poſi
einen Gegentheſen die neuen Lehren für ketzeriſch.
er Subſtantialität des Körpers und der Zuſamm
hen aus zwei Subſtanzen („unum per accidens“
ie Lehre von der Bewegung der Erde, die Ke
abe, widerſpreche der heiligen Schrift und aller
ſophie, die Verneinung der ſubſtantiellen For
mſelben Widerſtreit, ſie befördere den [illegible]

Auftreten wenig zufrieden; seiner Denkweise muß die verletzende Art mißfallen, womit jener gegen die Schulphilosophie loszieht; man solle, mahnt ihn Descartes, die Vergangenheit nicht zum Spaß bekämpfen, er sehe in dem Streit, den Regius vorhabe, weder Nutzen noch Plan; solle die Schrift gegen Voëtius gedruckt werden, was er widerrathe, so müsse ihre Form ruhig gehalten und von allen anstößigen Ausdrücken frei sein. Diesen Rath befolgt Regius, aber so behutsam, ja schmeichelhaft für Voëtius seine Worte sind, so findet dieser schon darin ein unverzeihliches Verbrechen, daß Regius überhaupt gewagt hat, gegen ihn zu schreiben. Noch dazu ist die Schrift ohne Druckerlaubniß erschienen, der Drucker ist Katholik, der Verleger Remonstrant; Voëtius entdeckt ein ganzes Nest von Ketzereien, das zu vertilgen ist. Auf Befehl der Obrigkeit wird die Schrift confiscirt, das Verbot macht sie gelesener, ihre Verbreitung den Zorn des Voëtius noch grimmiger, und es kommt so weit, daß auf seinen Antrieb dem Professor Regius die philosophischen Vorlesungen untersagt werden. Jetzt gilt es, die neue Philosophie als solche anzugreifen und die alte zu vertheidigen. Voëtius der Sohn schreibt Thesen gegen Regius, der Student Waterlaet, eine der Creaturen des Vaters, verfaßt eine Schutzschrift für die schwer bedrohte rechtgläubige Philosophie. Aber den Hauptschlag führt Voëtius durch die von ihm beherrschte Universität: der akademische Senat beschließt eine förmliche Mißbilligung gegen Regius' Schrift und Lehre und zugleich eine förmliche Verurtheilung der neuen Philosophie. Der Beschluß ist vom 16. März 1642 und enthält folgende Erklärung: „wir Professoren der Universität Utrecht verwerfen und verdammen diese neue Philosophie, weil sie erstens der alten widerspricht und deren Grundlagen umstürzt, weil sie zweitens die Jugend dem Studium derselben abwendig macht und deßhalb in ihrer gelehrten Ausbildung hindert, denn, einmal in die Grundsätze dieser vorgeblichen Weisheit eingeführt, vermag sie nicht mehr die akademische Schulterminologie zu verstehen; endlich weil nicht blos mancherlei falsche und vernunftwidrige Ansichten aus dieser neuen Lehre hervorgehen, sondern unreife junge Leute leicht Folgerungen daraus ableiten können, die den anderen Wissenschaften und Facultäten, insbesondere der wahren Theologie zuwiderlaufen." Von zehn Professoren unterschrieben acht dieses Urtheil. (Die beiden Ausnahmen waren Cyprianus und Aemilius, der Bewunderer des Philosophen).

...gen Widersachers beleuchtet, die beste Gele
Kabalen des Utrechter Feindes zu schildern; er l
hänger und Gegner ungenannt, aber entwirft v
wenigen Zügen ein Bild ad vivum. „Es ist e
Welt für einen Theologen, Prediger und Glau
großes Ansehen beim Volke genießt, weil er
predigten bald über die katholische Kirche, bald ü
nicht seines Glaubens sind, bald über die Mächte d
süchtig herfällt, er trägt einen glühenden und frei
eifer zur Schau, wobei er seine Reden auch mit
die dem Ohr des gemeinen Volkes gefallen; al
er Schriftchen heraus, aber solche, die nicht we
sie liest, citirt darin verschiedene Autoren, aber so
als für ihn zeugen, und die er wahrscheinlich nu
verzeichnisse kennt; er redet von allen möglichen
ob er ganz darin zu Hause wäre, keck und ohne
halb für gelehrt bei den Ungelehrten. Aber Leu
theile, welche wissen, wie zudringlich er mit
anfängt, wie oft er statt der Gründe Beleidigun
nachdem er den Kürzern gezogen, schimpflich zu
von diesem Mann, wenn sie nicht seine Glauben
offener und spöttischer Verachtung; auch hat man
Welt Augen so übel zugerichtet, daß der Polemi
libria bleibt. Die verständigen Leute unter seine

ins Feuer gingen; er wünschte sich jemand, der den Philosophen wissenschaftlich angreifen, einen anderen, der Schmähschriften gegen ihn schreiben oder mit seinem Namen das Pamphlet decken sollte, das er selbst fabricirte. Dabei spielte er öffentlich den gekränkten Mann, er war die reine Unschuld, Descartes der boshafte Verläumder. Mit dem Bundesgenossen, dem er die Rolle der wissenschaftlichen Bekämpfung zugedacht hatte, schlug die Sache fehl, er hätte sie auch nicht charakterloser und ungeschickter anfangen können. Voëtius, der geschworene Feind der katholischen Kirche, schrieb zu diesem Zweck an einen katholischen Theologen, der noch dazu Descartes' langjähriger und treuer Freund war: Mersenne! Und wie schrieb er? In dem Briefe, der schon in den Anfang der Streitigkeiten fällt und früher ist als das Verdammnngsurtheil der Universität, heißt es unter anderem: „Ohne Zweifel haben Sie die philosophischen Versuche gelesen, die Descartes in französischer Sprache herausgegeben hat; er scheint eine neue, bisher unerhörte Secte stiften zu wollen und findet Anhänger, die ihn wie einen vom Himmel herabgefallenen Gott bewundern und anbeten. Ihrem Urtheil und Ihrer Censur sollten diese εὑρήματα unterworfen werden. Kein Physiker oder Philosoph könnte ihn erfolgreicher stürzen als Sie, der Sie gerade in den Fächern hervorragen, worin Descartes seine Stärke zu haben glaubt: der Geometrie und Optik; es wäre dies eine Ihrer Gelehrsamkeit und Ihres Scharfsinns würdige Arbeit. Sie haben die Wahrheit vertheidigt und in der Versöhnung der Theologie und Naturlehre, der Metaphysik und Mathematik zur Geltung gebracht; darum fordert die Wahrheit Sie zu ihrem Rächer!" Mersenne, angewidert von dieser Zuschrift, behandelte Voëtius, wie er es verdiente; er ließ ihn lange auf Antwort warten und gab sie endlich so abweisend und beschämend, als möglich; zugleich schickte er Brief und Antwort an Descartes.

Mit dem Bundesgenossen, der das Pamphlet übernehmen sollte, gelang die Machination. Es fand sich jemand, der zu der Schmähschrift, die Voëtius im Schilde führte und zum Theil machte, Namen und Feder hergab: Martin Schoock, Professor in Gröningen, ehedem Schüler, jetzt Creatur des Voëtius. Die Schrift erscheint ein Jahr nach jener akademischen Verdammung (März 1643) unter dem Titel: „Philosophia cartesiana sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes," nach Schreibart und Tendenz ein

boshaftes Libell. Die Vorrede geht gegen den Brief an Dinet, worin Descartes die reformirte Religion, die evangelische Kirche der Niederlande, insbesondere eines ihrer Häupter beleidigt habe; im Uebrigen wird die neue Philosophie der gefährlichsten Folgen beschuldigt, sie erzeuge Unglauben, Atheismus und Sittenlosigkeit. Descartes sei ein zweiter Vanini, Heuchler und Atheist, wie dieser, der deshalb mit Recht verurtheilt und zu Toulouse verbrannt worden sei. Diese Vergleichung, die etwas nach Scheiterhaufen riecht und mit besonderer, berechneter Ausführlichkeit behandelt wird, ist des Voëtius unverkennbares Werk.

Das Pamphlet erscheint in Utrecht. Während des Drucks empfängt Descartes die einzelnen Bogen und beginnt, nachdem er die ersten sechs gelesen, die Gegenschrift, das Meisterstück seiner Polemik: „Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium“. Die Entgegnung hat einen dreifachen Zweck: das im Brief an Dinet enthaltene Charakterbild des Gegners soll gerechtfertigt, die nach Schoock genannte Schmähschrift entkräftet und ein neues eben erschienenes Machwerk des Voëtius gleichzeitig beurtheilt werden. So wächst ihm die Polemik unter der Hand, und aus dem Briefe wird ein Buch von neun Theilen. Noch bevor die letzten Bogen der „philosophia cartesiana“ dem Philosophen zugesendet sind, hat Voëtius ein Libell „über die Brüderschaft der Maria (de confraternitate Mariana)“ herausgegeben. Beide Schriften, wie ungleich ihre Themata sind, erscheinen in Denkweise, Schreibart und polemischer Methode einander so ähnlich, daß man leicht die literarischen Zwillinge erkennt. Jetzt unterbricht Descartes den Gang seiner Streitschrift, ergreift dieses neue Object, dem er den sechsten Theil der Epistel widmet, und kehrt, nachdem er die letzten Bogen des Pamphlets erhalten, zu dem ursprünglichen Thema zurück. Diese Unterbrechung ist der Composition der Streitschrift nicht günstig gewesen. Die Polemik springt plötzlich auf ein anderes Gebiet und nimmt einen fremdartigen Stoff in sich auf, der nur scheinbar ihre Stärke vermehrt, in der That ihre Kraft zersplittert und den Eindruck des Ganzen stört. Indessen erklärt sich sein Verfahren sowohl aus der polemisch gereizten Stimmung als insbesondere aus dem Umstande, daß er eine offene Schrift von Voëtius in die Hand bekommt, während er genöthigt ist, gegen eine versteckte zu schreiben. Wenn er nachweisen kann, daß der Autor der „*philosophia cartesiana*“ und der der „confraternitas Mariana“

ein und dieselbe Person ist, so hat er viel gegen Voëtius gewonnen und denselben einer zweifachen Nichtswürdigkeit, der Schmähung und Lüge, überführt.

Das Thema der zweiten Schrift hat als solches nichts mit der Sache Descartes' gemein. In Herzogenbusch gab es aus katholischen Zeiten her einen Verein der heiligen Jungfrau, im Besitz gewisser Rechte und Einkünfte, wozu die vornehmsten Männer der Stadt gehörten. Nach dem Abfall von der spanischen Herrschaft und dem Siege der Reformation war diese Brüderschaft von der neuen Regierung anerkannt worden (1629), sie behielt ihre Rechte und Einkünfte, verlor eben deßhalb den kirchlichen Charakter, von dem nur der Stiftungsname übrig blieb, und bestand jetzt als bürgerliche Gesellschaft. Um aber zu verhüten, daß sich hier ein heimlicher Sitz des Katholicismus und ein Heerd staatsgefährlicher Umtriebe bilde, hatte die Obrigkeit die Aufnahme reformirter Mitglieder gefordert, und der Bürgermeister von Herzogenbusch war selbst mit dreizehn der angesehensten Protestanten in die Brüderschaft eingetreten. Dieser Vorgang brachte Voëtius' Zorn in Flammen. Er schleuderte zunächst seine Thesen, immer die ersten Donnerkeile, nach denen er greift, gegen „die Idololatrie", die in Herzogenbusch getrieben werde. Die Obrigkeit der Stadt läßt durch einen ihrer Geistlichen die ihr gemachten Vorwürfe der Abgötterei, religiösen Indifferenz und gottlosen Toleranz ruhig und schonend widerlegen, aber Voëtius oder seine Genossen antworten mit einer anonymen Schmähschrift, und als diese in Herzogenbusch verboten wird, schreibt Voëtius das Buch „de confraternitate Mariana".

Die beiden Gegner sind jetzt mit ihren Schriften hart aneinander gerückt. Seit vier Jahren hat Voëtius den Angriff begonnen und in Thesen, Disputationen, Vorlesungen, Predigten, Privatbriefen den Kampf fortgeführt; er hat das Verdammungsurtheil der Universität Utrecht gegen „die neue Philosophie" bewirkt und sich dessen in einem Briefe gerühmt, der in Descartes' Hände gelangt ist, er hat zuletzt sich hinter den Namen Schoock versteckt, um in einer Schmähschrift die Person und Lehre des Philosophen zu verdächtigen und zu beschimpfen. Erst nach Jahren hat sich Descartes selbst in den Streit eingelassen und zwei Gegenschriften verfaßt: den Brief an Dinet und den an Voëtius; beide werden durch angesehene Männer in seinem Namen den *ersten Bürgermeistern* der Stadt Utrecht überreicht.

ıvern von Schoock. So weiß er die öffentliche Stii
insbeſondere die der Obrigkeit zu erbittern und
eite zu bringen; bei ihr ſucht der verfolgte Ma
ie Verläumdungen des fremden Philoſophen. Den
ißt die Behörde an Descartes die Aufforderung erg
zu erſcheinen und ſeine Anſchuldigungen gegen V
ı, namentlich zu beweiſen, daß nicht Schoock, ſondern
rift gegen ihn verfaßt habe. Wären ſeine Anklag
en ſie der Univerſität und Stadt zum größten Nac

Die Aufforderung geſchieht in allen Formen eine
Kundgebung, ſie wird mit der Glocke vor dem Vo
gedruckt, angeſchlagen, verſendet; ſchon dieſe Art der
Ausfluß feindſeliger Geſinnung, ſie war überflüſſ
ißte, wo Descartes zu finden war. In Egmond, n
lebt, erhält er die Aufforderung und beantwortet ſi
der Landesſprache; er dankt der Behörde für die Al
hung und erbietet ſich ſeine Ausſagen zu beweiſen,
müſſe er ihr das Recht beſtreiten, gerichtlich gege
n. Da in Utrecht eine verläumderiſche Schrift gege
ſei, ſo dürfe er erwarten, daß die Unterſuchung v
faſſer entdecken und zur Verantwortung ziehen wer
hlt er ſeine Sicherheit gefährdet, er hat einen Verh
en, der in Egmond ſogleich vollſtreckt werden kan

stohlen publicirt und bei der Verkündigung desselben die Oeffentlichkeit eben so geflissentlich vermieden, als man sie bei der Citation einige Monate vorher gesucht hatte; man war in Verlegenheit und wünschte durch eine Verurtheilung ohne Effect die Sache aus dem Wege zu schaffen. So hatte Voëtius seine Absicht nur zum kleinen Theile erreicht; wäre es nach ihm gegangen, so mußte Descartes aus den Niederlanden vertrieben und die verurtheilten Schriften durch Henkers Hand verbrannt werden; man erzählt, daß er dem letztern schon empfohlen hatte, den Scheiterhaufen groß zu machen, damit die Flamme von weitem gesehen werde.

3. Ausgang des Utrecht-Gröninger Streites.

Noch ist die Sache nicht zu Ende. Descartes hört von dem Urtheilsspruch, ohne Inhalt und Gründe officiell zu erfahren. Was er hört, muß ihn von neuem für seine Sicherheit, selbst für seinen Ruf besorgt machen, denn er scheint gegen Voëtius darin im bewiesenen Unrecht zu sein, daß er ihn angeklagt, die Schmähschrift verfaßt zu haben. Schoock hat sich während des Sommers in Utrecht aufgehalten und dort auf das Bestimmteste versichert, er allein sei der Verfasser der „philosophia cartesiana“ ohne jede Mitwirkung und Mitwissenschaft des Voëtius, er wolle dies in einer neuen Schrift öffentlich erklären. Dadurch ist die Lage Descartes' verschlimmert; anonyme Briefe, die ihm von befreundeter Seite aus Utrecht und dem Haag zukommen, warnen vor nahen Gefahren, die seiner Sicherheit drohen, er hat in Egmond van Hoef, wo er sich eben aufhält, die Verhaftung seiner Person die Beschlagnahme seiner Papiere zu fürchten und beabsichtigt deßhalb im November 1643 wieder nach dem Haag zu gehen.*) Zum zweitenmale wendet er sich an den Schutz des französischen Gesandten und schildert demselben ausführlich die Utrechter Vorgänge. (Der Brief ist uns zum Theil erhalten und neuerdings durch Foucher de Careil veröffentlicht worden.)**)

---

*) Oeuvres inédites Vol. II. pg. 22—23. (Br. an Staatsrath Wilhelm im Haag vom 7. Nov. 1643.) — **) Ebendas. II. S. 43—63. (Br. an M. de la Thuillière.) Aus den ersten Worten des Briefes erhellt, daß Descartes in derselben Angelegenheit den Schutz des Gesandten kurz vorher zum erstenmale angerufen hatte, was, wie mir scheint, der jüngste Biograph übersieht. J. Millet: Histoire de Descartes II. pg. 127—29.

Da aber Schoock selbst sich für den alleinigen Urheber des Pamphlets erklärt hat, so ist Descartes jetzt genöthigt, diesen Mann förmlich beim Senat der Universität Gröningen zu verklagen. Und hier nimmt die Sache einen ganz andern Ausgang als in Utrecht. Es trifft sich, daß der Angeklagte eben Rector der Universität ist. Um sein zeitweiliges Oberhaupt zu schonen und dem Philosophen gerecht zu werden, beschließt der Senat, die Form des Urtheils zu vermeiden und eine genugthuende Erklärung zu geben, worin er sein Bedauern bekundet, daß Schoock sich in den Streit wider Descartes eingelassen und gegen die Lehre desselben völlig grundlose Beschuldigungen gerichtet habe. Schoock selbst giebt die eidliche Versicherung, daß Voëtius ihn zu der Schrift, die er größtentheils in Utrecht geschrieben, gedrängt, das Material dazu geliefert, während des Drucks die stärksten Invectiven gegen Descartes hinzugefügt und Schoocks Namen wider seinen Willen in Titel und Vorrede gesetzt habe; er könne die Schrift, wie sie sei, nicht für die seinige erkennen und müsse dieselbe für unwürdig eines anständigen Mannes und Gelehrten erklären; nichts bereue er bitterer als seine Einmischung in diese Sache, auch habe er mit Voëtius gebrochen und demselben die Unterzeichnung eines falschen Zeugnisses verweigert. Nun ist Descartes gegen Voëtius im bewiesensten Recht und der Utrechter Urtheilsspruch völlig grundlos. Er sendet das Gröninger Actenstück vom 10. April 1645 an die Utrechter Behörde in der billigen Erwartung, daß man das ihm zugefügte Unrecht einsehen und durch einen öffentlichen Act wieder gutmachen werde. Aber es geschieht nichts weiter, als daß den 11. Juni 1645 an die Buchdrucker und Buchhändler in Utrecht das Verbot ergeht, keinerlei Schriften für oder gegen Descartes zu verkaufen oder in Umlauf zu setzen. Die eine Hälfte dieses Verbots ist gegen den Philosophen gerichtet, die andere bleibt wirkungslos, denn beide Voëtius, Vater und Sohn, hören nicht auf schriftlich zu agitiren und das Geschäft der Schmähungen fortzuführen. Der jüngere Voëtius schreibt eine Vertheidigung seines Vaters und ein Pamphlet gegen die Gröninger Universität, worin Descartes' Lehre und Person von neuem verunglimpft, der Inhalt der ersten Schmähschrift bejaht, nur die Autorschaft des älteren Voëtius in Abrede gestellt wird. Dieser letztere verklagt seinen Gröninger Collegen Schoock, läßt aber die gerichtliche Verfolgung fallen; die beiden *Ehrenmänner finden es* gerathen, sich bei Zeiten auszugleichen, da

der gemeinschaftlichen Kabalen zu viele sind und jeder Ursache hat, die Enthüllungen des andern zu fürchten.

Endlich beschließt Descartes (in der letzten Juniwoche 1645) die Utrechter Händel, die von ihrer ersten Veranlassung bis zu dem bezeichneten Zeitpunkt sich durch sechs Jahre erstrecken, mit seinem „apologetischen Schreiben an die Obrigkeit der Stadt Utrecht gegen Voëtius, Vater und Sohn." Umständlich wird hier der ganze Verlauf der Streitigkeiten erzählt und aus Voëtius' Briefen an Schoock urkundlich bewiesen, daß jener das ehrenrührige Pamphlet angezettelt, betrieben, die Vergleichung mit Vanini gemacht, die Vorrede, den schlimmsten Theil der Schrift, selbst geschrieben und in Schoocks Händen gelassen habe; die Obrigkeit der Stadt Utrecht habe vier Jahre hindurch die beiden Voëtius begünstigt und geschont, ihn dagegen unbillig und ungerecht behandelt, erst wie einen Vagabonden citirt, dann als Verläumder verurtheilt, diese Verurtheilung selbst nach der Gröninger Erklärung nicht zurückgenommen, sondern ohne ein Wort der Wiederherstellung die Sache mit einem scheinbar neutralen, in Wahrheit parteiischen Verbot abmachen wollen; er erwarte von der Gerechtigkeit der Behörde, daß sie ihm endlich die schuldige Genugthuung gewähre.*)

Die Utrechter Obrigkeit blieb taub und allen Gründen verschlossen. Ihre Parteilichkeit erscheint um so gehässiger, je vorsichtiger die Haltung, friedfertiger der Charakter, verborgener das Leben des Verfolgten war. Ohne Grund hatte man ihm in einem freien Lande, wo er nichts als Muße und Einsamkeit suchte, die Gastfreundschaft fast gekündigt und den Aufenthalt in der empfindlichsten Weise verleidet. Seine Scheu vor jeder Art des öffentlichen Auftretens hatte sich gerechtfertigt, denn er mußte den Versuch, den er so zögernd und so vorsichtig unternommen, mit einer langen Reihe der Störungen und Widerwärtigkeiten büßen.

II. Angriffe in Leyden.

Als die Utrechter Händel zu Ende gingen, hatte die neue Philosophie an der Universität Leyden schon Wurzeln geschlagen und

*) Lettre apologétique de M. Descartes aux magistrats de la ville d'Utrecht contre MM. Voëtius père et fils. Oeuvres T. IX. pg. 250—322. Regius erhielt dieses „*fasciculum epistolarum*", wie er das Actenstück nennt, den 22. Juni 1645.

angefangen, Gegenstand akademischer Thesen und Disputationen zu sein. Hooghland, ein katholischer Edelmann, die Mathematiker Golius und Schooten, der Prediger Heidanus waren Freunde und Anhänger der Lehre Descartes'; namentlich wußte Adrian Heereboord dieselbe vorsichtig und erfolgreich an der Universität zu vertreten. Wie in Utrecht, zogen die Anhänger die Gegner nach sich; wie dort, kamen die letzteren aus der Mitte der Theologen, dem Voëtius nacheifernd, wahrscheinlich durch ihn aufgereizt. Es waren seit dem Ausgange des Utrechter Streites kaum zwei Jahre verflossen, als in Leyden die theologischen Angriffe einen solchen Grad der Heftigkeit und Verfolgung erreicht hatten, daß Descartes auf den Rath seiner Freunde sich genöthigt sah, von Egmond aus den Schutz der Behörden anzurufen. Und, fügen wir gleich hinzu, er machte auch hier mit den Obrigkeiten dieselbe Erfahrung als in Utrecht.

In den ersten Monaten des Jahres 1647 hatte Revius, ein theologischer Repetent, einige Thesen gegen die Meditationen vertheidigen lassen, worin dem Philosophen der baare Atheismus und andere Ketzereien zugeschrieben wurden. Die Person war so unbedeutend, die Angriffe so plump, daß sie wirkungslos blieben. Bald darauf erschien Triglandius, Professor der Theologie, mit anderen Thesen, um Descartes nicht blos der Gottesleugnung, sondern der Gotteslästerung (Blasphemie) und des Pelagianismus zu beschuldigen; er habe Gott einen Betrüger genannt und die menschliche Willensfreiheit für größer als die Gottesidee erklärt. In Wahrheit hatte Descartes die Möglichkeit, daß die Welt ein Trugbild, das Werk eines trügerischen Dämons sei, gesetzt, um das Gegentheil davon zu beweisen; in Wahrheit hatte er den menschlichen Willen für umfassender erklärt, als den Verstand. Diese Angriffe schienen so wenig bloße Mißverständnisse zu sein, daß die Freunde des Philosophen gefährliche Absichten darin erblickten und ihm riethen, Maßregeln dagegen zu ergreifen. Descartes schrieb den 4. Mai 1647 an die Curatoren der Universität und den Magistrat der Stadt Leyden und bat, das durch falsche Beschuldigungen ihm zugefügte Unrecht und Uebel wieder gutmachen zu lassen. Den 22. Mai wurde ihm geantwortet, man habe den Rector der Universität, wie die Professoren der theologischen und philosophischen Facultät zusammenberufen und denselben jede Erwähnung der Lehre Descartes', sei es für oder wider, sorgfältig verboten, man erwarte von dem Philosophen, daß er auch seinerseits jede

weitere Erörterung der angegriffenen Lehrpunkte unterlasse.*) Die geleistete Genugthuung bestand also darin, daß man die angegriffenen Meinungen für cartesianische gelten ließ und die gesammte Lehre Descartes' an der Universität Leyden mit einer Art Interdict belegte, ja den Philosophen aufforderte, diese Maßregel selbst auf sich anzuwenden. Empört über die Ungerechtigkeit und Unlogik dieses Verfahrens erwiederte Descartes den Behörden, daß er den Sinn ihres Schreibens wahrscheinlich nicht verstanden habe; es sei ihm vollkommen gleichgültig, ob sein Name an der Universität Leyden genannt werde oder nicht, aber im Interesse seines Rufes müsse er die Erklärung fordern, daß die angegriffenen Lehren die seinigen nicht seien.**) „Bin ich denn ein Herostrat, daß man mich zu nennen verbietet?" schrieb er gleichzeitig an einen seiner holländischen Freunde. „Ich habe nie nach der Verbreitung meines Namens getrachtet und wünschte, daß kein Pedant der Erde etwas von mir wüßte!" „Aber die Sache ist jetzt so weit gekommen, daß man mir entweder Rechenschaft geben, oder öffentlich erklären möge, daß eure Herrn Theologen das Recht zu lügen und zu verläumden haben, ohne daß ein Mensch meiner Art in diesem Lande die geringste Gerechtigkeit erwarten darf."***) Kurz vorher schildert er der Prinzessin Elisabeth seine neuen Bedrängnisse: „ich habe einen langen Brief an die Curatoren der Universität Leyden geschrieben, um wider die Verläumdungen zweier Theologen Gerechtigkeit zu verlangen; noch weiß ich nicht, was sie mir antworten werden, aber ich erwarte nicht viel, denn ich weiß, wie die Leute hier zu Lande gelaunt sind und nicht Rechtschaffenheit und Tugend, sondern Bart, Stimme und Augenbrauen der Theologen fürchten; man wird das Uebel bepflastern, nicht heilen." „Sollte ich, wie ich vorhersehe, kein Recht bekommen, so denke ich daran, dieses Land sofort zu verlassen." „So eben erhalte ich Briefe aus dem Haag und Leyden, wonach die Versammlung der Curatoren aufgeschoben ist. Es heißt, die Theologen wollen Richter sein; in diesem Falle komme ich unter eine Inquisition, schlimmer als die spanische je war, und werde zum Feinde ihres Glaubens gestempelt. Deshalb räth man mir, den Credit des französischen Gesandten und die Autorität des Prinzen von Oranien nachzusuchen,

*) Oeuvres T. X. pg. 26—27. — **) Ebendas. S. 29—34. — ***) Ebendas. S. 36—40.

nicht um Gerechtigkeit zu erlangen, sondern durch ihre Dazwischenkunft die äußersten Maßregeln der Gegner zu verhindern. Indessen glaube ich nicht, daß ich diesen Rath befolgen werde; ich will Gerechtigkeit haben, und wenn sie nicht zu erreichen ist, halte ich für das Beste, in aller Stille mich zum Rückzuge zu rüsten".*)

Descartes urtheilte ganz richtig, wenn er in seinem Brief an die Prinzessin die Leydener Angriffe als eine Folge der Utrechter bezeichnete und von einer „theologischen Liga" sprach, die ihm gegenüber stehe, entschlossen, seine Lehre zu unterdrücken. Die orthodoxen Calvinisten der Niederlande waren in der Verdammung der neuen Philosophie einverstanden und hatten keineswegs die Absicht, sich in Verhandlungen über die Beschaffenheit und Gründe derselben einzulassen; sie wollten kurzen Prozeß machen und den Theologen jeden Gebrauch der Lehre Descartes' in Rede und Schrift durch synodale Beschlüsse verbieten. Zehn Jahre später ist dieses Ziel erreicht worden. Es war der erste Conflict zwischen der neuen Phisophie und dem neuen Kirchenglauben.

Damit war das idyllische Leben unseres Philosophen in den Niederlanden vorüber; die Utrecht-Leydener Händel hatten seine Stimmung gegen Land und Leute mehr und mehr verbittert, er hatte allen Grund, sich unsicher zu fühlen und an einen neuen ruhigen Aufenthalt zu denken.

Siebentes Capitel.

Letzte Jahre und Werke in Holland.

I. Neue Pläne und Freunde.

1. Reisen nach Frankreich.

Es gab Gründe genug, die den Philosophen bewegen konnten, nach einer so langen Abwesenheit und nachdem er den wichtigsten Theil seiner Aufgabe glorreich gelöst hatte, in das Land seiner Heimath zurückzukehren. Obwohl er Freunde und Anhänger in den Niederlanden viele und bedeutende gefunden, namentlich im Haag, in der nächsten Umgebung des Prinzen von Oranien und unter den

*) *Ebendas. S. 40—44.* (Der Brief ist vom 12. Mai 1647.)

Räthen desselben, Männer, wie Constantin Huyghens van Zuytlichen (Vater des berühmten Christian Huyghens), Wilhelm, Pollot u. a., so hatte er doch erfahren müssen, daß ihm die herrschende Partei der Landeskirche feindlich gegenüberstand, sein Gastrecht bedrohte, den Katholiken und eingewanderten Franzosen in seiner Person verdächtigte. Die Gegner in den Niederlanden wünschten ihn loszuwerden; unter seinen Landsleuten hegte man seit lange den Wunsch, daß er zurückkehre. Es schien Frankreichs nicht würdig, daß ein Mann, der den Ruhm des französischen Namens so außerordentlich vermehrt hatte, im Auslande lebe. Auch am Hofe hatte Descartes Bewunderer gefunden, den 6. September 1646 wurde ihm aus freien Stücken eine königliche Pension verliehen; unter der Aussicht einer neuen, deren Patent er anderthalb Jahre später erhielt (März 1648) wurde er eingeladen, in einer ihm angemessenen und seiner Muße günstigen Stellung in Paris zu leben. Schon vorher hatte die Sehnsucht, alte Freunde wiederzusehen und neue kennen zu lernen, dann die geschäftliche Pflicht, nach dem Tode des Vaters seine Familienangelegenheiten zu ordnen, ihn veranlaßt, seine Muße in Egmond zu unterbrechen und sich besuchsweise in Frankreich aufzuhalten.

Die beiden ersten Reisen in den Jahren 1644 und 47 geschahen hauptsächlich, um jene Erbschafts- und Familiengeschäfte zu besorgen; wir sehen aus den Briefen, daß er den 1. Mai 1644 Egmond van Hoef verläßt, über Haag, Leyden und Amsterdam nach Frankreich geht und den 10. Juli von Paris nach der Bretagne reist, um dort zwei Monate zu bleiben.*) Anfang October ist er wieder in Paris bei seinem Freunde Picot, Mitte November kehrt er nach Egmond zurück. Die Utrechter Verurtheilung war vorausgegangen und die Klage gegen Schoock in Gröningen angestellt, als er die Reise antrat. Zwei Jahre später finden wir ihn in der ersten Juniwoche im Haag, auf einer neuen Reise nach Frankreich begriffen, er verläßt Paris den 15. Juli, um wieder in Geschäftssachen nach der Bretagne und Poitou zu gehen; mit dem Anfange des Herbstes ist er nach Egmond zurückgekehrt. Unmittelbar vor dieser zweiten Reise hatte er die widerwärtigen Angriffe in Leyden erlebt und sich im Stillen zum „Rückzuge" entschlossen. Er trug sich mit dem Gedanken, in Frank-

*) Oeuvres inédites II. pg. 31. (Br. an Wilhelm im Haag vom 9. Juli 1644. D. erkundigt sich in *diesem Briefe nach der* Gröninger Sache.)

reich festen Fuß zu fassen, und folgte daher jener günstigen Einladung, die der alleinige Grund seiner dritten und letzten Reise nach Paris war.

Es sei in der Kürze erwähnt, daß er zwei Gegner seiner Meditationen in Paris kennen lernte und den Hader mit ihnen vergaß: bei seinem ersten Aufenthalt den Jesuiten Bourdin, bei seinem letzten Gassendi. Im Sommer 1647 machte er die Bekanntschaft des jüngern Pascal, den er öfter sah und zu überzeugen suchte, daß es in der Natur kein „vacuum“ und keinen „horror vacui“ gebe; nicht aus solchen Fictionen müsse man gewisse Bewegungserscheinungen flüssiger Körper, z. B. das Aufsteigen des Wassers im Pumprohr erklären, sondern aus dem Drucke der Luft.

2. Clerselier und Chanut.

Unter den neuen Freunden und begeisterten Verehrern, die Descartes in Frankreich gefunden hatte, waren die wichtigsten zwei Männer, die er im Sommer 1644 in Paris kennen lernte und deren Namen mit den persönlichen Schicksalen des Philosophen und den literarischen seiner Werke verwebt sind: der junge Parlamentsadvocat Claude Clerselier und dessen Schwager Pierre Chanut, damals Schatzpräsident in der Auvergne, schon im folgenden Jahr französischer Botschafter am Hofe der Königin von Schweden. Als er auf der Reise nach Stockholm durch Amsterdam ging (October 1645), kam Descartes von Egmond, um Chanut zu sehen, für den er die herzlichste Freundschaft gefaßt hatte. Er legte ein so großes Gewicht auf die Meinung dieses Mannes, den besonders die Fragen der philosophischen Sittenlehre interessirten, daß er seine Schriften von ihm geprüft und beurtheilt zu sehen wünschte. „Die Urtheilskraft der meisten ist so schlecht, daß ich mich mit ihren Meinungen nicht aufzuhalten brauche, aber die Ihrigen werde ich für Orakelsprüche halten“. In demselben Briefe schreibt er dem Freund in der Ferne: „ich beklage oft, daß für die wenigen Trefflichen in der Welt diese viel zu groß ist, ich möchte, sie wären alle in einer Stadt beisammen, dann würde ich gern meine Einsiedelei verlassen, um mit ihnen zu leben, wenn sie mich aufnehmen wollten. Obwohl ich die Masse fliehe wegen der Menge Zudringlicher und Lästiger, denen man auf Schritt und Tritt begegnet, so halte ich doch stets den geistigen Verkehr mit *solchen, die man* hochschätzt, für den größten Genuß und das größte

Glück des Lebens. Wären Sie in Paris, so würde dies für mich ein Hauptbeweggrund sein, dorthin zu gehen". „Seit der ersten Stunde unserer Bekanntschaft war ich der Ihrige, ich liebe Sie so herzlich, als wenn ich mein ganzes Leben mit Ihnen zugebracht hätte".*)

Chanut nimmt den lebhaftesten Antheil an den Schriften und Bestrebungen des Philosophen und verkündet seinen Ruhm, wo er nur kann, er studirt von neuem die Principien der Philosophie und hat Clerselier gebeten, ihm die französische Ausgabe der Meditationen zu senden, um sie der Königin mitzutheilen; er freut sich, daß Descartes während des Winters (1645/46) eine kleine Abhandlung über die Natur der menschlichen Leidenschaften entworfen hat und ermuntert den Freund, dieses Werk, das schon mit den zur Sittenlehre gehörigen Fragen zusammenhängt, ja nicht liegen zu lassen. Diese Theilnahme wirkt erfrischend auf den einsamen, durch die letzten Erfahrungen verstimmten Philosophen. „Ich würde jetzt ganz gern noch einiges Andere schreiben," hatte Descartes bemerkt, als er jene Abhandlung über die Leidenschaften erwähnte, „aber ich sehe ja, wie wenige Menschen in der Welt es der Mühe werth halten, meine Schriften zu lesen, und der Widerwille darüber macht mich nachlässig".**)

Daß die jugendliche Königin von Schweden seine Meditationen von befreundeter Hand erhalten und lesen soll, gewährt ihm eine angenehme Aussicht und entwölkt sichtlich seine etwas verdrossene, von dem Eindruck einer feindlichen oder stumpfen Menge angewiderte Stimmung. Unwillkürlich stellt sich in seiner Phantasie das Bild der nordischen Fürstin neben das der Prinzessin Elisabeth und scheint dem letzteren ähnlich. Wünsche und Hoffnungen ungewisser Art werden in ihm rege und spiegeln sich in dem nächsten Briefe an Chanut, der unter den Selbstbekenntnissen des Philosophen eine wichtige Stelle verdient. Unter den Kränkungen und Widerwärtigkeiten der letzten Jahre hat er so oft bereut, seinem Wahlspruch: „bene qui latuit bene vixit" untreu geworden zu sein. Er will jetzt nur noch in seinen Freunden die Welt sehen. Vielleicht dünkt ihm Stockholm jene Stadt der Geistesverwandten zu sein, in der zu leben er für das höchste Gut hält! „Hätte ich nicht eine ganz ausnehmende Hoch-

*) Oeuvres T. IX. pg. 409–10. (März 1646) pg. 417. (Br. vom 1. Nov. 1646.) — **) Ebendas. S. 413. (Br. v. 15. Juni 1646.)

achtung vor Ihrem Scharfsinn und den äußersten Wunsch, von Ihnen zu lernen, so würde ich Sie nicht mit so viel Zudringlichkeit um die Prüfung meiner Schriften gebeten haben. Ich pflege sonst nicht mit einer solchen Bitte jemand lästig zu fallen. Ich habe meine Werke schmucklos in die Welt gehen lassen, ohne alle Zierathen, die in die Augen springen; Leute, die nach dem Schein gehen, sollen sie gar nicht anblicken; ich wünsche nur, daß einige gute Köpfe sie beachten und zu meiner Belehrung sich die Mühe nehmen, sie zu prüfen. Nun haben Sie mir zwar diese Gunst noch nicht erwiesen, wohl aber mich in andern Dingen zu großem Dank verpflichtet, ich weiß, daß Sie günstig von mir sprechen und erfahre von Clerselier, daß Sie meine Meditationen der Königin geben wollen. Ich habe nie den Ehrgeiz gehabt, von so hohen Personen gekannt zu werden, und wäre ich so klug gewesen, als nach dem Glauben der Wilden die Affen sind, so würde kein Mensch der Welt wissen, daß ich Bücher schreibe. Die Wilden nämlich, so sagt man, bilden sich ein, daß die Affen sprechen könnten, wenn sie wollten, sie thäten es aber absichtlich nicht, damit man sie nicht zu arbeiten zwinge. Ich bin nicht so klug gewesen, das Schreiben zu lassen: darum habe ich nicht mehr so viel Ruhe und Muße, als ich durch Schweigen behalten hätte. Indessen der Fehler ist einmal gemacht, ich bin von zahllosen Schulnachtretern gekannt, die meine Schriften schief ansehen und von allen Seiten mir zu schaden suchen; darum darf ich wohl mit Recht wünschen, auch von Besseren gekannt zu werden, die mich zu schützen Macht und Willen haben. Und von jener Königin habe ich so viel Gutes gehört, daß ich Ihnen aufrichtig dankbar bin, ihr gegenüber meiner gedacht zu haben, während ich sonst mich eher zu beklagen pflegte, wenn mir jemand die Bekanntschaft eines Großen verschaffen wollte. Ich würde auch die Schilderung der Königin, die de la Thuillerie bei seiner Rückkehr aus Schweden mir gemacht, nicht halb geglaubt haben, wenn ich nicht bei der Fürstin, der ich meine Principien der Philosophie gewidmet, selbst erfahren hätte, daß hohe Personen, gleichviel welches Geschlechts, nicht alt zu sein brauchen, um in wissenschaftlicher und sittlicher Bildung andere weit zu übertreffen. Nur fürchte ich, daß die Königin Ihnen die Empfehlung meiner Schriften nicht Dank wissen wird. Vielleicht würden sie lesenswerther erscheinen, wenn sie Gegenstände der Moral behandelten, aber dies ist ein Thema, *in das ich mich* gar nicht einlassen darf. Ereifern sich doch die

Professoren schon wegen der harmlosen Principien meiner Physik; sie würden mir keine Ruhe mehr lassen, wenn ich über Moral schriebe. Ein Pater (Bourdin) hat mich des Skepticismus beschuldigt, weil ich die Skeptiker widerlegt habe, ein Prediger (Voëtius) hat mich als Atheisten verschrieen, weil ich versucht habe die Existenz Gottes zu beweisen. Was würden sie erst sagen, wenn ich den wahren Werth aller der Dinge, die man begehrt oder verabscheut, untersuchen wollte, den Zustand der Seele nach dem Tode, bis zu welchem Grade wir das Leben lieben dürfen, und wie wir beschaffen sein müssen, um den Tod nicht zu fürchten! Und wenn meine Ansichten noch so sehr dem religiösen Glauben gemäß und dem Staate nützlich wären, so würde man mir nach beiden Seiten gerade die entgegengesetzten Meinungen auf den Hals reden. Darum halte ich für das Beste, überhaupt keine Bücher mehr zu schreiben und mit Seneca zu sagen: „der Tod ist eine schwere Last, wenn man stirbt, allen bekannt, nur sich selbst nicht". Ich will nur noch für meine Selbstbelehrung arbeiten und meine Gedanken im Privatgespräch mittheilen. Wie glücklich würde ich sein, könnte ich einen solchen Verkehr mit Ihnen haben, aber ich glaube nicht, daß ich je an den Ort, wo Sie leben, gelange, noch daß Sie je sich hierher zurückziehen; meine ganze Hoffnung ist, daß Sie vielleicht nach einigen Jahren, auf der Rückkehr nach Frankreich, mir die Freude machen, einige Tage in meiner Einsiedelei zu verweilen, und ich dann offenen Herzens mich Ihnen mittheilen kann".*)

Indessen war seine „geliebte Einsiedelei" ihm schon verleidet, bald nach diesem Briefe kamen mit den Angriffen der Leydener Theologen neue Störungen, die den Wunsch, seinen Aufenthalt zu ändern, noch verstärkten. Die nächsten Pläne waren auf Frankreich gerichtet.

3. Letzter Aufenhalt in Paris.

Hier aber hatten die öffentlichen Verhältnisse, insbesondere die Lage des Hofes, sich immer ungünstiger gestaltet und die Aussichten, die man dem Philosophen eröffnet hatte, waren verschwunden, als er Ende Mai 1648 zum letztenmal nach Paris kam. Schon bei seiner ersten Reise (1644) hatte er, nach einer fünfzehnjährigen Abwesenheit, den politischen Schauplatz sehr verändert gefunden. Lud-

*) Oeuvres T. X. 413—417. (Br. v. 1. November 1646.)

wig XIII. war ein Jahr vorher gestorben (14. Mai 1643), wenige Monate nach Richelieu (4. December 1642), und hatte das Reich einem fünfjährigen Kinde unter der Regentschaft der Königin-Mutter Anna von Oestreich und dem gebietenden Einflusse Mazarins hinterlassen, der an die Stelle Richelieus getreten war. Die neuen Steueredicte hatten bereits im Jahr 1644 Gegenvorstellungen des Pariser Parlaments und Unruhen im Volke hervorgerufen, ein politischer Beobachter konnte schon damals merken, daß stürmische Zeiten bevorstanden. Jetzt waren die Gewaltmaßregeln von Seiten des Hofes und der Widerstand von Seiten des Parlaments, die Zerklüftung der Parteien und die Ränke der Parteihäupter so weit gediehen, daß im Mai 1648 alle Zeichen den Ausbruch des Bürgerkrieges verkündeten. Die Verhaftung zweier Parlamentsräthe im August dieses Jahres hatten einen Volksaufstand zur Folge, und als Descartes gegen Ende des Monats die Hauptstadt verließ, sah er die Barricaden errichten, womit der Krieg der Fronde begann. Aber der Absolutismus des französischen Königthums war in der Vollendung begriffen, und die letzte noch übrige Schattengewalt einer gesetzgeberischen Macht außerhalb der Krone wurde nach einer Reihe von Kämpfen zertrümmert.

Von der Stellung, die man Descartes versprochen, selbst von dem Jahrgehalt, das man ihm zugesichert, konnte unter diesen Umständen keine Rede sein. Der einzige Gewinn seiner Reise war ein philosophischer Briefwechsel mit Arnauld (im Juli 1648) und ein letztes Wiedersehen seines Freundes Mersenne, den er schwer erkrankt verließ, und dessen Todesnachricht er bald nach seiner Rückkehr in Egmond empfing. Den Plan, in Frankreich zu bleiben, mußte er vorläufig aufgeben. „Ich würde wohl gethan haben", schreibt er der Prinzessin Elisabeth bald nach seiner Ankunft in Paris, „mich an das Land zu halten, wo der Friede schon ist, und wenn sich diese Stürme nicht bald zerstreuen, so will ich in sechs oder acht Wochen nach Egmond zurückkehren und dort abwarten, bis sich der Himmel Frankreichs entwölkt hat. Indessen finde ich meine Lage sehr glücklich, sie ist frei, denn ich lebe, einen Fuß in Frankreich, den andern in Holland".*) Doch die Stürme nahmen zu, und Descartes fühlte sich noch glücklicher, als er auch den einen Fuß nicht mehr in Frank-

*) *Oeuvres T. X. pg. 136.*

reich, sondern beide wieder in Egmond hatte. „Gott sei Dank!“ schrieb er von hier, „ich habe meine Reise nach Frankreich, zu der man mich förmlich verpflichtet hatte, hinter mir, ich bin nicht verdrießlich sie gemacht zu haben, aber noch weit froher bin ich über meine Rückkehr. Keinen habe ich gefunden, der zu beneiden wäre, und die im größten Glanze leben, verdienen das größte Mitleid. Um zu erkennen, wie glücklich ein ruhiges und zurückgezogenes Leben ist und wie reich die mäßigsten Vermögensverhältnisse, konnte ich zu keiner besseren Zeit nach Frankreich kommen.“ Er hat eine Königin unter Barricaden gesehen und preist Elisabeth glücklich, wenn er ihr Loos mit dem der Königinen und Fürstinen Europas vergleicht: sie ist im Hafen, jene treiben auf offenem stürmischem Meer! Man soll zufrieden sein, wenn man im Hafen ist, gleichviel auf welchem Wege man ihn erreicht hat, sei es auch in Folge eines Schiffbruchs!“ *)

Einige Monate später entschuldigt er sich in einem Briefe an Chanut, daß er ihm noch nichts über seine Rückkehr geschrieben, er habe lieber schweigen wollen, weil die Schilderung seiner Erlebnisse leicht als ein Vorwurf für jene wohlgesinnten Leute erscheinen könnte, die ihn gerufen. „Ich habe sie wie Freunde, die mich zur Tafel geladen, betrachtet; als ich kam, fand ich ihre Küche in Unordnung und ihre Töpfe über den Haufen geworfen; darum bin ich zurückgekehrt ohne ein Wort zu sagen, um ihren Verdruß nicht zu vermehren. Aber ich habe mir die Sache zur Lehre dienen lassen und werde nie mehr auf Versprechungen hin, wenn sie auch auf Pergament stehen, eine Reise unternehmen“.**)

Doch hat Descartes die Täuschung, die er erfahren, nicht stets so gleichgültig hingenommen; schon in dem nächsten Briefe an Chanut geht er ausführlicher auf seine jüngsten Pariser Erlebnisse ein und schildert sie mit etwas getrübter Laune. „Ich habe nie auf die Glücksgöttin gerechnet und mein Leben stets so eingerichtet, daß es ihrem Einfluß entrückt war, sie scheint deshalb eifersüchtig zu sein, denn sie läßt keine Gelegenheit vorüber, mich, wo sie nur kann, zu mißhandeln. Ich habe dies bei allen drei Reisen, die ich von hier aus nach Frankreich gemacht habe, zur Genüge erfahren, ganz besonders bei der letzten, die mir gleichsam im Namen des Königs-

*) Ebendas. S. 165—66. (Brief an Elisabeth vom 1. October 1648 nach Cousins Vermuthung.) — **) Ebendas. S. 310. (Br. v. 26. Febr. 1649.)

befohlen war. Um mich zu dieser Reise einzuladen, hatte man mir Briefe auf Pergament mit stattlichen Siegeln geschickt, die Lobeserhebungen über Verdienst und die Zusicherung eines anständigen Jahrgehalts enthielten,. diese königlichen Documente waren von Privatbriefen begleitet, worin mir noch mehr nach meiner Ankunft versprochen wurde. Aber als ich da war, kam in Folge der plötzlich eingetretenen Unruhen die Sache ganz anders; keine der gemachten Versprechungen wurde erfüllt, man hatte sogar die Anfertigung der Patente durch einen meiner Verwandten bezahlen lassen, dem ich natürlich das Geld zurückerstatten mußte; es schien, ich sei nur deshalb nach Paris gereist. um das theuerste und nutzloseste Pergament zu kaufen, das mir je unter die Hände gekommen. So weit ist mir die Sache gleichgültig und ich würde sie lediglich auf Rechnung der ungünstigen Zeitverhältnisse geschrieben haben, wenn nur sonst die Leute, die mich gerufen, sich meine Gegenwart irgend wie zu Nutze gemacht hätten. Daß sie es nicht gethan, hat mich am meisten geärgert, keiner hat etwas anderes begehrt, als mein Gesicht zu sehen; ich muß wirklich glauben, daß man mich nicht zu einem ernsthaften Zweck, sondern blos um der Seltenheit willen, wie einen Elephanten oder Panther, nach Frankreich hat kommen lassen. Ich weiß wohl, daß es an dem Orte, wo Sie leben, nicht ähnlich zugehen wird, aber nach den schlechten Erfolgen aller Reisen, die ich seit zwanzig Jahren gemacht, bleibt für eine neue, ich muß es befürchten, nur noch übrig, daß ich unterwegs von Räubern geplündert oder durch einen Schiffbruch vernichtet werde".*)

Die Einladung nach Schweden war erfolgt, und schlimme Ahnungen bemächtigten sich des Philosophen. Es gab noch einen dritten Fall, der sicherer vorauszusehen war, als Räuber und Schiffbruch: das ungünstige Klima, vor dem er selbst in früheren Briefen Chanut gewarnt hatte, und das ihm einen vorzeitigen Tod bereiten sollte.

Paris und Descartes waren nicht für einander gemacht. So oft er dort lebt, überwältigt ihn die Sehnsucht nach Einsamkeit und Stille, dieses Bedürfniß hat ihn früher zu wiederholten malen in die Vorstädte getrieben, zuletzt aus Frankreich entfernt. In derselben Stimmung, worin er vor zwanzig Jahren Paris verlassen hatte, kehrte er jetzt in sein holländisches Dorf zurück und fühlte sich

*) *Ebendas. S. 325—26.* (Br. v. 31. März 1649).

hier wie im Hafen. Es ist einer der bemerkenswerthesten Züge Descartes', ohne den sein Charakter und seine Gemüthsart sich nicht würdigen lassen: daß dieser größte Denker Frankreichs vielleicht der einzige Franzose war, der sich in Paris nicht einleben konnte und eine natürliche Abneigung gegen die Weltstadt empfand. „Wenn ich aus Eitelkeit auf den Beifall der Königin hoffe," schreibt er an Chanut bald nach seiner letzten Ankunft in Paris, „so ist daran weniger meine Neigung als die hiesige Luft schuld; ich habe Ihnen, glaube ich, schon früher gesagt, daß mich die Atmosphäre von Paris immer zu Chimären stimmt, statt zu philosophischen Gedanken. Ich sehe hier so viele, die sich in ihren Meinungen und Berechnungen täuschen, daß mir die Illusion in Paris epidemisch zu sein scheint. Die harmlose Einöde, aus der ich komme, behagte mir weit mehr, und ich glaube, daß ich dem Heimweh nicht widerstehen und bald dorthin zurückkehren werde".*)

II. Ein neuer Gegner. Die letzten Arbeiten.

1. Regius' Abfall.

Descartes hatte nicht umsonst, als er die Schwelle seiner literarischen Laufbahn betrat, auch die Schüler gefürchtet, die dem Meister nicht blos nachfolgen, sondern die Lehre desselben auslegen und verbessern wollen; er sollte an Regius selbst, „dem ersten Märtyrer der cartesianischen Philosophie", diese Erfahrung im vollsten Umfange machen. Schon in dem Thesenstreit mit Voëtius hatte er die Form, in der damals Regius das Verhältniß von Seele und Körper gefaßt wissen wollte, nicht gut geheißen und den Schriftstreit, den jener bald darauf begann, namentlich die Art seiner Polemik gemißbilligt. Als ihm vier Jahre später Regius sein Lehrbuch der Physik (fundamenta physices) in der Handschrift vorlegte, fand Descartes darin so viele unbewiesene Behauptungen, so viele falsche Hypothesen und in der Lehre vom Menschen solche Abweichungen von seinen eigenen Principien, daß er ihm die Herausgabe der Schrift nachdrücklich widerrieth; er möge sich auf die Medicin einschränken, da ihm das Talent metaphysischer Untersuchungen fehle, die Universität Utrecht habe in seinem Interesse gehandelt, als sie ihm die philosophischen Vorlesungen

*) *Oeuvres X. pg. 134.*

unterſagte; nicht genug daß er durch die Form ſeiner Darſtellung die Lehre Descartes' verſchlimmbeſſere, er entſtelle den Inhalt derſelben in einer Weiſe, die den Philoſophen nöthigen werde, ſobald er öffentlich auftrete, ſich durch eine Gegenerklärung von ihm loszuſagen. Nichtsdeſtoweniger wurde das Buch gedruckt und veröffentlicht (September 1646). Descartes ſchrieb der Prinzeſſin Eliſabeth, das Werk verdiene nicht von ihr geleſen zu werden; es ſei, wo es von ihm abweiche, falſch, wo es mit ſeiner Lehre übereinzuſtimmen ſcheine, ein ſchlechtes und unwiſſendes Plagiat.*)

Gegen Ende des Jahres 1647 erſchienen zwei gegen die carteſianiſche Lehre gerichtete Schriften: die eine hieß „consideratio Reviana" und trug durch den Namen des Verfaſſers, wie durch die Schmähungen, die ſie enthielt, die Feindſchaft offen zur Schau, Descartes ließ ſie unbeachtet; die zweite war ein völlig anonymes Placat, das in einundzwanzig Theſen die Lehre vom menſchlichen Geiſt abhandelte und, ohne Descartes zu erwähnen, mit den in Regius' Schrift enthaltenen Sätzen dergeſtalt übereinſtimmte, daß über den Verfaſſer kein Zweifel ſein konnte. In dieſem Placat ſah Descartes eine (wenn nicht der Abſicht, ſo der Sache nach) ihm feindliche Schrift, eine ſolche Entſtellung und Carricatur ſeiner Lehre durch verderbliche und falſche Anſichten, daß er, um allen Mißverſtändniſſen vorzubeugen, eine ausführliche Gegenkritik ſchrieb, die aber, wie es ſcheint, nur in wenigen Exemplaren gedruckt wurde.**) Wer hätte gedacht, daß der letzte Gegner, den er in den Niederlanden zu bekämpfen hatte, derſelbe Mann ſein ſollte, den er einſt ſeinen beſten und vertrauteſten Schüler genannt?

Wir bemerken in der Kürze, daß die Wendung, die Regius genommen und Descartes ſchon in dem phyſikaliſchen Lehrbuch mit höchſtem Mißfallen bemerkt hatte, die Fundamentallehre des letzteren, nämlich den Dualismus zwiſchen Geiſt und Körper, in Materialismus zu verwandeln beſtrebt war und ſchon jener Richtung voranging, welche die franzöſiſche Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts in Condillac und La Mettrie zur Geltung brachte. Denken und Ausdehnung ſeien nicht als entgegengeſetzte Attribute verſchiedener, ſondern als verſchiedene Attribute einer Subſtanz, nämlich der körper-

*) Oeuvres T. IX. pg. 323–30. (Drei Briefe an Regius aus dem Juli 1645. *T. X. pg. 23—26.* (*Br. an Eliſabeth* v. 15. März 1647.) — **) S. flg. Cap.

lichen, aufzufaſſen, die Seele ſei ein Modus des Körpers und in der Verbindung mit ihm völlig von den Zuſtänden und Veränderungen deſſelben abhängig; daher auch der Geiſt keine angeborenen Ideen beſitze oder nöthig habe, ſondern ſeine Vorſtellungen von außen empfange. Was die Subſtantialität des menſchlichen Geiſtes und ſeinen Weſensunterſchied vom Körper betreffe, ſo gründe ſich die Gewißheit dieſer Lehre auf Religion und Offenbarung. Die Tendenz iſt unverkennbar: der Dualismus gilt in der Religion, der Materialismus in der Philoſophie. Die Theſen des Placats bezwecken die Zerſtörung der carteſianiſchen Metaphyſik. Wenn man wiſſen möchte, was Descartes zu Condillac und La Mettrie geſagt haben würde, ſo leſe man, was er gegen Regius geſagt hat. Er ſah ein Neſt von Trugſchlüſſen vor ſich.*)

2. Die letzten Werke.

Nachdem Descartes in den „Principien der Philoſophie" ſein Syſtem begründet und bis an die Grenze der organiſchen Naturlehre ausgeführt hatte, blieb als der ihm wichtigſte Gegenſtand der Menſch übrig: das anthropologiſche Problem, welches drei Hauptfragen in ſich begriff, die phyſiologiſche, pſychologiſche und ethiſche; die erſte betraf die Organe und Functionen des menſchlichen Körpers, die zweite die Verbindung der Seele mit dem menſchlichen Körper, die dritte die Aufgaben und Zwecke des geiſtigen Lebens. Die phyſiologiſche Frage hing mit der zoologiſchen genau zuſammen, die Verfaſſung des menſchlichen Körpers wollte aus der Entſtehung deſſelben, aus der Entwicklungsgeſchichte des Embryo und dieſe wieder aus der Bildungsgeſchichte thieriſcher Körper erkannt werden, in welche letztere der Philoſoph durch anatomiſche Unterſuchungen vergleichender Art einzudringen fortwährend und emſig beſtrebt war. Hier ſchöpfte er unmittelbar aus den Quellen der Natur. Als jemand ihn in Egmond beſuchte und nach ſeiner Bibliothek fragte, zeigte er dieſem ein anatomiſch zerlegtes Thier. Daß Descartes auf dem Wege vergleichender Anatomie und embryologiſcher Studien ſich die Geheimniſſe des Lebens zu löſen ſuchte, iſt ein bewunderungswürdiges Zeugniß des methodiſchen Denkers und muß bei der Schätzung ſeiner biologiſchen Arbeiten höher angeſchlagen werden, als der Werth oder

*) Oeuvres T. X. *pg. 70—111 (in* Egmond Ende December 1647 geſchrieben).

Unwerth ihrer Resultate. Schon bei seinem Kosmos trug er sich mit der Untersuchung über die Entstehung der Thiere, schon damals hatte er eine Abhandlung über den menschlichen Körper geschrieben, die zur Aufnahme in jenes Werk bestimmt war. Es ist sein „traité de l'homme", der von der Verdauung, dem Blutumlauf, der Athmung, der Muskelbewegung, den Sinnesorganen und Empfindungen, den inneren Bewegungen und Gehirnfunctionen handelte. Er beschloß jetzt, sie umzuarbeiten, und es entstand ein neues, Thier und Mensch umfassendes Werk: „Beschreibung der Functionen des menschlichen Körpers und Erklärung der Bildung des Thiers" oder, wie der gewöhnliche Titel heißt, „traité de la formation du foetus". Diese Arbeit beschäftigte ihn in den Jahren 1647 und 48. In einem Briefe vom 23. December 1647 hatte die Prinzessin Elisabeth gewünscht, er möge eine Abhandlung über Erziehung schreiben; Descartes antwortete ihr, daß ihn drei Gründe hinderten ihren Wunsch zu erfüllen: „der dritte ist, daß ich soeben eine andere Schrift unter Händen habe, die Ihnen hoffentlich lieber sein dürfte, nämlich die Beschreibung der thierischen und menschlichen Functionen, denn was ich vor zwölf oder dreizehn Jahren darüber flüchtig entworfen und Ihnen gezeigt habe, ist wiederholt in ungeschickte Hände gerathen, ich fühle jetzt die Nothwendigkeit es besser zu ordnen d. h. umzuarbeiten und habe sogar gewagt (aber erst seit acht oder zehn Tagen) die Bildungsgeschichte des Thiers vom Anbeginn seiner Entstehung zu entwickeln, ich sage des Thiers im Allgemeinen, denn was den Menschen im Besonderen angeht, so würde ich aus Mangel an zureichender Erfahrung einen solchen Versuch nicht unternehmen. Diese letzten noch übrigen Wintermonate sind vielleicht die ruhigste Zeit, die ich überhaupt noch zu leben habe, deshalb will ich sie lieber auf diese Arbeit verwenden, als auf eine andere, die weniger Sammlung braucht".*)

Sein Vorgefühl war richtig. Es war die letzte ruhige Zeit, die er erlebte; die Reise nach Frankreich mit ihren Täuschungen stand nahe bevor, dann kamen noch bewegtere Tage, und sie waren gezählt.

Die psychologische Aufgabe hatte Descartes der Hauptsache nach bereits in der Schrift über „die Leidenschaften der Seele"

*) Oeuvres X. pg. 121—22. (Der Brief kann nicht vor dem 1. Februar 1648 geschrieben sein.)

gelöst: es war das letzte Werk, das er noch selbst herausgab. im Winter 1645/46 entworfen, später ausgeführt und im Jahr seines Todes erschienen. Ueber Moral und Erziehung wollte er nicht schreiben, um den schon erregten Streit nicht zu vermehren und, wie bei Fragen von solcher praktischen Bedeutung vorauszusehen war, noch heftiger zu entzünden; seine Gedanken über den Werth und die Ziele des menschlichen Lebens hat er den Briefen anvertraut, die zwei fürstliche Frauen von ihm empfingen: die Prinzessin Elisabeth*) und die Königin von Schweden.

Achtes Capitel.

Descartes' Lebensende in Stockholm.

I. Einladung der Königin.

1. Christine von Schweden.

Als Chanut im Spätherbst 1645 nach Stockholm kam, hatte die Tochter Gustav Adolfs seit einem Jahr den Thron Schwedens bestiegen und war eine neunzehnjährige Königin in der Fülle des Glücks und der Macht, Erbin eines gefürchteten Reichs und eines väterlichen Namens, der den Ruhm des Helden mit dem des Märtyrers verband; sie war von der Liebe und den Hoffnungen des Volkes getragen und schien die letzteren durch die Anfänge ihrer Regierung auch in hohem Maß zu erfüllen. Noch war sie frisch und unverdorben und bemeisterte willenskräftig die bizarren Neigungen, das launenhafte und wetterwendische Naturell, die falsche und theatralische Größensucht, der sie später leichtsinnig und verblendet ihr erhabenes Loos geopfert hat. Die erste Fürstin des Nordens, die sie durch ihre politische und persönliche Bedeutung war und bleiben konnte, wurde sie freiwillig eine fahrende und abenteurende Frau, die alles that, ihres Vaters unwürdig zu werden. Ihre Geistestüchtigkeit stand damals, als Chanut ihr Interesse für Descartes gewann, in voller Blüthe und was an dem Wesen der

*) *Vergl. oben S. 192.*

Königin seltsam und ungezügelt erschien, durfte man jugendlicher Ueberkraft und auch jener zu männischen Erziehung zuschreiben, die sie nach dem Willen des Vaters erhalten. Sie liebt leidenschaftlich die Jagd und nimmt es mit dem besten Jäger auf, sie ist eine kühne und geübte Reiterin, die leicht ihre zehn Stunden aushält, ohne vom Pferd zu steigen, sie zieht die männliche Tracht der weiblichen vor und verschmäht jeden Putz, sie hat ihren Körper durch Strapazen abgehärtet, durch einfache, aller Verweichlichung abgeneigte Lebensart gestärkt. Sie führt nicht blos den Namen einer Königin, sondern versteht zu gebieten und selbst dem Reichsrath ihre Ueberlegenheit fühlbar zu machen: so wohlunterrichtet erscheint sie in den Staatsgeschäften, selbständig in ihren Entschlüssen, hartnäckig in deren Ausführung. Auch ihre Bildungs- und Geistesinteressen sind männlich geartet, sie liebt ernste Bücher und ernste Unterhaltungen, liest täglich einige Seiten im Tacitus, spricht lateinisch und lernt griechisch. Ihr Aeußeres verräth den unruhigen und erregbaren Geist, schnell wechselt, wenn sie spricht, der Ausdruck des Gesichts und der Ton der Stimme. Sie war keine religiöse Natur, aber gern mit religiösen Fragen beschäftigt und für Einwürfe jeder Richtung empfänglich, daher interessirten sie vorzugsweise die Gegenstände der philosophischen Religions- und Sittenlehre, und sie nahm oder gab oft die Gelegenheit, solche Themata gesprächsweise zu erörtern. So kam es, daß sie eines Tages nach der Audienz noch mit Chanut, der voller Bewunderung für die Königin war, ein solches Gespräch anknüpfte und im Laufe desselben die Fragen aufwarf: worin das Wesen der Liebe bestehe, ob aus unserer natürlichen Erkenntniß die Liebe zu Gott folgen könne, und was schlimmer sei, das Unmaß der Liebe oder des Hasses? Der Inhalt wie die aphoristische Natur der gestellten Fragen ist für die philosophische Liebhaberei der Königin sehr bezeichnend. Das sind Probleme, die niemand besser lösen kann als Descartes, dachte Chanut und schrieb an den Philosophen.

2. Philosophische Briefe.

Die Antwort, die Descartes in Egmond den 1. Februar 1647 in freudiger Stimmung schrieb, ist sein Brief über die Liebe, gleichsam das erste Gespräch, das er indirect und aus der Ferne mit der Königin von Schweden führte; denn daß diese die Erwiederung lesen sollte, war die Absicht, in welcher Chanut die Meinung seines

Freundes einholte. Der Brief ist ein kleines Meisterwerk, ein wirkliches Cabinetsstück, bei dem jeder Kenner des Philosophen, der von dem Verfasser und der Veranlassung der Schrift nichts wüßte und blos den Gang der Untersuchung, die Art der Ideen, die Wahl der Ausdrücke beachtet, sogleich sagen würde: „ein ächter Descartes!" Es giebt keine zweite Schrift so geringen Umfangs (denn sie überschreitet nicht den Raum eines Briefes), woraus dieser Denker besser zu erkennen wäre, vorausgesetzt, daß man zwischen den Zeilen eines Philosophen zu lesen versteht.

Er unterscheidet die intellectuelle und leidenschaftliche Liebe und bestimmt zunächst durch eine analytische Untersuchung das Wesen der Liebe überhaupt: sie besteht darin, daß wir ein Object vorstellen, dessen Gegenwart und Besitz uns Freude, dessen Abwesenheit und Verlust uns Schmerz verursacht; daher begehren wir dieses Object mit voller Willenskraft, wir *wollen* mit ihm vereinigt sein oder ein Ganzes ausmachen und selbst nur einen Theil dieses Ganzen bilden; die *Liebe* ist nothwendig verbunden mit *Freude*, *Schmerz* und *Verlangen*: diese vier Willensrichtungen sind in der geistigen Natur begründet und der Seele eigen ohne Verbindung mit dem Körper, sie sind in dem Erkenntnißbedürfniß eines denkenden Wesens enthalten, wir lieben als denkende Naturen die Erkenntniß der Dinge, empfinden freudig ihren Genuß, schmerzlich ihre Entbehrung und trachten deshalb nach ihrem Besitz. Hier ist nichts dunkel, nur der Wille zur Erkenntniß bewegt unsere Seele, wir wissen, was wir lieben und verlangen, was uns erfreut und betrübt. Die Freuden und Leiden der intellectuellen Liebe sind daher keine Leidenschaften, sondern klare Ideen. Erst durch ihre Verdunkelung entsteht die leidenschaftliche oder sinnliche Liebe, die aus der Verbindung der Seele mit dem Körper hervorgeht. Es sind körperliche Zustände oder Veränderungen, mit denen in unserer Seele gewisse Begehrungen zusammenstimmen, ohne daß zwischen beiden Aehnlichkeit und Zusammenhang einleuchtet. So entstehen die unklaren, sinnlichen, leidenschaftlichen Begierden, die gewisse Objecte haben, andere los sein wollen, den Besitz jener freudig, die Gegenwart dieser schmerzlich empfinden, die verlangten Objecte lieben, die verabscheuten hassen: *Freude* und *Schmerz*, *Liebe* und *Haß* sind die vier Grundformen der sinnlichen Begierde, die elementaren und ersten Leidenschaften, aus denen durch Mischung und Modification alle übrigen sich bilden, die einzigen, die wir vor der

Geburt gehabt, denn sie regen sich schon in der Ernährung des embryonischen Lebens. Die intellectuelle Liebe fällt mit dem Erkenntnißbedürfniß der denkenden Natur zusammen, die sinnliche wurzelt in den Nahrungsbedürfnissen der organischen. Es giebt eine Vorstellung begehrungswürdiger Objecte (intellectuelle Liebe) ohne körperliche Erregung und sinnliche Begierde, ebenso kann die letztere vorhanden sein ohne Erkenntniß; es giebt Liebe ohne Passion und Passion ohne Liebe; im gewöhnlichen Sinn der menschlichen Liebe sind beide vereinigt. Seele und Körper sind dergestalt verbunden, daß bestimmte Vorstellungs- und Willenszustände mit bestimmten Zuständen körperlicher Organe zusammengehen und sich wechselseitig hervorrufen, wie Gedanke und Wort. So findet die Vorstellung begehrungswürdiger Objecte oder die Liebe in der Erregung des Herzens und der beschleunigten Bewegung des Bluts ihren unwillkürlichen, körperlichen Ausdruck. Diese geistig-sinnliche Liebe, diese Vereinigung des Verstehens und Begehrens macht jene Empfindung, nach deren Wesen die Königin gefragt hat.

Daraus scheint zu folgen, daß Gott, zu erhaben, um erreichbar, und zu geistig, um sinnlich vorstellbar zu sein, niemals Gegenstand einer Liebe im Licht der natürlichen Erkenntniß werden könne, denn die Versinnlichung der Gottheit ist entweder das Geheimniß der Incarnation, wie im Christenthum, oder sie ist der Irrthum der Idololatrie, wie in der heidnischen Religion, wo man, wie Ixion, die Wolke umarmt statt der Göttin. Doch kann durch tiefes Nachdenken die Idee Gottes Liebe und zwar die gewaltigste aller Leidenschaften werden, wenn wir in Gott den Ursprung und darum das Ziel unseres geistigen Lebens erkennen; nur darf dieses Ziel nicht als eine Art Gottwerdung erscheinen, sonst gerathen wir auf einen gefährlichen Abweg, das hieße nicht Gott lieben, sondern die Göttlichkeit begehren; vielmehr erkennen wir in Gott den Ursprung nicht blos unseres geistigen Daseins, sondern des gesammten Weltalls, das keine Kugel zu sein braucht, um in der Macht Gottes allein Grund und Bestand zu haben; diese Erkenntniß des allmächtigen Willens ist so erhaben, daß sie uns mit Freude und dem Bestreben erfüllt, den Willen Gottes demüthig zu befolgen. Darin besteht die wahre, von der natürlichen Erkenntniß erleuchtete Liebe zu Gott, die so mächtig ist, daß sie auch Herz und Nerven ergreift. Das Gefühl *der Ehrfurcht thut dem* der Liebe keinen Eintrag, sondern verbindet

damit den Wunsch der Hingebung und Aufopferung; schon die Freundschaft ist aufopferungsfähig, noch mehr der Patriotismus; je erhabener die Objecte sind, die wir lieben, um so freiwilliger und freudiger wird die Unterordnung des eigenen Werths, daher hindert nichts, daß sich in demselben Gefühl höchste Verehrung und Liebe vereinigen. Diese Wahrheit könne Chanut selbst am besten bezeugen, da er sie erlebe. „Wenn ich Sie auf Ihr Gewissen fragte, ob Sie die erhabene Königin, in deren Nähe Sie jetzt leben, nicht lieben, so mögen Sie immerhin versichern, daß Sie nur Ehrerbietung, Ehrfurcht und Bewunderung für dieselbe empfinden, ich würde dennoch Ihr Gefühl für eine sehr feurige Neigung halten, denn so oft Sie von dieser Fürstin reden, strömen Ihnen die Worte so voll und ergiebig, daß, wie treu Ihre Darstellung auch ist, — ich kenne Ihre Wahrheitsliebe und habe von anderen Aehnliches gehört — ich doch überzeugt bin: so lebendig könnten Sie die Königin unmöglich schildern, wenn Sie nicht feurig erregt und Ihr Herz erwärmt wäre. Es kann auch nicht anders sein, in der Nähe eines solchen Lichts!"

Welche von beiden Leidenschaften in ihrem Unmaß schlimmer sei: die Liebe oder der Haß? Je mehr durch die Stärke eines Affects unser Wohlwollen leidet, unsere Zufriedenheit abnimmt, dagegen die Ausschreitungen schädlicher Art vermehrt werden, um so schlimmer ist die Leidenschaft und ihr Zustand. Es ist keine Frage, daß der Haß die Bosheit nährt und selbst gutmüthige Naturen vergiftet, daß er eine qualvolle und traurige Empfindung ist ohne jede wahre Erquickung; die Lust des Hasses ist dämonisch und gehört den Höllengeistern am Orte der Qualen. Was aber die schädlichen Ausschreitungen betrifft, so ist das größere Unmaß auch das schlimmere; deshalb muß gefragt werden, welche der beiden Leidenschaften zum Unmaß überhaupt geneigter sei? Hier antwortet Descartes: nicht der Haß, sondern die Liebe! Sie ist feuriger, darum mächtiger und heroischer als der Haß; Naturen, wie Herkules, Roland u. s. f. haben sich in der Liebe mehr als im Haß übernommen; die Liebe vereinigt, der Haß trennt; wenn uns jene an ein werthloses Object fesselt, so schadet sie weit mehr, als wenn dieser uns von einem besseren Objecte scheidet; endlich ist die Liebe, je leidenschaftlicher sie entbrennt, um so rücksichtsloser gegen alles, was sie hindert und bedroht, sie entfesselt in mehr als einer *Richtung den* Haß und dadurch ein Heer von

Uebeln, hat doch die Liebe jene Unglücksſaat erzeugt, woraus zuletzt der Brand Trojas hervorging.*)

Nachdem die Königin den Brief geleſen, äußerte ſie gegen Chanut: „ſo weit ich Descartes aus dieſer Schrift und Ihrer Schilderung zu erkennen vermag, iſt er der glücklichſte aller Menſchen und ſein Leben ſcheint mir beneidenswerth; ſagen Sie ihm, daß ich ihn hochſchätze.“ Einige nähere Erklärungen, welche die Königin noch zu haben wünſcht, giebt Descartes in einem Briefe an Chanut (den 6. Juni 1647). Bald kommt eine neue Gelegenheit, die ſie begierig macht, die Anſicht des Philoſophen wieder zu hören.

Unter den Gelehrten Schwedens war damals der deutſche Philologe Johann Freinsheim aus Ulm, berühmt durch die Entdeckung der Supplemente des Livius. Eine Lobrede auf Guſtav Adolf hatte ſeinen Ruf nach Upſala als Profeſſor der Politik und Beredſamkeit zur Folge gehabt, fünf Jahre ſpäter wurde er nach Stockholm als Hiſtoriograph und Bibliothekar der Königin berufen (1647). Seine Abſchiedsrede in Upſala, bei welcher die Königin mit dem franzöſiſchen Geſandten und einigen Herren ihres Hofes zugegen war, handelte über den Begriff des höchſten Gutes. Die Königin ſelbſt hatte dieſes Thema gewünſcht. Nachdem ſie die Rede, die ſich in den Formen der lateiniſchen Rhetorik erging, gehört hatte, bemerkte ſie gegen Chanut: „dieſe Herren können ſolche Objecte nur oberflächlich behandeln, man ſollte Descartes darüber hören.“ Die Frage wurde ihm vorgelegt und in ſeinem Briefe über das höchſte Gut beantwortet, den er im November 1647 ſchrieb und direct an die Königin richtete.

In wenigen Zügen entwirft Descartes den Grundgedanken ſeiner Sittenlehre und ſeiner Lebensrichtung. Er wolle das höchſte Gut beſtimmen nicht im abſoluten Sinn, dieſes ſei Gott, ſondern in Rückſicht des menſchlichen Daſeins, nicht der Menſchheit, deren höchſtes Gut in der Summe aller materiellen und geiſtigen Güter beſtehe, ſondern des einzelnen Menſchen. In dieſer Einſchränkung genommen, müſſe das höchſte Gut ein erreichbares d. h. ſo beſchaffen ſein, daß wir im Stande ſind, es zu beſitzen oder zu erwerben, es müſſe daher ganz in unſerer Macht liegen. Alle äußeren und materiellen Güter liegen außerhalb unſerer Macht, das höchſte Gut

*) *Oeuvres T. X. pg. 2—22.*

könne daher nur innerhalb des Geistes gesucht werden, im Gebiete der Erkenntniß und des Willens; aber auch die Erkenntniß sei in ihren verschiedenen Graden durch Fähigkeiten und Umstände bedingt, die nicht lediglich von uns selbst abhängen; so bleibe als das Gebiet, auf dem die unbekannte Größe zu finden sei, nur der Wille übrig, dieser sei stets in unserer Macht, denn er sei unser eigenes und höchstes Vermögen, unser eigenstes innerstes Selbst, der Kern unseres Wesens. Der Wille zur Erkenntniß steht in unserer Macht, wir können den Entschluß, stets nach unserer besten Einsicht zu handeln, fest und beharrlich ausführen; wenn wir es thun, sind wir tugendhaft und glücklich zugleich und vereinigen das stoische Lebensziel mit dem der Epikureer. Dieser Wille allein ist das wahrhaft Ehrwürdige in der Welt. „Freilich werden die Glücksgüter gewöhnlich höher gepriesen, aber weil ich überzeugt bin, daß Ihre Majestät auf Ihre Tugend einen größeren Werth legen als auf Ihre Krone, so sage ich offen, daß mir die Tugend als das allein Preiswürdige erscheint. Die übrigen Güter insgesammt verdienen geschätzt, aber nicht geehrt und gepriesen zu werden, es sei denn, daß man sie als Gaben Gottes oder als Mittel betrachtet, die kraft des freien Willens gut anzuwenden sind; denn Ehre und Lob sind Belohnungen, und nur was der Wille thut, läßt sich belohnen oder strafen. Das größte Gut des Menschen ist der Zustand seiner größten Befriedigung, diese, welcher Art sie auch sei, findet sich nur in unserem Innern, nur die Seele ist zufrieden, sie ist es nur dann, wenn sie sich im Besitze eines begehrten Objects weiß, ihre Vorstellung des Guten ist häufig eine sehr verworrene, sie stellt sich viele Güter weit größer vor, als sie sind, und lebt in Scheinwerthen, ihre Befriedigung ist stets so groß als nach ihrer Einbildung das Gut, das sie besitzt. Nun ist kein Werth größer, als der gute Gebrauch kraft des freien Willens: darum ist dieser Wille das höchste Gut, er allein.*)

Es traf sich sehr günstig, daß diese philosophischen und gelegentlich veranlaßten Briefe, die Descartes nach Stockholm schrieb, Themata zu behandeln hatten, die ihm vollkommen in der Feder lagen; die erste Frage über die Liebe hing genau mit dem Entwurf über die Leidenschaften der Seele zusammen, der ein Jahr vorher entstanden war; die zweite Frage über das höchste Gut berührte den-

*) Oeuvres T. X. *pg. 59—64 (in* Egmond den 20. Nov. 1647 geschrieben.)

selben Gegenstand, der kurz vor jenem Entwurf in den der Prinzessin Elisabeth gewidmeten Briefen über das menschliche Glück erörtert worden. Diese Briefe hatten den Entwurf über die Leidenschaften zur Folge gehabt. Jetzt schickt Descartes beide Schriften an Chanut zugleich mit dem Brief an die Königin; niemand solle sie lesen außer Chanut und die Königin, diese letztere blos, wenn sie es ausdrücklich wünsche.*)

Es vergeht mehr als ein Jahr, bevor Christine antwortet (December 1648).**) Sie hatte sich inzwischen mit noch anderen Dingen zu beschäftigen als mit der Liebe und dem höchsten Gut: das Jahr 1648 war das des westfälischen Friedens. Aber sie verliert Descartes nicht aus den Augen, und nachdem ihr Verkehr mit dem Philosophen ein brieflicher geworden, wünschte die Königin lebhaft, diesen persönlich in ihrer Nähe zu sehen.

3. Einladung und Reise nach Stockholm.

Christine hatte sich in die Schrift über die Leidenschaften vertieft und den Entschluß gefaßt, die philosophischen Werke Descartes' gründlich zu studiren. Sie führt seine Schriften stets bei sich, auf ihren Jagden begleitet sie der Entwurf über die Leidenschaften, auf der Reise in die Bergwerke die Principien der Philosophie; Freinsheim muß dieses Werk ebenfalls studiren, um ihrem Verständniß zu Hülfe zu kommen, Chanut soll den Hofgelehrten dabei unterstützen. „Weil Freinsheim gefunden hat", schreibt Chanut wohlgelaunt an Descartes, „er bedürfe eines Gesellschafters auf diesem Wege, so bin ich gebeten worden, mit ihm zugleich die Principien zu lesen. Ich habe die Pflicht, der Fürstin, bei der ich dem Könige von Frankreich diene, mich gefällig zu zeigen, und so gehört es jetzt zu den Functionen des französischen Gesandten in Schweden, Descartes zu studiren." Während der Philosoph in Paris ist, mitten unter den politischen Tagesunruhen, die seine Aussichten für die nächste Zukunft zerstören, erfährt er mit Vergnügen, daß man am schwedischen Hofe seine Bücher liest und selbst auf den Jagden der Königin philosophirt. Er empfiehlt statt der Meditationen das erste Buch der Principien,

---

*) Ebendas. S. 65—67. — **) Die Antwort der Königin ist verloren. Descartes schrieb über den Inhalt und den französischen Styl derselben sehr befriedigt *an Chanut, den 26. Febr. 1649.* Ebendas. S. 307 flg.

weil es gedrängter und faßlicher sei, mit der Bewegungslehre im zweiten Buch möge sich die Königin nicht aufhalten und nur den Hauptgesichtspunkt ins Auge fassen, daß in den sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge nichts objectiv sei, als Größe, Figur und Bewegung, daß aus diesen Grundeigenschaften auch Licht und Wärme erklärt werden, die, wie Kitzel und Schmerz, blos in unseren Sinnen erscheinen.*)

Indessen findet Christine bald, daß die Schwierigkeiten der Lehre Descartes' besser durch diesen selbst als durch Freinsheim und Chanut zu lösen sind, und ihr diese Lehre überhaupt leichter aus dem Munde des Philosophen einleuchten werde als aus seinen Büchern; sie wünscht dringend, daß Chanut ihn einlade, nach Stockholm zu kommen, daß er die Einladung wiederhole. Das erste Schreiben, das in Paris eintraf, als Descartes bereits abgereist war, erhielt dieser erst in der Mitte Februar 1649, das zweite gegen Ende des folgenden Monats. Er antwortet (wahrscheinlich den 31. März 1649) in zwei Briefen an Chanut, deren einer bestimmt ist, der Königin gezeigt zu werden; in diesem nimmt er die Einladung an und verspricht seine Abreise für die Mitte des Sommers, um den Winter über in Stockholm zu bleiben. Anders lautet der vertrauliche Brief. Eine Menge Bedenken, weit mehr als er dachte, haben sich ihm aufgedrängt, er hat mit seiner Philosophie und mit seinen Reisen so viele üble Erfahrungen gemacht und nur sehr wenige gefunden, die seine Lehre wahrhaft zu würdigen wissen, auf den ersten Blick erscheine sie vielen überraschend und absonderlich, nach einigem Verständniß dagegen so einfach und natürlich, daß sie aufhöre, ein Object ihrer Aufmerksamkeit zu sein, denn die Wahrheit sei gleichsam die Gesundheit der Seele, mit der es sich wie mit der des Körpers verhalte, man schätze sie nur, so lange man sie nicht habe. Nirgends sei eine solche Philosophie weniger an ihrem Platz als an den Höfen der Fürsten, wo ein Interesse das andere treibt. Wenn die Königin Muße und Ausdauer genug für seine Lehre habe, so wolle er kommen; wenn dagegen ihr Interesse

*) Oeuvres X. pg. 308—309. (Mit diesem Brief an Chanut vom 26. Febr. 1649 erwiedert Descartes gleichzeitig das Schreiben der Königin, er nennt seine Antwort „un compliment fort stérile." Am Schluß steht die Versicherung, daß seine Ergebenheit für die Königin nicht größer sein könnte, wenn er Schwede oder Finnländer wäre.)

nur flüchtige Neugierde war, so möge der Freund alles thun, damit er nicht zu reisen brauche.*)

Alle diese Bedenken steigern sich in seinem heimlichen Egmond, er wird unschlüssig im Hinblick auf die weite Reise, das fremde Land, das rauhe Klima. „Man wundert sich nicht," schreibt er einige Tage später an Chanut, „daß Ulysses die glücklichen Inseln der Kalypso und Circe, wo ihm alle erdenkbaren Genüsse zu Gebote standen, verließ, um in einem steinigen und unfruchtbaren Lande zu wohnen, denn es war seine Heimath; aber einem Menschen, der in den Gärten der Touraine geboren ist und jetzt in einem Lande lebt, wo, wenn auch nicht mehr Honig, doch wahrscheinlich mehr Milch als in dem gelobten Lande fließt, darf der Entschluß wohl schwer fallen, einen solchen Aufenthalt zu verlassen, um in das Land der Bären zu gehen mitten unter Felsen und Eis".**) Nicht die Natur allein, auch der Hof macht ihm bange, wo es an Gegnern nnd Neidern, an schlimmen Nachreden und allerhand Kabalen noch weniger fehlen wird, als in seiner holländischen Einsamkeit; er fürchtet, daß man die Königin, weil sie ihn gerufen, in ihrem eigenen Lande verdächtigen werde; schon bekrittelt man ihre Vorliebe für die Gelehrten, ihren Eifer für die Studien und spottet, daß sie die Pedanten Europas um sich versammle und Schweden bald werde von Grammatikern regieren lassen. Er ist auf's äußerste besorgt, daß durch beflissene Gegner, die von der Absicht seiner Reise gehört, die feindseligen Gerüchte über seine Lehre schon in Schweden verbreitet seien und dann sein Aufenthalt in der Nähe der Königin dieser nur zum Nachtheil gereichen könne. Er schreibt darüber mit aller Offenheit und allem Zartgefühl an Freinsheim und bittet diesen um Auskunft und Rath.***) Die Antwort fiel so aus, daß er beruhigt sein konnte.

Jeden Schritt, womit er etwas von seiner Unabhängigkeit und Einsamkeit aufgiebt, fühlt Descartes als ein Hinausgehen aus seinem eigensten Element in ein fremdes; so oft er in seinem Leben diese Grenze überschreiten soll, bleibt er zaudernd stehen; er verhält sich jetzt zu seiner Reise nach Schweden ähnlich, wie früher zu der Herausgabe seiner

*) Oeuvres X. pg. 320—27. (Vgl. über den zweiten Brief unsere obige Darstellung S. 244.) — **) Ebendas. S. 330—31. (Br. v. 4. April 1649, nach Cousins Vermuthung. — ***) Oeuvres X. pg. 335—37. (V. 10. Juni 1649, nach Cousins Vermuthung. Am Schluß des Briefs frägt D., ob die Königin die Herausgabe *seiner Schrift über die Leidenschaften* gestatten wolle?)

Schriften; am liebsten hätte er damals keine veröffentlicht, am liebsten wäre er jetzt geblieben. Chanut hatte im Frühjahr auf seiner Durchreise nach Paris, wo er bis in den Spätherbst bleiben sollte, den Philosophen in Holland besucht und manche seiner Bedenken beschwichtigt. Gern hätte Descartes die Rückkehr des Freundes abgewartet, um mit ihm zu reisen. Aber die Ungeduld der Königin drängt, sie läßt Flemming, einen ihrer Admirale, nach Amsterdam gehen, um Descartes seine Dienste anzubieten und ihn nach Stockholm zu geleiten, wo sie ihn noch vor Ende April zu sehen hofft. Indessen hatte Descartes schon erklärt, daß er vor Mitte des Sommers nicht reisen könne. Nachdem er seine Verhältnisse geordnet, seine Schrift über die Leidenschaften für den Druck vollendet, dem Verleger in Amsterdam übergeben und sein Haus mit aller Vorsorge bestellt hat, verläßt er Egmond den 1. September 1649.

II. Descartes in Stockholm.

1. Aufenthalt und Stellung.

Mit Anfang October ist er in Stockholm und findet im Hause des französischen Gesandten, der noch in Paris weilt, bei der Frau und Schwester seiner beiden trefflichen Freunde die gastlichste Aufnahme, bei der Königin den ehrenvollsten Empfang. Einige Tage nach seiner Ankunft schreibt er der Prinzessin Elisabeth, daß er die Königin erst zweimal gesehen und ihre Erscheinung so bedeutend und anziehend gefunden, als er erwarten durfte; Freinsheim habe dafür gesorgt, daß er von allen drückenden Pflichten des Ceremoniels frei sei und nur an den Hof zu gehen brauche, wenn die Königin ihn sprechen wolle; selbst im günstigsten Fall werde er in Stockholm nicht länger als bis zum nächsten Sommer verweilen. Seine Blicke lenken sich schon wieder zurück nach der geliebten holländischen Einsiedelei. „Dort wird es mir leicht, in der Erforschung der Wahrheit fortzuschreiten, und darin allein besteht ja der Hauptzweck meines Lebens“.*)

Die Königin hatte mit Descartes weiter aussehende Pläne und wünschte durch seinen Aufenthalt an ihrem Hofe nicht blos ihren eigenen wissenschaftlichen Interessen, sondern auch denen des Landes

*) Oeuvres T. X. pg. 373—75.

und des Philosophen selbst zu nützen: er sollte ihr Lehrer und Freund sein, eine wissenschaftliche Akademie in Stockholm gründen und in voller Muße, unter ihrem Schutz seine mitgebrachten Entwürfe ausführen und die begonnenen Werke vollenden. Auf diese Weise wollte Christine die neue Philosophie ebenso fördern als durch sie gefördert werden. Aber dann mußte Descartes in Schweden bleiben, nicht blos vorübergehend und besuchsweise sich hier aufhalten. Daher betrieb die Königin seine förmliche Uebersiedlung, sie hatte die Absicht, ihn mit erblichem Grundbesitz auszustatten und einen Platz unter den Magnaten des Landes einnehmen zu lassen. Als Chanut im November zurückgekehrt war, theilte ihm die Königin ihre Pläne mit und wünschte, daß er seinen Freund dafür gewinne. Descartes, von sich aus der Sache abgeneigt, schützte vor, daß er für seine Gesundheit das Klima fürchten müsse; es war die einzige Schwierigkeit, welche die Königin gelten ließ und leicht aus dem Wege zu räumen wußte; er sollte Güter im südlichen Schweden haben, Chanut und ein Mitglied des Reichsrathes wurden beauftragt, unter den Besitzungen im Erzbisthum Bremen und Pommern, die so eben durch den westfälischen Frieden an Schweden gekommen waren, eine Herrschaft für Descartes auszusuchen, die ihm stattliche Jahreseinkünfte bringen und in seiner Familie erblich sein sollte. Die Angelegenheit war schon im Gange, als sie durch Chanuts Krankheit unterbrochen und aufgeschoben wurde; sie war noch unausgeführt, als Descartes starb. So hatte der eigenthümliche Gang seiner Schicksale fast dazu geführt, daß dieser größte und für die deutsche Philosophie wichtigste Denker Frankreichs durch die Gunst der Tochter Gustav Adolfs ein Grundherr in deutschen Landen wurde.

Der philosophische Unterricht der Königin begann im November, nachdem Descartes in den neuen Verhältnissen sich einigermaßen zurechtgefunden. Um für den schwierigen Gegenstand in der aufgelegtesten Stimmung und von allen Staatsgeschäften völlig ungestört zu sein, hatte Christine die früheste Morgenstunde gewählt. Täglich um fünf Uhr mußte Descartes in der Kälte des nordischen Winters, der noch dazu in diesem Jahr ungewöhnlich streng war, den Weg nach dem Schloß machen und hier in dem Bibliothekzimmer seine königliche Schülerin erwarten. Er hatte das Klima nicht umsonst gefürchtet. Nach einem gemeinschaftlichen Spaziergang mit Chanut (den 18. Jan. 1650) erkrankte der letztere an einer Lungenentzündung, die ihn heftig

ergriff und sein Leben in Gefahr brachte. Mit der größten Sorgfalt widmete sich Descartes der Pflege des Freundes. Nach durchwachten Nächten war er jeden Morgen um fünf Uhr in der Bibliothek der Königin, auch in den Nachmittagsstunden conferirte er mit ihr wegen der zu gründenden Akademie, deren Statuten er in den letzten Tagen des Januar entworfen hatte und der Königin den 1. Februar vorlegte. Es war das letztemal, daß er sie sah. Diese Statuten bezeugen, wie wenig Descartes auf sich und seine Vortheile bedacht war, er hatte gleich in den ersten Artikeln jeden Fremden von der Präsidentschaft ausgeschlossen, deren Stelle ihm die Königin zugedacht hatte.

2. Krankheit und Tod.

Die Anstrengungen der Arbeit und der gleichzeitigen Krankenpflege hatten seinen Körper erschöpft und für die verderblichen Einflüsse des Klimas und der Jahreszeit noch empfänglicher gemacht. Er war schon krank, als er von der letzten Unterredung mit der Königin zurückkehrte und hielt sich nur noch gewaltsam aufrecht. Um so heftiger erfolgte am anderen Tage (2. Februar) der Ausbruch des Fiebers, eine Woche lag er bewußtlos, schon am fünften Tage erschien sein Zustand den Aerzten ohne Hoffnung. Leider war der erste Leibarzt der Königin, du Ryer, ein Landsmann und Freund Descartes', abwesend; der zweite Namens van Wulen war ein Holländer und, wie man sagt, ein Freund der Utrechter Gegner des Philosophen. Am siebenten Tage ließen die Fieberphantasien nach, sein Bewußtsein kehrte zurück, aber nur, um die Nähe des Todes zu erkennen und die letzten Gedanken auf das Ewige zu richten. Den 11. Februar 1650, früh um vier Uhr, starb Descartes noch vor Vollendung seines vierundfünfzigsten Jahres.

Als die Königin durch den französischen Gesandtschaftssecretär die Todesnachricht empfing, brach sie in Thränen aus. Um das Gedächtniß ihres „großen Lehres" zu ehren und vor der Nachwelt zu bezeugen, daß sie Descartes zu schätzen gewußt, sollte er unter den Großwürdenträgern der Krone zu den Füßen der Könige von Schweden begraben und über seinem Sarge ein Mausoleum von Marmor errichtet werden. Chanut bewog die Königin, diesen Plan unausgeführt zu lassen. Er hatte das richtige Gefühl, daß dem *Andenken Descartes' eine einfache* Ruhestätte auf dem Kirchhofe der

Fremden gemäßer sei, als ein Grabmal von königlicher Pracht in der Gruft der Könige. Die Beerdigung geschah den 12. Februar 1650. Ein schlichtes Denkmal bezeichnete den Platz, die Inschrift von der Hand des Freundes verkündete, daß hier Descartes ruhe, den die Königin von Schweden aus seiner philosophischen Einsamkeit an ihren Hof gerufen und dem Chanut dieses Denkmal gewidmet. Noch im Todesjahre wurde in Holland zu Ehren des Philosophen eine Denkmünze geprägt mit dem Symbol der Sonne, welche die Erde erleuchtet. Das französische Nationalgefühl empfand es peinlich, daß die Reste des größten aller französischen Philosophen im fernen Auslande ruhten. Sechszehn Jahre nach dem Tode des Philosophen ließ d'Alibert, einer seiner Freunde, unterstützt von Terlon, dem damaligen französischen Gesandten in Schweden, die Asche Descartes' auf seine Kosten nach Frankreich führen; sie wurde den 1. Mai 1666 in Stockholm eingeschifft und den 25. Juni 1667 in der Kirche der heiligen Genoveva, dem heutigen Pantheon, feierlich beigesetzt. Es dauerte lange, bis die kirchlichen Autoritäten sich bewegen ließen, der Asche eines Mannes, dessen Name seit einigen Jahren auf dem Index stand, so hohe kirchliche Ehren zu bewilligen. Man wußte ihren Widerstand zu besiegen, indem man dem Philosophen ein großes Verdienst um die Kirche zuschrieb. Königin Christine hatte im Juni 1654 der Krone entsagt und war bald darauf zum Katholicismus übergetreten. Descartes war einige Monate lang ihr Lehrer gewesen; man suchte beide Thatsachen, so fremd sie einander waren, zu verknüpfen und den Philosophen als Missionar darzustellen, dem es gelungen sei, die Tochter Gustav Adolfs zu bekehren. Und da diese selbst sich willig finden ließ, ihre Conversion durch Descartes zu bezeugen, so war es nicht mehr der Philosoph, sondern der Bekehrer, dessen Asche die Priester in die Kirche der heiligen Genoveva aufnahmen.

Das Zeugniß der Königin war unrichtig und aus frivoler Gefälligkeit gegeben, auch hat sie darüber sich privatim aufrichtig genug geäußert. Nichts war dem Charakter Descartes' fremder als Proselytenmacherei. Er blieb der Kirche, in der er geboren war, treu, weil er in ihr geboren, aber mit ihren Bekehrungsgeschäften hatte er nichts zu *thun.* Sein Leben, soweit er es nach freier Wahl seinem Genius *gemäß gestalten konnte,* gehörte der Philosophie und der Einsamkeit.

Neuntes Capitel.

Gesammtübersicht der Werke und Schriften.

I. Die von Descartes selbst herausgegebenen Werke.

Die Schriften, die der Philosoph selbst veröffentlicht hat, und deren Entstehung wir in seiner Lebensgeschichte kennen gelernt, sind, in philosophische und polemische gruppirt und in chronologischer Reihenfolge zusammengestellt, folgende:

1. Philosophische.

1) Essais philosophiques. Leyde. Jean Le Maire. 1637. Étienne de Courcelles übersetzte die Essais in's Lateinische mit Ausnahme der Geometrie, Descartes revidirte die Uebersetzung. Franz van Schooten, Professor der Mathematik in Leyden, gab eine lateinische Uebersetzung der Geometrie mit Bemerkungen von de Beaune und eigenen Erläuterungen. Die Titel heißen: 1) R. Cartesii specimina philosophiae, sive dissertatio de methodo recte regendae rationis, Dioptrice et meteora ex gallico latine versa (par Étienne de Courcelles) et ab autore emendata. Amst. Lud. Elzevir. 1644. 2) Geometria a R. Descartes gallice edita, cum notis Florim. de Beaune, latine versa et commentariis illustrata a Fr. a Schooten. Lugd. Bat. J. Maire. 1649.

2) Renati Descartes meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris. Paris. 1641. Die zweite Ausgabe mit dem veränderten Titel (S. oben S. 218—19), den Einwürfen Bourdins und dem Brief an Dinet erscheint in Amsterdam bei Elzevier 1642, im Todesjahr des Philosophen erscheint die dritte. Die Meditationen übersetzte der Herzog de Luynes, die Einwürfe und Erwiederungen Clerselier ins Französische. Descartes sah diese Uebersetzungen durch, berichtigte sie, wo er es für gut fand, und veränderte einige Stellen im lateinischen Text. Diese Uebersetzung erschien in Paris 1647.

3) Renati Descartes principia philosophiae, Amstel. *Elzev. 1644.* *Die zweite Ausgabe* erschien im Todesjahre des Phi-

losophen. Die französische, von Descartes gebilligte und mit einem brieflichen Vorwort begleitete Uebersetzung besorgte der Abbé Picot: principes de la philosophie, ecrits en latin par René Descartes et traduits en français par un de ses amis. (Paris 1647). Der Brief an Picot, ins Lateinische übersetzt, wurde in die folgenden Ausgaben der Principien als Vorrede aufgenommen.

4) Les passions de l'âme, Amst. Elzevir. 1650. Ueber die Entstehung der Schrift, die im Winter 1646 entworfen, im Sommer 1649 ausgeführt und vollendet wurde, nachdem sie handschriftlich zuerst der Prinzessin Elisabeth, dann der Königin von Schweden mitgetheilt worden, ist zu vergl. S. 239. Noch im Todesjahre des Philosophen erschien eine lateinische Uebersetzung.

2. Polemische.

1) Epistola Renati Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium, in qua examinantur duo libri nuper pro Voëtio Ultrajecti simul editi: unus de confraternitate Mariana, alter de philosophia Cartesiana, Amstelodami. Elzevir. 1643.

2) R. Descartes notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum cum hoc titulo: explicatio mentis humanae sive animae rationalis, ubi explicatur, quid sit et quid esse possit. Amst. Lud. Elzevir. 1648. Diese notae sind Descartes' Gegenschrift gegen Regius (S. oben S. 246). Die Schrift ist so selten, daß selbst Pieters, der Verfasser der Annalen der Elzevier'schen Druckerei, sie erst nach der Publication jenes Werks entdeckt hat. (Einige Jahre später bekämpfte die Schrift Tobias Andrea: Replicatio pro notis Cartesii. Amst. Elzev. 1653).

II. Der Nachlaß und die opera postuma.

1. Schriften in fremdem Besitz.

Von den hinterlassenen Werken sind zunächst zwei zu nennen, die für Freunde geschrieben waren und sich daher nicht im verschlossenen Nachlaß befanden: 1) compendium musicae, unter den erhaltenen Schriften die früheste, für Beeckman im Jahr 1618 verfaßt (S. oben S. 160—61), in Utrecht 1650 erschienen, 2) das Bruchstück einer Abhandlung über Mechanik, für Constantin Hughens im Jahr 1636 geschrieben, worin einige Maschinen, wie Rolle und

Flaschenzug, die schiefe Ebene, Rad und Welle, Schraube und Hebel erklärt werden. Ein zweites Bruchstück über Hebemaschinen („explication des engins"), welches Daniel Mayor aufgefunden, ins Lateinische übersetzt und 1672 veröffentlicht hat, ist von dem zuvor genannten kaum verschieden. Dieses Fragment der Mechanik und das Compendium der Musik übersetzte Poisson ins Französische, sie erschienen unter folgendem Titel: traité de la mécanique, composé par M. Descartes, de plus l'abrégé de la musique du même auteur, mis en français avec les éclaircissements nécessaires par N. P. P. D. L. (Nic. Poisson, prêtre de l'oratoire). Paris, Angot. 1668.

2. Verlorene Schriften.

Die übrigen noch ungedruckten Schriften waren in einer Schatulle verschlossen, die Descartes mit nach Stockholm nahm; hier wurde nach seinem Tode der Inhalt in Gegenwart Chanuts inventarisirt: man fand eine Abhandlung über die Fechtkunst, wahrscheinlich jene erste Schrift, die er noch in Rennes verfaßt hat, ein Tagebuch aus den Jahren 1619—21, drei zur Methodenlehre gehörige Schriften: studium bonae mentis, Regeln zur Richtschnur des Geistes, ein Gespräch über die Erforschung der Wahrheit im Lichte der Vernunft; ein Fragment unter dem Titel: „thaumantis regia (Wunderpalast)," wahrscheinlich Vorstudien zur Physik, worin nach Baillet schon die Ansicht, daß die Thiere Automaten seien, enthalten war, Bruchstücke mathematischen, physikalischen, naturgeschichtlichen Inhalts, einen Theil des „Kosmos", die Abhandlung vom Menschen und der Bildung des Foetus, Briefe, das Bruchstück eines französischen Lustspiels und Verse zur Feier des westfälischen Friedens.

Außerdem hatte Descartes seinem Freunde Hooghland einen Koffer zurückgelassen, worin außer werthvollen Briefen sich eine Abhandlung „de Deo Socratis" befand, vielleicht sogar die vollständige Originalschrift des Kosmos. So vermuthet Millet.*) Sicheres läßt sich nicht sagen, da die bei Hooghland aufbewahrten Schriften nebst dem Verzeichniß verloren sind.

Von den Schriften, die das Stockholmer Inventarium nennt, sind bis jetzt **nicht** aufgefunden worden: die Abhandlung über die Fechtkunst, das Original des Tagebuchs aus den Jahren 1619—21,

*) *J. Millet: Descartes avant 1637.* Préface, pg. XXIII—XXIV.

wie das der Fragmente verschiedenen wissenschaftlichen Inhalts, thaumantis regia, studium bonae mentis, die poetischen Stücke.

Es ist kein Wunder, daß einige der im Stockholmer Nachlaß befindlichen Schriften unwiederbringlich verloren sind, man kann von Glück sagen, daß bei dem Unfall, der die Schatulle traf, noch so viele und zwar die wichtigsten erhalten wurden. Chanut schickte den gesammten Nachlaß seinem Schwager Clerselier nach Paris, der die Herausgabe besorgen wollte, das Schiff kam glücklich an die französische Küste, das Fahrzeug, welches die Sendung aufnahm, brachte sie glücklich bis nach Paris, aber bei der Landung, in der Nähe des Louvre, fiel das Behältniß der Papiere ins Wasser und lag drei Tage in der Seine; endlich wurde es aufgefischt, die Schriften wurden bogen- und blätterweise aufgehangen und getrocknet und gelangten so im Zustande der größten Unordnung in Clerseliers Hände. Die Folge war, daß die Herausgabe verzögert wurde und namentlich bei den Briefen unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich brachte, diese waren dergestalt durch einander gerathen, daß eine durchgängige Ordnung sich nicht herstellen ließ, hier konnten heterogene Stücke nicht geschieden, dort zusammengehörige nicht vereinigt werden.

3. Die von Clerselier herausgegebenen Werke.

1) Das Bruchstück des vielbesprochenen Kosmos: le monde ou traité de la lumière. Die erste fehlerhafte Ausgabe war ohne Clerseliers Wissen unter dem Titel: „le monde de Descartes ou le traité de la lumière“ in Paris 1664 erschienen. Die nach dem Original berichtigte gab Clerselier 1677.

2) Traité de l'homme. Diese Schrift hängt mit dem Kosmos genau zusammen und sollte einen Abschnitt desselben bilden (S. oben S. 201—202), sie war im Original als „chapitre XVIII“ bezeichnet. Clerseliers Ausgabe mit Bemerkungen von Laforge erschien in Paris 1664. Kurz vorher hatte Florentius Schuyl, Professor der Philosophie in Leyden, eine lateinische Uebersetzung: „Renatus Descartes de homine“ (Lugduni Batav. 1662—64) herausgegeben; Clerselier fand die Uebersetzung schlecht, aber die Vorrede gut und nahm die letztere (französisch) in seine Ausgabe auf.

Mit dieser Abhandlung zugleich und stets mit ihr verbunden *erscheint: „de la formation du foetus“, von Descartes selbst eingetheilt und articulirt, was* bei dem „traité de l'homme“ gar

nicht der Fall war. Der ausführliche Titel lautet: „la description du corps humain et de toutes ses fonctions, tant de celles, qui ne dépendent pas de l'âme, que de celles, qui en dépendent, et aussi la principale cause de la formation de ses membres".

3) Les lettres de René Descartes. 3 Vol. Paris, 1657—67.

4. Sammlung nachgelassener Werke.

Es muß befremden, daß Clerselier zwei der wichtigsten Stücke des Nachlasses, die beiden zur Methodenlehre gehörigen Schriften nicht herausgegeben hat; sie erschienen ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Philosophen in der ersten Sammlung nachgelassener Werke: „Opera postuma Cartesii" (Amst. 1701), die außerdem noch das Bruchstück „die Welt oder die Abhandlung über das Licht", den Tractat der Mechanik, das Compendium der Musik, Bemerkungen über die Erzeugung der Thiere, zuletzt Excerpte enthielt, alles in lateinischer Sprache. Die beiden wichtigen, bis dahin ungedruckten Schriften sind:

1) Regulae ad directionem ingenii, auf drei Theile berechnet, deren jeder zwölf Regeln umfassen sollte; erhalten ist blos die erste Hälfte, achtzehn Regeln, die drei folgenden sind nur angeführt, nicht erläutert. Nach Baillet's Zeugniß war auch der Originaltext dieser Schrift lateinisch. (Vgl. oben S. 180).

2) Inquisitio veritatis per lumen naturale, Gespräch zwischen drei Personen, ebenfalls unvollendet, nach Baillets Angabe ursprünglich französisch geschrieben. Der Titel der nachgelassenen Schrift lautet: „la recherche de la vérité par les lumières naturelles, qui, à elles seules, et sans le secours de la religion et de la philosophie, déterminent les opinions, que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses, qui doivent faire l'objet de ses pensées et qui pénètrent dans les secrets des sciences les plus abstraites.

III. Ausgabe sämmtlicher Werke.

1. Collectivausgaben.

Noch vor dieser ersten Sammlung nachgelassener Werke sind im Elzevier'schen Verlage *zu Amsterdam* lateinische Collectivausgaben, *mehr oder weniger vollständig*, theils der philosophischen, theils, wie

es hieß, sämmtlicher Schriften herausgekommen. Nach den Annalen der Elzevier'schen Druckerei erschienen „R. D. opera philosophica" in den Jahren 1644, 70, 72 und 77. Außerdem wird eine Ausgabe der O. ph. vom Jahr 1656 erwähnt und als „editio tertia" bezeichnet. Die erste Ausgabe der „opera omnia" erschien in 8 Bänden 1670—83, die zweite in 9 Bänden 1692—1701 und 1713; es war nicht eigentlich eine Gesammtausgabe, sondern eine Collection gesonderter Ausgaben, die in ihrem letzten Bande die opera postuma enthielt.

Die erste französische Ausgabe in 13 Bänden erschien zu Paris in den Jahren 1724—29. Ein Jahrhundert später (1824—26) gab Victor Cousin seine Ausgabe in 11 Bänden; es ist diejenige, die wir in unserem Werke citiren: Oeuvres de Descartes, publiées par Victor Cousin.

2. Ordnung der Briefe.

Nach der Herausgabe der opera postuma war eine Gesammtausgabe der Werke Descartes' nicht blos ein collectives, sondern ein kritisches Geschäft, das die Auffindung verlorener, die Sammlung zerstreuter Schriften zu unternehmen und die Ordnung der vorhandenen zu besorgen hatte. Von besonderer Wichtigkeit mußte die Sammlung und Ordnung der Briefe sein. Der bei weitem größte und bedeutendste Theil der brieflichen Hinterlassenschaft war in den Händen Mersennes und kam nach dessen Tod an den Mathematiker Roberval, der Descartes feindlich gesinnt war und die Briefe verschloß, sie fanden sich später im Besitze La Hire's wieder, der sie der Akademie übergab. Baillet wollte das Leben Descartes' schreiben, der Abbé J. B. Le Grand gleichzeitig die erste Gesammtausgabe der Werke besorgen, er hatte nach dem Tode Clerseliers (1684) den Nachlaß des Philosophen geerbt, selbst eine Reihe zerstreuter Briefe gesammelt und war mit Baillet zugleich durch die Akademie in den Stand gesetzt, jene Briefe zu benützen, die aus Mersennes Hinterlassenschaft herrührten. Die Ausgabe unterblieb, die Handschriften, die Le Grand besaß, sind nach seinem Tode (1704) in andere Hände gekommen und verloren gegangen; ein Theil ist dem Inhalte nach durch Abschriften erhalten und in den opera postuma vom Jahr 1701 veröffentlicht worden. Das Exemplar der Briefe Descartes' vom Jahr 1667, befindlich in der Bibliothek der Akademie, enthält

kritiſche, auf Vergleichung mit den urkundlichen Handſchriften gegründete Randbemerkungen über Data, Adreſſe, Zuſammengehörigkeit der Briefe, die keinen Zweifel laſſen, daß eine neue kritiſche Ausgabe derſelben im Werk war. Man weiß nicht, von wem dieſe Bemerkungen herrühren; Couſin, der nach jenen Angaben die Briefe (Bd. VI.—X. ſeiner Ausgabe) geordnet hat, vermuthet den Urheber in Montempuis, Rector der Pariſer Univerſität um die Mitte des vorigen Jahrhunderts (deſſen Siegel ſich in dem Exemplar vorfindet), Millet dagegen hält für gewiß, daß Baillet und Le Grand jene Bemerkungen gemacht haben, in den Jahren 1690—92 gemeinſam bemüht, die Correſpondenz Descartes' zu ordnen.*)

3. Supplemente.

In dem Nachlaß des Philoſophen wird ein Tagebuch aus den Jahren 1619—21 aufgeführt, welches Jugendſchriften, Entwürfe, Aufzeichnungen verſchiedener Art enthielt, alſo auf eine Epoche zurückwies, von der wir kein literariſches Zeugniß beſitzen, ſo werthvoll und bedeutſam jedes, auch das geringfügigſte, gerade aus dieſer Zeit denen hätte gelten ſollen, die mit der Herausgabe der Werke betraut waren. Nach dem Berichte Baillets war das Tagebuch in Pergament gebunden und begriff folgende Stücke in ſich: einige Betrachtungen über die Wiſſenſchaften im Allgemeinen, Algebraiſches, „Democritica", „Experimenta", „Praeambula", „Olympica", eine Schrift von zwölf Seiten, in der jene vielbeſprochene Randbemerkung ſtand, die den 10. November 1619 als den Tag einer Geiſtesepoche bezeichnete. (S. oben S. 172—74.)

Glücklicherweiſe fand ſich noch zu Clerſeliers Zeit jemand, der gern jede Zeile erhalten hätte, die Descartes geſchrieben; es war kein geringerer als Leibniz, der während ſeines Aufenthaltes in Paris Clerſelier kennen lernte, durch dieſen Einſicht in die Papiere Descartes' gewann und im Anfang Juni 1676 ſich Abſchriften daraus machte, wenig geordnet und cohärent, wie es der Zuſtand der Manuſcripte mit ſich brachte; er rechnete ſie zu den koſtbarſten literariſchen Schätzen, die er beſaß, und hatte ſelbſt die Abſicht ſie herauszugeben. „Man hat in Holland", ſchrieb er an Bernouilli, „ſchon ſeit geraumer Zeit

*) Oeuvres T. VI. Avant-Propos. J. Millet: Descartes avant 1637. Préface pg. XVI—XJX.

die Ausgabe einiger nachgelassener Schriften Descartes' in Aussicht gestellt. Ich weiß nicht, ob sie erschienen sind. Auch ich bin im Besitz einiger Postuma Descartes'. Dahin gehören die Regeln zur Erforschung der Wahrheit (die mir nicht so außerordentlich erscheinen als man rühmt), ferner das Bruchstück eines Gesprächs in französischer Sprache, seine ersten Gedanken über die Entstehung der Thiere u. s. f. Wenn die versprochene Ausgabe nicht erschienen ist, so möchte ich selbst eine solche veranstalten mit Hinzufügung einiger ungedruckter Sachen von Galilei, Valerianus Magnus und Pascal, nebst meinen Anmerkungen über den allgemeinen Theil der Principien Descartes'. Ich fordere nur eine große Anzahl Freiexemplare." Unter den Abschriften, die Leibniz genommen, fanden sich außerdem noch Anmerkungen zu den Principien, Aufzeichnungen physikalischen, physiologischen und anatomischen Inhalts, mathematische Schriften und namentlich Stücke aus jenem denkwürdigen Tagebuch, die Leibniz als „Cartesii cogitationes privatae" bezeichnete.

Die Ausgabe unterblieb. Was Leibniz aus dem Nachlasse Descartes' abgeschrieben hatte, kam in den seinigen und wurde in der Bibliothek von Hannover aufbewahrt, ohne nähere katalogische Bezeichnung, nur von den physiologischen und anatomischen Abschriften hieß es: „Excerpta ex Cartesii manuscriptis". Die übrigen lagen unbekannt und verborgen, bis neuerdings Foucher de Careil einen Theil derselben wiedergefunden und an's Licht gezogen hat: „Oeuvres inédites de Descartes (Paris 1859—60)."

Eine kritisch geordnete, genaue und umfassende Gesammtausgabe der Schriften Descartes' ist eine Aufgabe der Zukunft. Die Uebersetzung eines Werks ist nicht das Werk selbst. Es ist zu wünschen, daß die lateinischen Schriften in ihrem Originaltext gegeben werden, entweder allein oder neben der französischen Uebersetzung.

Zweites Buch.

Descartes' Lehre.

Erstes Capitel.

Die neue Methode der Philosophie. Der Weg zum System.

I. Quellen der Methodenlehre.

1. Thema.

Der Eingang in die Lehre Descartes' muß auf dem Wege seiner Methode gesucht und diese daher zuerst ins Auge gefaßt werden. Der Philosoph hat oft und nachdrücklich erklärt, daß in der wissenschaftlichen Forschung die Methode die Hauptsache sei, daß er eine neue und sichere gefunden, mit deren Hülfe allein er zu den Einsichten gelangt sei, die er in den Wissenschaften gewonnen. Und wenn er auch nicht eine solche Erklärung gegeben und den Weg der Wahrheitsforschung zum Thema einiger Schriften gemacht hätte, so müßten wir aus seinen übrigen Werken, aus der Art ihrer Composition, aus der Ordnung und dem Zusammenhange ihrer Ideen einen Meister der Methode erkennen, nämlich der Kunst, das Licht im Denken hervorzubringen. Um diese Kunst so zu üben, wie Descartes es verstand, muß man sie studirt haben. Da wir schon im vorigen Buch an verschiedenen Stellen von der Methode Descartes' haben reden müssen, denn die Richtschnur seines Denkens war auch die seines Lebens, so werden wir in dem gegenwärtigen Abschnitt nicht vermeiden können, einiges Bekannte zu wiederholen.*)

Methodisches Denken und methodologische Betrachtungen sind zweierlei, jenes besteht in dem Gebrauch und in der Uebung der Methode, diese in der Methodenlehre. Methodisch sind alle Schriften Descartes', methodologisch im Sinne einer genauen und vollständigen Darlegung oder Theorie der wissenschaftlichen Denkart streng genommen nicht eine. Es giebt bei Descartes kein neues Organon, wie bei Bacon. Unter den von ihm veröffentlichen Schriften ist nur eine, die dem Namen nach von der Methode handelt, der discours

*) Voriges Buch, Cp. I. S. 153—55. II. S. 165—171. III. S. 178—180. V. 197—198. S. 212.

de la méthode, und eine zweite, welche die Elemente der Erkenntniß dergestalt methodisch auffindet und darthut, daß hier aus dem Gebrauch der Methode zugleich deren Beschaffenheit und Charakter auf das Deutlichste erhellt: die Meditationen. Von jener ersten Schrift hat Descartes selbst gesagt: „kein traité, blos ein discours! Ich will hier die Methode nicht lehren, sondern nur darüber reden." Wer die Schrift nach ihrem Titel beurtheilt, könnte finden, daß sie nicht leistet, was sie verspricht. In Wahrheit leistet sie mehr. Man erwartet einen Wegweiser und lernt einen Menschen kennen, der sein Leben der Wissenschaft gewidmet und zu diesem Zwecke völlig methodisch eingerichtet und geordnet hat. Der Weg zur Wahrheit wird hier nicht blos mit ausgestrecktem Finger gezeigt, sondern gegangen und gelebt. Bacon wollte nur der Merkur am Wege sein, der auf seinem Postament stehen bleibt und anderen die Richtung zeigt; Descartes läßt uns sehen, wie er selbst den Weg findet und vorwärts schreitet. Darüber kommt freilich die erste Erwartung zu kurz. Es sind vier summarische Regeln zur Erkenntniß der Wahrheit, die in dem zweiten Abschnitt jener Schrift ertheilt und nicht einmal näher erörtert, sondern in der bündigsten Form vorgeschrieben werden.

2. Die methodologischen Postuma. Kritische Fragen.

Dazu kommen aus dem Nachlaß des Philosophen jene beiden der Methodenlehre angehörigen, fragmentarischen Schriften: „regulae ad directionem ingenii" und „recherche de la vérité par les lumières naturelles."*) Wir sind über den Zeitpunkt ihrer Abfassung nicht unterrichtet und auf Schlüsse angewiesen, die sich besonders auf die Vergleichung derselben mit dem Discours und den Meditationen gründen. Schon der äußere Umstand, daß die erste lateinisch, die zweite französisch geschrieben ist, läßt vermuthen, daß jene der Periode angehört, in der Descartes seine wissenschaftlichen Objecte nur lateinisch schrieb und noch ganz mit der Methodenfrage beschäftigt war: sie würde demnach früher sein, als die philosophischen Essais. Was der Discours in seinen vier Erkenntnißregeln kurz zusammenfaßt und gleichsam nur punktirt, enthalten die Regeln zur Richtschnur des Geistes in einer ausführlichen, aber nicht vollendeten Entwicklung.

*) *Voriges Buch, Cap. IX. S. 267.*

Dieſer innere Grund ſpricht dafür, daß ſie dem Discours vorausgehen und Descartes ſchon deshalb den regulativen Theil des letzteren nicht weiter ausdehnen wollte. Endlich giebt es noch einen anderen inneren Grund, der die Frage entſcheidet. Wir wiſſen, daß Descartes die mathematiſche Methode als Vorſchule zur philoſophiſchen nahm. Nun heißt es in den Regeln u. a.: „Deshalb habe ich dieſe univerſelle mathematiſche Wiſſenſchaft bis heute nach Kräften gepflegt, ſo daß ich in Zukunft mich höheren Forſchungen hingeben kann, ohne zu fürchten, daß meine Anſtrengungen noch nicht reif genug ſind.“*) Als der Philoſoph dieſen Satz ſchrieb, ſtand er noch vor der Abfaſſung ſeiner Meditationen. Die Regeln ſind daher früher als dieſe; ſie wurden wahrſcheinlich in Frankreich verfaßt, nach jener Unterredung mit Bérulle und bevor Descartes nach den Niederlanden ging, um in Franecker die Meditationen zu ſchreiben.**)

Nicht eben ſo ſicher läßt ſich der Zeitpunkt der zweiten Schrift beſtimmen, deren Inhalt und Ideengang ſo genau, oft wörtlich mit den Meditationen übereinſtimmt, daß der Zuſammenhang beider am Tage liegt; ganz auf demſelben Wege kommt die Unterſuchung zu dem Princip der Gewißheit: „ich denke, alſo ich bin“; hier bricht ſie ab mitten im Satz. Was die Meditationen in Form eines Selbſtgeſprächs entwickeln, wird hier in der eines Dreigeſprächs ausgeführt: die Perſonen ſind ſo gewählt, daß Eudoxe, der Hauptunterredner, in ſeiner ländlichen Einſamkeit den geſunden und natürlichen, von aller Schulgelehrſamkeit freien und unbeirrten Verſtand repräſentirt, Polyandre den Welt- und Hofmann, der ſich für Philoſophie intereſſirt, aber nichts davon weiß, Epiſtemon den Schulgelehrten und Polyhiſtor, der an die Bücher der Alten glaubt und das natürliche, ungelehrte Denken verachtet; Polyandre begreift ſchnell und mit ſteigendem Intereſſe, was der im Geiſte der Meditationen philoſophirende Eudoxe nach ſokratiſcher Art aus ihm herausfrägt, während Epiſtemon kopfſchüttelnd daneben ſteht und hie und da ſeine Bemerkungen mit der Miene des Gelehrten dazwiſchenwirft. Man ſieht in Eudoxe (wenn nicht den Philoſophen ſelbſt, ſo) den philoſophiſch geſinnten Leſer, in Polyandre den empfänglichen Schüler vor ſich, wie ſie Descartes am Schluſſe ſeines Discours ſich wünſcht.***)

*) Oeuvres T. XI. Reg. IV. pg. 224. — **) S. voriges Buch. Cp. III. S. 180. — ***) *Ebendaſ. Cp. V. S. 213.*

Es gab einen Zeitpunkt, in dem er nicht glaubte, daß seine Lehre Gemeingut werden und sein Zweifel ein Vorbild sein könne für jeden einfachen und natürlich denkenden Verstand. Als er jenes Gespräch verfaßte, hatte er diese Ansicht nicht mehr. Ich halte deshalb für höchst wahrscheinlich, daß es später ist, als die Meditationen und der Discours und zu dem letzteren, der auf völlig unbefangene Leser hofft, sich verhält, wie die Probe zur Rechnung. Daher ist das Gespräch auch französisch geschrieben. Es war auf zwei Bücher angelegt, die das ganze System der neuen Philosophie in sokratischer Art entwickeln sollten; ich glaube daher, daß es noch später ist als die Principien, denn man muß einer Sache völlig Meister sein, um sie dialogisch zu behandeln. Daß aber dieser Dialog, wie Millet annimmt, jener „traité de l'érudition", den die Prinzessin Elisabeth gewünscht hatte, ist oder sein soll, erscheint mir sowohl wegen des Themas als aus eben den Gründen zweifelhaft, die den Philosophen selbst vermochten, diese Arbeit abzulehnen.*)

II. Die Irrwege der Erkenntniß.

1. Mangel des Wissens.

Die Ueberzeugung, die Descartes früh erlebte und energisch festhielt, daß der vorhandene Zustand der Wissenschaften in und außer der Schule elend sei, hatte in ihm den Gedanken einer Reformation des wissenschaftlichen Denkens hervorgerufen. Was ihn abstieß, war nicht die Armuth oder der geringe Umfang der Kenntnisse, sondern die unsichere Art ihrer Begründung, es war nicht der Mangel an Gelehrsamkeit, der ihn unbefriedigt ließ, hatte doch schon die Renaissance den Stoff der gelehrten Bildung außerordentlich vermehrt, sondern der Mangel an wirklicher Einsicht erschien ihm, je gründlicher er prüfte, um so klarer als der Grund der Uebel und des Elends der Wissenschaften. Er fand, daß den letzteren in dem Zustande, den er vor sich sah, eines fehle, das in seinen Augen nicht blos das Beste, sondern alles war: das Wissen. Man hat Descartes mit gutem Recht bisweilen mit Luther verglichen; der Einwurf, daß er kein Protestant war und sein wollte, ist einfältig. Es handelt sich hier nicht um den Sohn der katholischen Kirche, sondern um den Refor-

*) *Zu vgl. vor.* Buch. Cp. VIII. S. 248. J. Millet: Histoire de Descartes, Vol. *II. p. 326.*

mator der Philosophie, der sich in der That zu dem vorhandenen Zustande der Wissenschaft ähnlich verhält, wie Luther zu dem der Kirche. Der Kirche fehlt die Religion: das war, mit einem Worte gesagt, die Ueberzeugung Luthers, sie gründete sich auf sein persönliches Heilsbedürfniß; den Wissenschaften fehlt das Wissen: das ist, in derselben Kürze gesagt, die Ueberzeugung Descartes', sie gründet sich auf sein persönliches Erkenntniß- und Wahrheitsbedürfniß. Diese Parallele ist unwidersprechlich und erleuchtet die Aufgabe und Bedeutung des Philosophen, er steht auf einem Punkte der Philosophie, den die Renaissance derselben nie erreicht hat und unter der Herrschaft des Alterthums nie erreichen konnte.

2. Mangel der Methode.

Das Wissen besteht in der Erkenntniß aus Gründen, die selbst aus Gründen erkannt sein wollen, welche zuletzt in einer zweifellosen Gewißheit wurzeln. Das heißt mit andern Worten: alles Wissen besteht in einer genauen Ordnung und Abfolge der Einsichten, deren jede das Glied einer wohlgefügten Kette ausmacht, jede im Wege der Wahrheit einen Schritt vorwärts thut und darum nur durch fortschreitendes Denken gewonnen werden kann. Um fortzuschreiten, muß man gehen; um im Denken fortzuschreiten, muß man die eigene Denkkraft anstrengen. In diesem selbständigen und geordneten Denken besteht die Methode; sie ist der einzige Weg des Wissens, alle übrigen sind Irrwege. Wenn daher Descartes an dem vorhandenen Zustande der Wissenschaften das Wissen vermißt, so findet er den Grund des Uebels in dem Mangel alles methodischen Denkens; entweder fehlt das eigene Denken, so verhält es sich in der Schule, wo die Ueberlieferung herrscht, oder es fehlt das geordnete, so verhält es sich außerhalb der Schule, wo planlose Neuerungssucht und abenteuerliche Projecte auf der Wildbahn schweifen.

Was wir als überlieferte Lehre empfangen, besitzen wir nicht als philosophische Einsicht, sondern blos als historische Notiz. „Und wenn wir jedes Wort von Plato und Aristoteles gelesen hätten, so würden wir ohne Sicherheit des eigenen Urtheils nicht einen Schritt in der Philosophie weiter gekommen sein, unsere geschichtlichen Kenntnisse sind bereichert worden, nicht unser Wissen."*) Je weniger die

*) *Oeuvres XI. Règles pour la direction* de l'esprit. III. pg. 211.

Schulgelehrsamkeit und die herkömmliche Philosophie, die vulgäre, wie Descartes sagt, wirkliche Einsichten besitzt, um so rastloser sammelt sie mit unersättlicher Neugierde Kenntnisse, die das Gedächtniß füllen und den Geist auftreiben, ohne ihn zu nähren. „Ich glaube, daß der Körper eines Wassersüchtigen kaum ungesunder ist, als der Geist unersättlicher Vielwisser.“*) Das Jagen und Haschen nach allerlei Kenntnissen ist der Tod des methodischen Denkens, das gründlich und darum langsam fortschreitet, ohne jede Neigung zu ungesunder und unfruchtbarer Fülle. Die Vielwisser sind nicht Denker, sondern Sammler; der Denker sucht Einsicht und die klarste ist ihm die liebste, die einzig werthvolle; der Sammler sucht Notizen von allerlei Art und die seltensten sind ihm die willkommensten; jenem gilt die Klarheit das Höchste, diesem die Rarität. Je seltener und schwieriger zu haben der Kram seiner Kenntnisse ist, um so vornehmer dünkt sich der Polyhistor: er weiß, was andere nicht wissen, er ist gelehrt, die andern sind ungelehrt. Zu dem falschen Wissen kommt die falsche Einbildung, der Gelehrtendünkel, den schon Montaigne für eine Pest ansah. In dieser gründlichen Abneigung gegen die Schulgelehrsamkeit und Vielwisserei erinnert uns Descartes an den Ausspruch Heraklits: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.* Nicht weniger unfruchtbar als das blinde Jagen nach Gelehrsamkeit erscheint ihm das blinde Jagen nach Entdeckungen, wie es die unberufenen Neuerer, die wissenschaftlichen Abenteurer treiben, den Schatzgräbern ähnlich, die auf gut Glück in der Erde wühlen; sie suchen meistens vergeblich, und machen sie einen Fund, so geschieht es nicht „par art“, sondern „par un coup de fortune“.**) Aehnlich urtheilte Bacon, als er die Nothwendigkeit einsah, das Denken erfinderisch und das Erfinden methodisch zu machen, damit aus dem blinden Werke des Zufalls das absichtsvolle der Kunst werde. Besser gar nicht suchen, als im Dunkeln; es ist die schlechteste Methode, um zu finden, aber eine unfehlbare, um die natürliche Sehkraft zu schwächen. Der ungelehrte, gesunde Verstand, der seine natürliche Denkkraft nicht entwickelt, aber auch nicht abgestumpft hat, ist weit empfänglicher für ächte Erkenntniß, als der durch blindes Sammeln und Suchen verdorbene. Den Charakter gelehrter Polyhistorie wollte Descartes in seinem Epistemon

*) *Rech. de la vérité. pg.* 338. — **) Règles. X. pg. 253.

darstellen; von den vielen Beispielen der Charlatanerie hatte er eines in Chandoux vor Augen gehabt.

III. Der Weg zur Wahrheit.

1. Die Aufgabe des Wissens.

Wie wird aus dem Denken Wissen? Das ist die Frage, um die es sich in der Methodenlehre handelt: sie ist rein theoretisch und durchaus allgemein. Der Erkenntnißobjecte giebt es viele und verschiedene, die Erkenntniß selbst ist nur eine, es kann auch nur auf eine Weise sicher und zweifellos d. h. wahrhaft erkannt werden. Wie sich die Sonne zu den Dingen verhält, die sie erleuchtet und sichtbar macht, so verhält sich zu den Objecten die Vernunft, das Licht in uns. Es ist für alle Objecte dasselbe. Die Frage, wie dieses Licht in unserem Denken erzeugt oder zur vollen Wirksamkeit gebracht wird, ist darum auch für alle Objecte, für alle Wissenschaften ohne Ausnahme gültig. Die Methodenlehre, in welcher diese Frage gelöst werden soll, hat daher die Bedeutung einer Universalwissenschaft, einer allgemeinen Wissenschaftslehre, die, wie sie für alle besonderen Zweige der Erkenntniß gilt, auch alle befruchtet. Denn das Vermögen des Wissens ist das Grundcapital, und dieses vollkommen sicher stellen, heißt den Reichthum des Wissens ins Unermeßliche steigern.

Jede Erkenntniß ist in demselben Maß sicher, als es die Gründe sind, aus denen sie folgt; nur aus vollkommen sicheren Gründen kann eine zweifellose Erkenntniß hervorgehen, nur um eine solche ist es zu thun. Wir wollen nicht den geringeren Zweifel dem größeren oder die größere Wahrscheinlichkeit der geringeren vorziehen, um von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Die Erkenntniß ist das höchste Gut, sie soll nicht nach einer Methode gesucht werden, die blos für die Wahl der Uebel empfohlen sein darf. Nun ist, je zusammengesetzter unsere Erkenntniß, um so größer die Zahl ihrer Gründe und um so leichter daher der Irrthum; in dem Gebiet des complicirten Wissens herrscht zunächst bloße Wahrscheinlichkeit, die den Zweifel und damit die Unsicherheit in sich schließt. Will man zweifellose Erkenntniß, so muß man mit den einfachsten Vorstellungen beginnen, den erkennbarsten Objecten, den leichtesten Problemen. Je einfacher der Gegenstand, um so eher kann derselbe vollkommen durchdacht werden. *Die Gelehrsamkeit* zeigt sich auch darin der Klarheit

abgeneigt, daß sie den einfachen und leichten Fragen die complicirten und schwierigen vorzuziehen pflegt, weil man darüber vielerlei Ansichten und Meinungen aufstellen und hin und her streiten kann. Ein einziger klarer Begriff ist werthvoller und für die Erkenntniß fruchtbarer, als viele unklare und nebulose. Es ist mit dem Licht in unserem Geist, wie mit dem wirklichen Licht: es verbreitet sich. Ist es an einer Stelle ganz klar, so bringt die Klarheit weiter; ist eine Vorstellung völlig erhellt, so werden die anderen miterleuchtet, und es beginnt in unserer Gedankenwelt zu tagen. Es verhält sich auch mit dem Geistesnebel ähnlich, wie mit dem wirklichen: wenn die Dünste aus den Gründen emporsteigen, umwölken sie bald den ganzen Himmel. Wir müssen dafür sorgen, daß der Nebel in unserem Geist nicht steigt, sondern fällt; sind unsere Vorstellungen in ihrem Grunde unklar, so steigt der Dunst und unsere ganze Gedankenwelt trübt sich. Was gilt alle Gelehrsamkeit, wenn sie im Trüben liegt? Es ist nicht der Stoff, der das Wissen macht, sondern das Denken; es ist auch nicht wahr, daß die schwierigen Materien, wie sie behandelt zu werden pflegen, schwieriger sind, als die einfachste Erkenntniß; im Gegentheil: „es ist bei weitem leichter", sagt Descartes, „über irgend welche Frage eine Menge vager Ideen zu haben, als in der leichtesten, die es giebt, durchzudringen bis zur Wahrheit als solcher."*) Ebenso urtheilte Sokrates über den Werth der wahren Erkenntniß, über den Unwerth des sophistischen Meinens und den Tand der Gelehrsamkeit, der sich darin breit machte. In jeder großen Epoche der Philosophie ist der Genius des Sokrates gegenwärtig!

2. Die Methode der wahren Deduction.

Jetzt sehen wir schon, von welchem Punkte der Weg zur Wahrheit ausgehen und in welcher Richtung derselbe fortschreiten muß: er beginnt mit der einfachsten Einsicht, in der alles vollkommen klar ist, und geht zu den zusammengesetzten weiter, die aus den sicher und klar gestellten Elementen componirt werden, wie das Product aus seinen Factoren. Die Methode der Erkenntniß ist daher synthetisch, denn sie gewinnt und bildet die Wahrheiten durch fortschreitende Zusammenfügung. Nun sind alle weiteren Einsichten nur dann wahr, wenn sie eben so sicher und gewiß sind, als die erste, sie sind es

*) *Regl. II. pg. 209.*

nur dann, wenn sie aus dieser einleuchtend folgen: daher besteht jene Synthese näher in der logischen Ableitung jeder Wahrheit aus der vorhergehenden und aller aus der ersten, diese ist das Princip der gesammten Erkenntniß, jede abgeleitete Einsicht das Princip der folgenden. Die Beweisführung durch Principien nannte Aristoteles im engern Sinne Syllogismus, im Lateinischen heißt dieser syllogistische Beweis Deduction: mit diesem Namen bezeichnet Descartes seine Methode, die er von der aristotelischen Deduction ähnlich unterscheidet, wie Bacon seine Induction von der aristotelischen unterschieden wissen wollte.

Es giebt nach Descartes kein anderes Kriterium der Wahrheit als die wohlverstandene Deduction. Man muß die Quelle der Wahrheit auffinden und von hier aus die Richtung des Stromes mit der größten Genauigkeit und Vorsicht, Schritt für Schritt verfolgen. „Was die Objecte der wissenschaftlichen Betrachtung angeht, so dürfen wir nicht die Gedanken anderer, auch nicht unsere eigenen bloßen Vermuthungen zur Richtschnur nehmen, sondern nur dem folgen, was wir selbst klar und einleuchtend zu erkennen oder mit Sicherheit abzuleiten vermögen." Der Ausgangspunkt ist die einfachste Wahrheit, das Ziel die vollkommene Erkenntniß der Dinge. „Man muß", sagt Descartes, „diese beiden Punkte wohl ins Auge fassen: keine falsche Voraussetzung machen und den Weg zur Erkenntniß aller Dinge suchen."*)

Es scheint, daß zwei Wege zu jenem Ziele führen: Erfahrung und Deduction. Die Begründer der neuen Philosophie standen an diesem Scheideweg und trafen ihre Wahl in entgegengesetzter Richtung: Bacon ergriff die Erfahrung als den alleinigen Weg der wahren Erkenntniß, Descartes die Deduction. Es leuchtet ein, warum er die baconische Methode verwarf. Die Erfahrung beginnt mit den Thatsachen der Wahrnehmung, d. h. mit den complicirtesten Objecten, deren Erkenntniß von allen Seiten der Täuschung ausgesetzt ist. Unter den vorhandenen Wissenschaften sind die einen dialektisch, die andern empirisch; die einzigen, die deductiv verfahren, sind die mathematischen, die deshalb auch allein ohne Irrthum und Unsicherheit sind, denn die Erfahrung unterliegt der unfreiwilligen Täuschung, nicht die Deduction. „Daraus folgt nicht, daß Arithmetik und Geometrie

*) *Règl. III. pg. 209. IV. pg. 216.*

die einzigen Wissenschaften sind, die man lernen soll, wohl aber folgt, daß wer den Weg der Wahrheit sucht nur mit solchen Objecten sich beschäftigen möge, deren Erkenntniß eben so sicher ist als die arithmetischen und geometrischen Demonstrationen."*)

Descartes unterscheidet diese deductive Methode nicht blos von der empirischen, sondern auch von der dialektischen Denkart, welche letztere in den Schulwissenschaften herrscht. Die Erfahrung ist unsicher, die Dialektik in Absicht auf wirkliche Erkenntniß unnütz. Hier ist der Punkt, in welchem Descartes der aristotelischen Deduction die seinige entgegensetzt; jene besteht in den dialektischen Künsten der Schule, der gewöhnlichen Syllogistik, vermöge deren nur Bekanntes in schlußgerechter Form geordnet und dargestellt, aber nicht Unbekanntes gefunden wird; sie erzeugt die Erkenntniß nicht, sondern setzt sie voraus, sie gehört nicht in die Philosophie, sondern in die Rhetorik. Ueber die Unfruchtbarkeit dieser Art der Deduction oder des gewöhnlichen Syllogismus denkt Descartes ganz wie Bacon. „Die Dialektiker können keinen Syllogismus bilden, dessen Schlußsatz eine Wahrheit enthält, wenn ihnen der Inhalt derselben nicht vorher bekannt ist. Darum ist die gewöhnliche Dialektik zur Erforschung der Wahrheit vollständig unnütz, sie kann nur dazu dienen, die Resultate der Erkenntniß andern darzustellen und zu verdeutlichen, sie hat deshalb ihren Platz nicht in der Philosophie, sondern in der Rhetorik zu suchen."**)

Die Wissenschaft dagegen soll aus Bekanntem Unbekanntes entwickeln, neue Wahrheiten auffinden, Entdeckungen machen und zwar in methodischem Wege, der von Entdeckung zu Entdeckung fortschreitet. Jede neue Wahrheit ist eine Aufgabe, die nur dann gründlich und sicher gelöst wird, wenn alle Bedingungen deutlich erkannt sind, aus denen die Lösung nothwendig folgt; sie müssen daher eine Reihe bilden, in welcher jedes Glied den einleuchtenden Grund des nächstfolgenden ausmacht. In einem solchen Continuum fortschreitender und entdeckender Folgerungen besteht diejenige Methode der Deduction, welche Descartes fordert.

3. Universalmathematik. Analytische Geometrie.

Wir haben schon in seiner Jugendgeschichte erzählt, wie gerade in dieser Rücksicht ihn das Vorbild der Mathematik zuerst ergriff

*) *Règ. II. pg. 204—209.* — **) Règ. IV. pg. 217. X. pg. 256.

und orientirte.*) Hier fand er ein wissenschaftliches Denken, wie es seinem Bedürfniß entsprach, zugleich geordnet und erfinderisch, von Aufgabe zu Aufgabe, von Lösung zu Lösung fortschreitend; hier allein gab es eine Methode Probleme zu lösen und aus Bekanntem Unbekanntes zu finden. In dieser Methode erkannte Descartes den ächten Geist der Mathematik, nicht in der gewöhnlichen Schuldisciplin, die erst ihre Sätze verkündet, dann beweist; er sah auch, wie durch die Anwendung, Ausbildung, Verallgemeinerung dieser Methode die mathematischen Wissenschaften ihre größten Fortschritte gemacht hatten. Schon die Alten verstanden die Kunst, geometrische Aufgaben so zu lösen, daß aus den bekannten Größen die unbekannten hergeleitet wurden. Wie aus einer bekannten Thatsache durch deren Zergliederung oder Analysis die unbekannten Bedingungen gefunden werden, woraus sie folgt, so werden hier aus der bekannten Aufgabe oder der Annahme ihrer thatsächlichen Lösung die Bedingungen erkannt, die zu dieser Thatsache, d. h. zur Lösung der Aufgabe, erforderlich sind. Die Alten nannten ihre Methode deshalb Analysis, die Ausübung derselben bestand schon in der Vergleichung bekannter Größen mit unbekannten. Was diese Analysis der Alten in Betreff der Figuren war, das ist bei den Neueren die Algebra in Betreff der Zahlen; die Arithmetik ist umfassender als die Geometrie, die Algebra ist schon eine Verallgemeinerung der analytischen Methode; der nächste Fortschritt in der Ausbildung dieser Methode fordert, daß ihre Geltung auf die gesammte Größenlehre ausgedehnt oder, was dasselbe heißt, daß die Algebra angewendet wird auf die Geometrie, daß geometrische Probleme durch algebraische Rechnung oder durch Gleichungen gelöst werden: dieser mächtige Fortschritt besteht in der analytischen Geometrie, die Descartes erfindet. Die geometrische Analysis geschieht durch Construction, die analytische Geometrie durch Gleichung, also durch eine von der räumlichen Anschauung unabhängige, logische Operation, deren Methode das mathematische Denken zugleich verallgemeinert und vereinfacht. Es kann nicht genug hervorgehoben werden, daß Descartes die analytische Geometrie selbst auf methodischem Wege erfunden hat, indem er darauf ausging, die Analysis der Alten und die Algebra zu vereinigen, denn er erkannte ihre Identität. „Die menschliche Seele hat eine göttliche Erkenntniß-

*) *Voriges Buch. Cp. I. S. 153—56.* II. S. 165.

anlage, die trotz der Irrwege, welche die Studien genommen, ihre natürlichen Früchte getragen hat. In den leichtesten aller Wissenschaften, der Arithmetik und Geometrie, finden wir die Bestätigung. Schon die Alten haben in der Geometrie zur Lösung der Probleme eine gewisse Analysis gebraucht; in der Arithmetik blüht, wie wir sehen, die Algebra, die jene Methode, welche die Alten in Betreff der Figuren geübt, auf die Zahlen anzuwenden den Zweck hat. Diese beiden Arten der Analysis sind unwillkürliche Früchte, die aus den Principien des natürlichen Denkens stammen; ich wundere mich nicht, daß sie in der Anwendung auf so einfache Objecte sich erfolgreicher erwiesen haben als in andern Wissenschaften, wo ihrer Entwicklung größere Hindernisse im Wege standen, obgleich sie auch hier, wenn man sie sorgfältig ausbildet, zur vollkommenen Reife gelangen können." *)

Hier berührt Descartes sein eigentliches Problem, zu dessen Erkenntniß und Lösung die Entwicklung der mathematischen Methode in der Analysis der Alten, in der Algebra der Neueren und der von ihm selbst erfundenen analytischen Geometrie die Vorstufen bildet. Nachdem er diese Methode innerhalb der Mathematik oder der Größenlehre universell gemacht hat, bleibt nur übrig, die Erkenntniß aller Dinge überhaupt mathematisch zu machen. Er muß den letzten Schritt thun in der Erweiterung und Verallgemeinerung der mathematischen Methode, er muß die Analysis anwenden auf die gesammte menschliche Erkenntniß und deren Aufgabe zergliedern, um einzusehen, aus welchen Bedingungen die Wahrheit folgt und aus welchen der Irrthum, er muß daher alle unfreiwilligen und freiwilligen Täuschungen der menschlichen Natur bis in ihre Elemente auflösen. Die Größe, auf welche die Methode der Analysis angewendet sein will, ist der *menschliche Geist*, der Philosoph ist es selbst in eigener Person.**) Das complicirteste aller Objecte will in seine einfachsten Factoren zerlegt werden: in dieser Aufgabe bestand die ungeheure Schwierigkeit, mit der Descartes so lange gerungen hat. Sein Weg hatte ihn durch die Gebiete der Mathematik bis zu einem Punkte geführt, wo er gleichsam vor dem letzten Vorhange stand. Diesen zu lüften, die innerhalb der Größenlehre noch gebundene und verhüllte Methode zu voller und universeller Entfaltung zu bringen, ist die That,

*) *Reg. IV. pg. 217—18.* — **) S. vor. Buch Cp. II. S. 167. S. 171—72.

die er unternimmt. Es handelt sich um die Anwendung der mathematischen Methode auf die Erkenntniß des Universums, um die Mathematik nicht blos als Größenlehre, sondern als Wissenschaftslehre, als Universalmathematik. Die Methode, die in der Größenlehre nach Descartes' eigenen Worten noch verhüllt und verdeckt ist, soll im buchstäblichen Sinne entdeckt werden. „Das ist das Ziel", fährt Descartes in der oben erwähnten Stelle fort, „das ich in dieser Abhandlung vor Augen habe. Ich würde sonst auf diese Regeln kein so großes Gewicht legen, wenn sie nur zur Auflösung gewisser Probleme dienten, womit die Rechner und Meßkünstler sich die Zeit vertreiben. Dann würde ich nichts weiter thun als Bagatelle pflegen, vielleicht mit etwas mehr Feinheit als andere. Und wenn ich auch in dieser Abhandlung oft von Figuren und Zahlen spreche, weil ich keiner andern Wissenschaft so einleuchtende und sichere Beispiele entlehnen kann, so wird doch jeder Aufmerksame leicht sehen, daß ich hier keineswegs die gewöhnliche Mathematik behandle, sondern eine Methode auseinandersetze, die dort mehr in der Hülle erscheint als in ihrem Grunde. Diese Methode soll die Elemente der menschlichen Vernunft enthalten und dazu dienen, aus jedem Gegenstand die darin verborgenen Wahrheiten zu lösen. Auch bin ich, offen gesagt, überzeugt, daß sie jedes andere menschliche Erkenntnißmittel übertrifft, denn sie ist der Ursprung und die Quelle aller Wahrheiten." „Deshalb habe ich das specielle Studium der Arithmetik und Geometrie verlassen, um mich der Untersuchung einer universalmathematischen Wissenschaft zu widmen. Ich habe mich zuerst gefragt, was man eigentlich unter „Mathematik" versteht, warum blos Arithmetik und Geometrie für deren Theile gelten und nicht eben so gut Astronomie, Musik, Optik, Mechanik und so viele andere Wissenschaften? Das Wort „Mathematik" bedeutet Wissenschaft, daher haben die genannten Disciplinen eben so viel Recht auf diesen Namen als die Geometrie." „In aufmerksamer Erwägung dieser Dinge habe ich gefunden, daß alle Wissenschaften, die es mit der Erforschung der Ordnung und des Maßes zu thun haben, zur Mathematik gehören, gleichviel ob sie dieses Maß in Zahlen, Figuren, Gestirnen, Tönen oder in ganz anderen Objecten aufsuchen; daß es daher eine Universalwissenschaft geben müsse, die, abgesehen von jeder besonderen Anwendung, alles, was sich auf Ordnung und Maß bezieht, *ergründet und deshalb den* eigenen und durch sein Alter ehr-

würdigen Namen Mathematik verdient, denn die andern Wissenschaften sind ihre Theile."*)

4. Enumeration oder Induction. Intuition.

Um eine Aufgabe methodisch zu lösen, müssen wir sämmtliche Voraussetzungen derselben kennen, alle fraglichen Punkte, durch welche der Weg zur Lösung hindurchführt: die vollständige Aufzählung dieser Punkte, die Zerlegung der Hauptfrage in die zur Lösung nothwendigen Bedingungen nennt Descartes Enumeration oder Induction. Durch eine solche Uebersicht orientiren wir uns in der Aufgabe und bringen dieselbe in unsere Gewalt; nichts bereitet die Lösung gründlicher und sicherer vor als die genaue und erschöpfende Kenntniß des Problems. Sind die fraglichen Punkte bekannt und methodisch geordnet von dem Bedingten aufwärts zu den Bedingungen, so kann jetzt mit völliger Sicherheit von der ersten Bedingung durch alle Mitglieder zur Lösung des Problems fortgeschritten werden. Um das einfachste Beispiel zu nehmen: die fortschreitende Reihe der Zahlen, 3, 6, 12, 24, 48 u. s. f. gründet sich auf die Gleichheit folgender Verhältnisse: $3 : 6 = 6 : 12 = 12 : 24 = 24 : 48$, und die Gleichheit dieser Proportionen gründet sich darauf, daß immer das folgende Glied das Doppelte des nächst vorhergehenden ausmacht. So wird der Fortschritt der Reihe aus dem Verhältniß der einzelnen Glieder und dieses aus der Vervielfältigung eines Gliedes begriffen. Der erste Satz heißt: $3 \times 2 = 6$, $6 \times 2 = 12$, $12 \times 2 = 24$; der zweite Satz heißt: also $3 : 6 = 6 : 12 = 12 : 24$; daraus folgt der dritte: daß die Zahlen 3, 6, 12, 24 u. s. f. eine nach dem Gesetz der Verdoppelung fortschreitende Reihe bilden. Auf diese Weise kommt Continuität und Zusammenhang in unsere Vorstellungswelt und die Ideen treten in Reih und Glied. Je größer die Vorstellungsreihe ist, welche die Deduction methodisch ordnet, um so größer ist der wissenschaftliche Gesichtskreis des Geistes, um so stärker die Geisteskraft, die ihn zusammenfaßt und beherrscht. Aber je weiter die Reihe fortschreitet, um so mehr entfernen sich auch die Glieder von der ersten Bedingung, aus der sie erzeugt wurden, und damit von der Quelle ihres Lichts. Es ist zu fürchten, daß mit dieser zunehmenden Entfernung die Klarheit der Einsicht abnimmt. Darum muß

*) *Règl. IV. pg. 217—23.*

man die gesammte Reihe oft durchlaufen, jedesmal schneller, bis man sie völlig bemeistert und in ihrer Totalität mit einem einzigen Blick überschaut. Auf diese Weise entwöhnt man sich der natürlichen Langsamkeit des Geistes und erweitert immer mehr und mehr seinen Gesichtskreis, das Denken wird beschleunigt und zugleich dem Gedächtniß eine große Erleichterung verschafft. Denn um viele Vorstellungen zu behalten, giebt es kein besseres Mittel als ihre durchdachte, deductive Verknüpfung. Das methodische Denken ist die sicherste aller Gedächtnißkünste.*)

Wie beginnt die Deduction? Diese Frage, die schon auf den Anfang des Systems hinweist und den Uebergang dazu vorbereitet, haben wir geflissentlich an den Schluß der Methodenlehre gestellt. Jedes Glied der Reihe ist durch das nächst vorhergehende begründet, also durch alle früheren vermittelt, es ist um so vermittelter, je weiter es von dem ersten absteht, welches selbst von keinem früheren abhängt. Daher ist der Anfang der Deduction keine Schlußfolgerung, sondern eine unmittelbare Gewißheit, eine im Lichte der Vernunft vollkommen klare Anschauung oder Intuition, wie Descartes sagt. Der Weg der Erkenntniß muß durch Intuition beginnen und durch Deduction fortschreiten: diese beiden Arten der Erkenntniß sind die einzigen Mittel der Gewißheit, die einzigen Bedingungen, kraft deren es Wissenschaft giebt. „Die Principien können nur durch Intuition, die entfernten Folgerungen nur durch Deduction erkannt werden." „Die ganze Methode besteht in der Ordnung und Reihenfolge der Objecte, in Rücksicht auf welche der Geist die Wahrheit zu erforschen sucht. Um die Richtschnur dieser Methode zu befolgen, muß man die verwickelten und dunklen Sätze Schritt für Schritt auf immer einfachere zurückführen und dann von der Anschauung dieser letzteren ausgehen, um eben so Schritt für Schritt zu der Erkenntniß der folgenden zu gelangen. Hierin allein besteht die Vollkommenheit der Methode und diese Regel muß jeder, der in die Wissenschaft eindringen will, ebenso sorgfältig festhalten, als den Faden des Theseus, wenn man die Absicht hat, das Labyrinth zu durchwandern. Freilich giebt es viele, die aus Unkunde oder Unverstand die Methodenlehre unbeachtet lassen und oft die schwierigsten Fragen auf einem so wenig geordneten Wege lösen wollen, wie jemand, der den Giebel eines

*) *Regl. VI. pg. 226—33. VII. pg.* 234—235. Vgl. XI. pg. 257—58.

hohen Gebäudes mit einem Sprunge zu erreichen sucht, weil er die Treppe, die Stufe für Stufe hinaufführt, entweder verschmäht oder nicht sieht. So machen es die Astrologen, die ohne sorgfältige Beobachtung der Natur und Bewegungen der Gestirne die Wirkungen derselben bestimmen; so machen es viele Leute, die Mechanik ohne Physik treiben und auf gut Glück Maschinen fabriciren; so macht es der größte Theil der Philosophen, die sich um die Erfahrung nicht kümmern und meinen, die Wahrheit werde aus ihrem Gehirn hervorgehen, wie die Minerva aus dem Haupte des Jupiter." *)

Die methodische Lösung jeder Aufgabe fordert die geordnete Enumeration oder Induction ihrer Bedingungen, die bis zu einer intuitiven Einsicht zurückgeführt sein wollen, von der aus die Deduction systematisch fortschreitet. Darin besteht die Summe der cartesianischen Methodenlehre. Die Deduction beginnt mit der Intuition. Welches ist deren Object? Es kann kein anderes sein als die Bedingung aller Deduction, die als solche nicht selbst deducirbar ist. Wie alle sichtbaren Objecte unter der Bedingung des Sehens, so stehen alle erkennbaren unter der des Erkennens oder der Intelligenz. Die Gewißheit der letzteren muß darum der Erkenntniß der Dinge vorausgehen. Hier ist das Princip der Deduction und wir sehen schon den bedeutungsvollen Anfang des Systems. Aus methodologischen Gründen fordert Descartes die Untersuchung des Erkenntnißvermögens in erster Linie, und der kritische Geist seiner Philosophie erscheint in dieser Forderung so klar und selbstbewußt, daß man meinen könnte, an dieser Stelle schon die Schwelle der kantischen Philosophie zu berühren. „Das wichtigste aller Probleme, die gelöst sein wollen, ist die Einsicht in die Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntniß: zwei Punkte, welche wir in eine Frage zusammenfassen, die vor allem methodisch untersucht werden muß. Diese Frage muß einmal in seinem Leben jeder geprüft haben, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit hat, denn ihre Untersuchung begreift die ganze Methode und gleichsam das wahre Organon der Erkenntniß in sich. Nichts scheint mir ungereimter, als keck ins Blaue hinein über die Geheimnisse der Natur, die Einflüsse der Gestirne, die verborgenen Dinge der Zukunft zu streiten, ohne ein ein-

*) *Regl. III. pg. 211—12. pg. 214. V. pg. 225.*

ziges Mal untersucht zu haben, ob der menschliche Geist so weit reicht." *)

Das einzige Object intuitiver Erkenntniß ist zugleich die oberste Bedingung aller erkennbaren Dinge und darum die Richtschnur der Deduction: die Intelligenz selbst. Alles andere erkenne ich durch Schlußfolgerungen, also durch Mittelglieder; eines Objectes bin ich unmittelbar gewiß: meiner selbst, meines eigenen Seins, meines Denkens. „Jedermann kann intuitiv erkennen, daß er existirt, daß er denkt." **) Diese Sätze giebt Descartes in seiner Methodenlehre als Beispiele der Intuition oder unmittelbaren Gewißheit; es sind die Principien seines Systems. Wir müssen sehen, wie diese Grundwahrheiten methodisch gefunden und von hier aus die weitern Aufgaben gelöst werden.

Zweites Capitel.

Der Anfang der Philosophie: der methodische Zweifel.

I. Entstehung und Umfang des Zweifels.

1. Die Ueberlieferung der Schule.

Seit der Verbreitung der cartesianischen Lehre sind die ersten Sätze derselben: „ich zweifle an allem", „ich denke, also ich bin" weltkundige Stichworte geworden, womit, wie es zu geschehen pflegt, die Unkundigen ihr Spiel treiben. Man weiß von diesen Sätzen nicht mehr als die Wörter, wenn man ihre Entstehung im Geiste Descartes' nicht genau kennt. Wie kommt ein so gründlicher und umfassender Zweifel in einen so vorsichtigen und behutsamen Geist? Es war nicht die Eingebung eines Augenblicks, nicht ein kühner, schnell gefaßter Entschluß, sondern die Frucht einer langen und fortgesetzten Selbstprüfung, die ein so bündiges und summarisches Resultat zur Folge hatte. Von jenen ersten Zweifeln, die schon in dem Schüler erwachten, bis zu dem Zweifel, womit der Philosoph sein System begründet, vergeht eine lange Reihe von Jahren.

*) Règ. VIII. *pg. 245—46.* — **) III. pg. 212.

Die ersten Bedenken regten sich gegen die Schulwissenschaft und die Büchergelehrsamkeit; hier fand sich eine Menge widerstreitender Lehren, aus verschiedenen Zeiten und Köpfen zusammengehäuft, ohne Prüfung fortgepflanzt, durch den Betrieb und die Autorität der Schule überliefert. Gegen die Annahme einer solchen ungeordneten und unbegründeten Tradition sträubt sich das Wahrheitsbedürfniß, welches Zusammenhang der Objecte und Einsicht aus Gründen fordert, eine Erkenntniß aus eigenem Denken und eigener Erfahrung, eine Wissenschaft, nicht aus fremden Einsichten und Büchern geschöpft, sondern, wie Descartes sagte: „aus mir selbst und dem Buche der Welt."

Indessen verbürgt das eigene Denken und die Welterfahrung noch nicht die Wahrheit. Beide können sich täuschen. Den Glauben an Lehrer und Bücher aufzugeben, um nicht von fremder Hand in die Irre geführt zu werden, hilft unserem Wahrheitsbedürfniß wenig, wenn wir uns in den Selbsttäuschungen des eigenen Denkens beruhigen. Viele brüsten sich mit allerlei Zweifeln und sind dabei in der eitelsten und flachsten Selbsttäuschung befangen. Auch die menschliche Natur, unabhängig von aller künstlichen Erziehung, geht den Weg der Ueberlieferung und wähnt sich selbständig, wo sie in der größten Abhängigkeit ist. Der Zweifel an uns selbst und der eigenen Herrlichkeit dringt tiefer und ist wichtiger, weil er um so viel schwieriger ist, als ein skeptisches Verhalten gegen äußere Autoritäten. Es handelt sich jetzt um einen Zweifel, der die menschliche Selbsttäuschung bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgt.

2. Die menschliche Selbsttäuschung.

Wir finden in uns eine Menge eingewurzelter und wie durch Hausrecht verjährter Vorstellungen, die durch Gewohnheit zu unserer zweiten Natur geworden sind, so daß es schwer fällt, sich ihrer zu erwehren; sie beruhen auf unseren ersten Eindrücken, auf dem Glauben der Kindheit, und wir sind geneigt, uns auf diesen Glauben zu verlassen. Doch hat uns die Erfahrung belehrt, daß manche jener ererbten Vorstellungen falsch sind. Warum sollten es nicht auch die übrigen sein? Es giebt keine Bürgschaft für deren Wahrheit. Wollen wir sicher gehen, so müssen wir alles, wenn nicht für falsch, doch für unsicher und zweifelhaft halten.*)

*) *Oeuvres T. I. Médit.* I. pg. 235—36. T. III. Princ. § 1. pg. 63—64. (Meine *Ueberf. S. 73, 165.)*

So bringt der Zweifel erschütternd in unsere eigene Innenwelt ein und wird sich nicht eher beruhigen, als bis er auf Vorstellungen stößt, die ihm Stand halten. Wenn auch die Einbildungen der Kindheit gefallen oder wankend gemacht sind, so werden doch die Sinneswahrnehmungen dem Zweifel gegenüber feststehen. Eingewurzelt sind diese Vorstellungen auch, sie sind so alt wie der Kinderglaube und gehören in seine Sphäre; es ist nicht wahrscheinlich, daß von der Unsicherheit des letzteren sie die einzige Ausnahme bilden. Haben uns doch die Sinne schon oft genug getäuscht, so daß wir unmöglich alle ihre Vorstellungen für wahr halten können. Wollen wir uns ernstlich vor der Selbsttäuschung hüten, so dürfen wir unseren Sinneswahrnehmungen nicht völlig vertrauen und müssen daher den Zweifel auch in diese vermeintliche Festung der Gewißheit einlassen. Denn der unbedachte und darum voreilige Glaube an die Realität unserer Sinneseindrücke ist auch Selbsttäuschung.

Indessen sind doch einige dieser Wahrnehmungen, wie es scheint, von zweifelloser Gewißheit. Unser eigener Körper und dessen Glieder, unsere gegenwärtigen körperlichen Zustände und Thätigkeiten sind doch offenbare Erscheinungen, deren Realität niemand in Frage stellt. Aber auch hier ist zu bedenken, ob diese Realität unter allen Umständen gilt? Es giebt sehr häufige und bekannte Fälle, worin diese sinnlichen Vorstellungen der scheinbar sichersten Art sich als leere Einbildungen erweisen, die uns durch den Schein der Wirklichkeit täuschen. So oft wir träumen, erfahren wir diese Illusion. Wir erleben, was wir geträumt, und träumen, was wir erlebt haben; dieselben Erscheinungen sind jetzt Erfahrungsobjecte, jetzt Traumbilder, im ersten Fall gelten sie für wahr, im zweiten für falsch. Es liegt daher in dem, was vorgestellt wird, keine Bürgschaft seiner Realität; die Sinnesobjecte sind nicht deshalb real, weil sie sinnlich, auch nicht deshalb, weil sie diese Objecte sind, denn sie können als solche eben so gut imaginär sein. Sie existiren in Wirklichkeit, wenn sie keine Träume sind. Um diese Wirklichkeit zu erkennen und gegen jeden Zweifel zu sichern, müßte es ein Kennzeichen geben, wodurch wir Träumen und Wachen genau, untrüglich und stets zu unterscheiden im Stande sind. Es giebt kein solches Kriterium. „Wenn ich mir die Sache sorgfältig überlege, finde ich nicht ein einziges Merkmal, um den wachen Zustand vom Traum sicher zu unterscheiden. So sehr gleichen sich beide, daß ich ganz und gar stutzig werde

und nicht weiß, ob ich nicht in diesem Augenblick träume!"*) In dem Fortgange der Selbstprüfung Descartes' bildet die Thatsache des Traumes ein bedeutsames Moment, dessen Gewicht wiederholt in die Wagschale des Zweifels fällt. An dieser Instanz läßt er die scheinbar stärkste Gewißheit der Sinnesobjecte scheitern. „Wie kannst du sicher sein", frägt Eudoxe, daß nicht dein ganzes Leben ein beständiger Traum ist?"**) Das Wort erinnert uns an den Ausspruch Calderons in seiner tiefsinnigen Dichtung:

In dieser Wunderwelt ist eben
Nur ein Traum das ganze Leben,
Und der Mensch, das seh' ich nun,
Träumt sein ganzes Sein und Thun,
Kurz, auf diesem Erdenballe
Träumen, was sie leben, alle!

So viel leuchtet ein, daß dieselben Erscheinungen, die im Zustande des Traumes völlig imaginär sind, in dem des Wachens nicht eher für real gelten dürfen, als wir im Stande sind, beide Zustände auf das Sicherste zu unterscheiden.

Noch ist in den Sinnesobjecten etwas übrig, das dem Zweifel Trotz bietet. Selbst wenn diese Objecte sämmtlich nur Traumbilder wären, so könnte doch nicht alles darin erdichtet oder imaginirt sein; das Traumbild ist, wie jedes Bild, eine Zusammensetzung, die aus gewissen Elementen besteht, ohne welche die Composition nicht geschehen kann. Wie imaginär immer die letztere sein mag, ihre Grundbestandtheile sind gegeben und haben den sichersten Anspruch auf Realität. Ohne gewisse Elementarvorstellungen, wie Raum, Zeit, Ausdehnung, Gestalt, Größe, Zahl, Ort, Dauer u. s. f. giebt es keine Sinnesobjecte, keine Bilder, auch keine Traumbilder. Wie das Gemälde die Farben voraussetzt, aber nicht macht, so verhalten sich jene Elemente zu unserer bunten und mannigfaltigen Vorstellungswelt. Diesen letzten Bedingungen aller sinnlichen Objecte gegenüber muß, wie es scheint, der Zweifel halt machen.***) Nur wird er vorher fragen müssen, von wem jene Elemente, woraus alle unsere Vorstellungen und Einbildungen bestehen, gegeben sind, und ob durch den Geber ihre Realität verbürgt ist? Denn das Gegebene und von

*) *Méd.* I. *pg.* 238. Princ. I. § 4. pg. 64—65. (Uebers. 74—75.) — **) Oeuvres *T. XI. Rech. de la vérité. pg.* 350. — ***) Méd. I. pg. 238—40. (Uebers. S. 76.)

außen Empfangene hat nicht als solches schon den Stempel der Wahrheit, sonst müßte jede Ueberlieferung für sicher gelten. War doch der Zweifel gleich im Anfange seiner Untersuchung auf überlieferte Vorstellungen gestoßen und hatte sie schon deshalb bedenklich gefunden, weil sie blos überliefert waren. Freilich kam die Unsicherheit jener Traditionen zugleich auf Rechnung ihres menschlichen Ursprungs, wogegen jetzt solche Vorstellungen in Frage kommen, die uns angeboren zu sein scheinen und nicht unter die Werke der menschlichen Ueberlieferung gehören, daher wird der Ursprung derselben jenseits der menschlichen Dinge in Gott selbst, als dem Grunde unseres Daseins und der Ursache der Welt, gesucht werden müssen. So steht der Zweifel unmittelbar vor dem höchsten Glaubensobject, und es wird fraglich, ob wir im Interesse ernster Selbstprüfung uns bei der Annahme, daß gewisse Vorstellungen in uns göttlicher Abkunft sind, beruhigen dürfen, ob mit dieser Annahme die Möglichkeit der Täuschung ausgeschlossen ist? Je unvollkommener wir uns diesen Gott vorstellen, sei es als Schicksal oder Zufall oder Naturnothwendigkeit, um so weniger hat er die Macht, uns vor Täuschung zu bewahren; je vollkommener derselbe erscheint, als ein allmächtiger Geist, um so mehr hat er die Macht, uns in Täuschung zu stürzen. Und hat er die Macht, warum sollte er nicht auch den Willen haben? Etwa wegen seiner Güte? Wenn er nicht will, daß ich irre, warum irre ich? Offenbar schützt sein Wille mich nicht vor dem Irrthum und sein Vermögen ist im Stande, mich zu verblenden. Es wäre möglich, daß ich in einer Scheinwelt lebe, in einer Welt der Täuschung und des Wahns, sei es um dereinst davon erlöst zu werden oder um nie zum Lichte der Wahrheit durchzudringen; es wäre denkbar, daß die göttliche Allmacht mich so geschaffen hat, daß die Welt, die ich vorstelle, blos in meiner Einbildung existirt, an sich ohne Wahrhaftigkeit und Realität.*) Allerdings, diese Annahme ist möglich und mehr als der Einfall eines selbstquälerischen Grüblers; die Vorstellung, daß die Sinnenwelt, in der wir leben, eine Scheinwelt sei, die uns blendet und täuscht, ist in der Idee der Maja das Thema einer der ältesten Religionen der Welt. So tief reicht in der Selbstprüfung unseres Philosophen das Senkblei des Zweifels, daß auch diese Vorstellung durchdrungen, ihre Möglichkeit berechtigt

*) Méd. I. *pg. 240—42. Princ. I. § 5. pg.* 65—66. (Ueb. S. 76—77. S. 166.)

und damit die letzte Schanze umgeworfen wird, hinter der sich der gewöhnliche, von der sinnlichen Gewißheit genährte Glaube vor dem Skeptiker schützt.

Es bleibt demnach in meinen Vorstellungen nichts übrig, das nicht bezweifelt werden könnte und, wenn wir uns aller Selbsttäuschung gründlich entschlagen wollen, bezweifelt werden müßte. Möglich, daß viele dieser Vorstellungen wahr sind, wir wissen es nicht, denn noch hat sich keine bewährt; wir haben keinen Grund, sie für gewiß, wohl aber Grund genug, sie für unsicher zu halten. Aus der Einsicht in diese durchgängige Ungewißheit unserer Vorstellungen folgt die Erklärung: „ich zweifle an allem". „Was kann ich gegen diese Gründe aufbringen? Ich habe nichts, sie zu entkräften. Ich bin am Ende zu dem offenen Bekenntniß genöthigt, daß an allem, was ich früher glaubte, gezweifelt werden dürfe, nicht aus Unbedachtsamkeit oder Leichtsinn, nein! aus gewichtigen und wohl überlegten Gründen; daß mithin, wenn es mir überhaupt in etwas um Wahrheit zu thun ist, ich mich ebenso sorgfältig hüten werde, das Unsichere als das offenbar Falsche beifällig anzunehmen."*)

II. Der methodische und grundsätzliche Zweifel.

Wir sind mit unserer ganzen Vorstellungswelt, welche die Probe der Selbstprüfung nicht bestanden, in der Selbsttäuschung befangen und an dieselbe gewöhnt. Der Zweifel will diese Gewohnheit nicht blos hie und da antasten und unterbrechen, sondern in ihrem ganzen Umfange ergreifen und los werden: er will uns die Selbsttäuschung abgewöhnen. Keine Gewohnheit ist stärker als der Glaube, keine Entwöhnung schwieriger als der dagegen gerichtete Zweifel. Und wenn der Zweifel wirklich die Macht haben soll, die Selbsttäuschung zu bannen, so ist es nicht genug, daß wir ihn fassen, begreifen, seine Gründe deutlich vorstellen; wir müssen uns an diese Denkart gewöhnen, uns in diese kritische Geistesverfassung hineinleben, wie vorher in die unkritische. Das Erste ist ebenso schwierig und anstrengend, als das Andere leicht und bequem war. Die Gewohnheit der Selbsttäuschung macht sich von selbst, die Entwöhnung geschieht durch Geisteszucht und Methode. „Es ist bei weitem nicht genug, diese Nothwendigkeit bemerkt zu haben; man muß dieselbe

*) *Méd. pg. 242. Princ. I. § 2.* (Uebers. S. 77. S. 165.) Rech. pg. 351.

sich immer von neuem wieder vergegenwärtigen, denn immer wieder kehren die eingelebten Meinungen zurück, immer wieder nehmen sie den leichtgläubigen Sinn gefangen, der wie durch Verjährung und Hausrecht ihnen unterthan ist; unwillkürlich kehren sie mir zurück, und ich kann es mir nicht abgewöhnen, diesen Vorstellungen beizustimmen und zu vertrauen. Obschon ich wohl weiß, wie zweifelhaft sie sind, so scheinen sie doch so wahr, daß man lieber daran glaubt, als sie in Abrede stellt."*)

Der Zweifel wird Grundsatz, die kritische Geistesrichtung zum bewußten Willensentschluß und zur Maxime. Ich will die Selbsttäuschung los werden, und zwar nicht blos in diesem oder jenem Fall, nicht blos hier oder jetzt, sondern gründlich und im Ganzen. Wie die Selbsttäuschung eine durchgängige und gewohnte ist, so muß der Zweifel, der sie aufheben soll, ebenso durchgängig gefaßt und in unsere Denkart eingelebt werden. Man merke wohl, wohin dieser Zweifel seine Spitze richtet. Er geht nicht gegen diese oder jene Vorstellung, etwa die religiösen, an die viele zuerst denken, wenn vom Zweifel die Rede ist, sondern gegen einen menschlichen Zustand, von dem selbst ein blödes Auge sieht, daß er sich vorfindet: gegen den Zustand unserer Selbsttäuschung, Einbildung, Verblendung. Wer den Zweifel Descartes' verwirft oder anficht, muß den Zustand unserer Selbsttäuschung gut heißen. Wer es für gerathen hält, daß man sich jenem Zweifel besser nicht hingebe, der muß es für das Beste halten, daß wir in unserer Selbstverblendung beharren. Ein ernster religiöser Sinn kann es also nicht sein, nur ein verblendeter, der einen solchen Zweifel fürchtet. Das Gegentheil der Selbsttäuschung ist die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Aus dieser Quelle entspringt alle Wahrheit und aller Muth zur Wahrheit. Wer nicht gegen sich wahr ist, nicht den Muth hat seine Verblendungen zu durchschauen, der hat überhaupt keinen Wahrheitsmuth, der ist überhaupt nicht wahr, und alle Aufrichtigkeit, die er im Uebrigen hat, ist in der Wurzel falsch. Das also ist die Absicht des cartesianischen Zweifels und die Aufgabe, die er sich stellt: sei wahr gegen dich selbst! rede dir nicht ein und lasse dir nicht einreden, daß du seiest, was du nicht bist, daß du erkennst, was dir nicht klar einleuchtet, daß du glaubst, woran du im Grunde zweifelst oder zweifeln solltest!

*) Méd. I. *pg. 242—43.*

So tief nach innen gerichtet ist der forschende und kritische Geist Descartes': er will statt der Selbsttäuschung die Selbsterleuchtung, er hat es nur mit der eigenen intellectuellen Verfassung, nicht mit der Welt zu thun, sein Zweifel greift nur die Geltung der Vorstellungen an, nicht die Weltzustände und ist daher nicht praktisch, sondern lediglich theoretisch. „Ich weiß, daß daraus weder Gefahr noch Irrthum erwächst, ich brauche mich nicht zu scheuen vor einem Uebermaß des Mißtrauens, da ich es hier nicht mit praktischen, sondern blos mit theoretischen Aufgaben zu thun habe. So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern irgend ein böser und zugleich sehr mächtiger Dämon, der alle seine Kunst daran gesetzt hat, mich in Irrthum zu stürzen. Ich will die Meinung hegen, Himmel, Luft, Erde, Farben, Formen, Töne und alles, was ich außer mir wahrnehme, seien Trugbilder der Träume, mit denen jener böse Geist meiner Leichtgläubigkeit nachstellt; ich will mich selbst so betrachten, als ob ich weder Augen noch Fleisch noch Blut noch irgend einen Sinn in Wahrheit, sondern alle diese Dinge nur in der Einbildung habe; ich will in dieser Betrachtungsweise beharrlich bleiben und mich befestigen. Steht es dann nicht in meiner Macht, die Wahrheit zu erkennen, so werde ich doch im Stande sein, mich vor dem Irrthum zu hüten; ich will gegen jenen Lügengeist die Stirn erheben, und er sei noch so mächtig und noch so schlau, er soll mich nicht überwältigen! Doch ist es ein mühevolles Werk, das ich vorhabe. Die Trägheit führt mich zur alten Gewohnheit des Lebens immer wieder zurück, und wie ein Gefangener, der sich im Traume einer eingebildeten Freiheit erfreute, sich scheut zu erwachen, wenn er zu merken anfängt, daß er schläft, und die wohlthätigen Traumbilder so lange als möglich gewähren läßt, so blicke ich unwillkürlich zurück in die alten Vorstellungen und fürchte aufzuwachen, ich fürchte das wache arbeitsvolle Dasein, das auf den sanften Schlaf folgen wird und nicht in hellem Licht, sondern in den undurchdringlichen Finsternissen schon erregter Zweifel nun in Zukunft hingelebt sein will."*) Der Rückweg ist unmöglich. Aus dem Zweifel selbst muß das Licht der Wahrheit hervorgehen.

*) Méd. I. pg. 243—45. Pr. I. 3. pg. 64. (Uebers. S. 78—79. S. 165.)

Drittes Capitel.

Das Princip der Philosophie und das Erkenntnißproblem.

I. Das Princip der Gewißheit.

1. Das eigene denkende Sein.

Es giebt keine Vorstellung, die mir als wahr einleuchtet; vielmehr sind alle so beschaffen, daß ich ihre Unsicherheit einsehe. Gegen die überlieferten Vorstellungen der Kindheit zeugt die Erfahrung, die sie in so vielen Fällen widerlegt hat; gegen die sinnlichen Vorstellungen zeugt die Sinnestäuschung, gegen die scheinbar gewissesten Sinneswahrnehmungen der Traum, endlich gegen die Realität der Elementarvorstellungen, die allen übrigen zu Grunde liegen, erhebt sich die Möglichkeit, daß die Sinnenwelt überhaupt eine wesenlose Scheinwelt ist, daß wir in der Wurzel unseres Daseins der Täuschung und dem Wahne verfallen sind. So ist alles zweifelhaft und nichts gewiß, als eben dieser Zweifel. Alles ist zweifelhaft, d. h. ich zweifle an allem. So gewiß als der erste Satz, ist der zweite: so gewiß bin ich selbst. Wenn ich von meiner Selbsttäuschung die Täuschung abziehe, so bleibt mein Selbst; ist jene möglich, so ist dieses nothwendig. Ohne Selbst keine Selbsttäuschung, kein Zweifel. Hier erscheint ein Punkt, den der Zweifel nicht mehr ergreifen und erschüttern kann, weil er von ihm ausgeht. „Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die Erde aus ihren Angeln zu heben; auch wir dürfen Großes hoffen, wenn auch nur das Kleinste gefunden ist, das sicher und unerschütterlich feststeht." Selbst gesetzt, daß wir von einem bösen Dämon in eine Welt des Scheins und der Täuschung gebannt sind, so sind wir doch, gleichviel in welchem Zustande der Geistesverblendung, aber wir sind. „Wenn jener Dämon mich täuscht, so ist ja klar, daß ich auch da bin; er täusche mich, so viel er kann; niemals kann er bewirken, daß, so lange ich denke, daß etwas ist, ich selbst nicht bin. Und so, nachdem ich alles wieder und wieder erwogen habe, komme ich zu dieser Erklärung, die feststeht: der Satz „„ich bin, ich existire"" ist in dem Augenblicke, wo ich ihn ausspreche oder denke, nothwendig wahr."*)

*) Méd. II. pg. 246—48. (Ueb. S. 80—81). Pr. I. § 7. In der Rech. de la vérité bezeichnet Eudoxe den Zweifel an allem (ce doute universel) mit dem obigen Ausdruck der Meditationen als „*un point* fixe et immuable."

Die nächste Frage heißt: was bin ich? Es kann nicht geantwortet werden: „ich bin Mensch“ oder „ich bin dieser Körper“, denn es wäre ja möglich, daß die Körper überhaupt nur Trugbilder sind; darum darf ich auch meine Wesenseigenthümlichkeit nicht durch solche Thätigkeiten erklären, die, wie Selbstbewegung, Ernährung, Empfindung, zwar der Seele zugeschrieben werden, aber ohne Körper nicht sein können. Wenn ich alles Zweifelhafte von mir absondere, so bleibt eines übrig: das Zweifeln selbst. Wenn nichts von dem existirt, was ich für unsicher halte, so bleibt doch meine Unsicherheit; wenn ich nichts von dem bin, was zu sein ich mir einbilde, so bleibt doch mein Einbilden; wenn alles falsch ist, was ich bejahe oder verneine, so ist doch wahr, daß ich bejahe oder verneine. Nun sind zweifeln, einbilden, bejahen, verneinen u. s. f. Arten des Denkens. Das Denken bleibt nach Abzug alles Zweifelhaften, in ihm besteht daher meine unveräußerliche Wesenseigenthümlichkeit, mein Denken ist mein wahres Sein: ich denke, also ich bin. „Was soll ich mir andere Einbildungen machen? Ich bin nicht jener Gliederbau, der menschlicher Körper heißt, auch nicht jener feine, den Gliedern eingehauchte ätherische Stoff, nicht Wind, Feuer, Dunst oder Hauch, nichts von allem, was ich in meiner Einbildung bin. Ich habe ja angenommen, daß alle diese Dinge nicht in Wahrheit sind, diese Annahme bleibt, trotz derselben bin ich doch etwas.“ Ich bin ein denkendes Wesen: in diesem Satz findet Descartes in Absicht auf die Erkenntniß der Dinge die Forderung des Archimedes erfüllt. Wollte ich die Gewißheit meines Denkens bezweifeln, so würde ich ja die Möglichkeit des Zweifelns selbst in Frage stellen und müßte in die alte Täuschung zurückkehren. Daher schließt der Satz: „ich denke, also ich bin“ jede Ungewißheit aus, er ist die erste und sicherste Wahrheit, die jeder findet, der methodisch philosophirt.*)

Wenn auf die Frage: „was bin ich?“ etwa die Antwort ertheilt wird: „ich bin Mensch“, so muß weiter gefragt und die unbekannte Art durch die noch unbekanntere Gattung definirt werden, wie es „der Stammbaum des Porphyrius“ vorschreibt. Was ist Mensch? was ist vernünftiges Thier, lebendiger Körper, Leben, Körper, Ding u. s. f.? Ein Labyrinth dunkler Begriffe! Dagegen die Antwort:

*) Disc. IV. pg. 158. (Ueb. S. 31.) Méd. II. pg. 248—53. (Ueb. S. 81—85.) *Pr. I. § 7—10. (Ueb. S. 167—68.)*

„ich bin ein zweifelndes, also denkendes Wesen" kann man nicht ebenso in einen endlosen Regreß von Fragen auflösen: was ist zweifeln, denken u. s. f.? Auf diesen Einwurf des Schulphilosophen Epistemon erwiedert Eudoxe treffend: „man muß zweifeln und denken, um zu wissen, was es ist." Wer diese Thätigkeit in sich erlebt, frägt nicht nach ihrer Gattung und Art, denn die Sache selbst ist ihm unmittelbar einleuchtend.*)

2. Die Regel der Gewißheit. Der Geist als das klarste Object.

Jeder Satz, der eben so einleuchtend ist, als die Selbstgewißheit des eigenen denkenden Seins, ist auch eben so wahr. Hier ist das vorgestellte Object unmittelbar gegenwärtig, daher leuchtet unmittelbar ein, daß und was es ist. Die Präsenz des Gegenstandes macht die Anschauung klar; daß derselbe zugleich in seiner Wesenseigenthümlichkeit, unvermischt mit anderen Dingen erscheint, macht sie deutlich. „Klar nenne ich die Vorstellung, die dem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offen ist, so wie es heißt, wir sehen klar, wenn das Object dem anschauenden Auge präsent und der Gesichtseindruck stark und bestimmt genug ist; deutlich aber nenne ich die Vorstellung, die klar und zugleich so bestimmt von allen übrigen unterschieden ist, daß sie auch in ihrer Eigenthümlichkeit einer richtigen Betrachtung einleuchtet." Beides gilt von dem Satze der Selbstgewißheit: er ist vollkommen klar und deutlich, er wäre weniger gewiß, d. h. unsicher, wie alles andere, wenn er diese Eigenschaften in geringerem Grade hätte. Klarheit und Deutlichkeit sind darum die Kennzeichen der Gewißheit oder der Wahrheit; das Princip oder die „regula generalis" der letzteren faßt demgemäß unser Philosoph in die Formel: „was ich klar und deutlich einsehe, ist wahr."**)

Aus dem Satz der Gewißheit folgt die Regel der Erkenntniß. Es ist wichtig, eine ihrer Folgerungen sogleich ins Auge zu fassen. Je geringer die Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung, um so geringer der Grad der Gewißheit, womit ihre Wahrheit und Realität einleuchtet. Nun wird die Klarheit bedingt durch die Gegenwart des Objects oder die Unmittelbarkeit unserer Vorstellungen; je mittel-

*) Rech. de la vérité pg. 354—71. — **) Disc. IV. pg. 159. (Ueb. S. 32.) Méd. III. pg. 264. *(Ueb. S. 92.)* *Princ.* I. 45. (Ueb. S. 183).

barer daher die letzteren sind oder je größer die Zahl der Mittelglieder zwischen Vorstellung und Object, um so unklarer ist unsere Einsicht. Nichts ist uns unmittelbarer gegenwärtig, als unser eigenes Wesen; nirgends gilt mit größerem Rechte der Satz, daß jeder sich selbst der Nächste ist, als in der Erkenntniß. Ich bin ein denkendes Wesen oder Geist. Der Geist ist daher unter allen Objecten das klarste, sein Dasein und Wesen ist einleuchtender, als das der Dinge außer uns, der körperlichen Objecte, deren Vorstellungeu durch die Sinne vermittelt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind unklar, weil sie vermittelt sind; sie sind undeutlich, weil sich in die Natur des Gegenstandes die meiner Sinne einmischt. Ein Object verdeutlichen, heißt dasselbe rein darstellen und alles Fremde davon absondern, was nur durch Prüfung und kritisches Verhalten, d. h. durch urtheilen und denken geschehen kann. Klar und deutlich vorstellen heißt denken. Aus der Regel der Gewißheit folgt darum der Satz, in welchem der Rationalismus der Lehre Descartes' sich ausprägt: wahre Erkenntniß ist nur durch denken möglich. Das Denken allein klärt und läutert unsere Ideen der Dinge.

Jede Vorstellung, die ich habe, ist die meinige; gewisser daher, als irgend etwas Anderes, wird durch jede Vorstellung bewiesen, daß ich bin. Dieser Körper existirt, weil ich ihn betaste; es könnte sein, daß er nicht existirt, daß ich denselben zu betasten mir nur einbilde, daß ich träume; aber eines folgt mit unumstößlicher Gewißheit: daß ich, der ich den Körper betaste oder zu betasten mir einbilde, in Wirklichkeit bin. Daß die denkende Natur klarer und einleuchtender als die körperliche sein soll, erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein als eine ungereimte Behauptung; die Körper sind ja so deutlich, weil sie greifbar und augenscheinlich sind. Man wird die Behauptung weniger ungereimt und die Natur des sinnlich wahrgenommenen Körpers weniger deutlich finden, wenn man ernstlich versucht, sie zu fassen. Was ist an dem Stück Wachs, das wir als diesen festen, greifbaren Körper wahrnehmen, das Object einer deutlichen Vorstellung? Die eben wahrgenommenen Eigenschaften sind es nicht, das Wachs schmilzt, und sie sind nicht mehr vorhanden. Das bleibende Object ist etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches, das vermöge seiner Ausdehnung eine endlose Reihe von Größenzuständen, vermöge seiner Biegsamkeit und Veränderlichkeit eine *endlose Reihe von Formen* durchwandern kann. Diese endlose Man-

nigfaltigkeit läßt sich durch keine sinnliche Vorstellung begreifen und zusammenfassen, sondern nur denken.*)

II. Das Erkenntnißproblem.

1. Die Vorstellung eines Wesens außer uns.

Wenn nun alle wahre Erkenntniß in der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen besteht, welche selbst nur durch denken möglich ist, so erhebt sich die Frage, wie kraft des Denkens eine Erkenntniß der Dinge zu Stande kommt? Meine Gewißheit reicht nur so weit, als meine denkende Selbstthätigkeit; wo diese aufhört, beginnt die Ungewißheit. Wenn wir uns die Innen- und Außenwelt gleichsam als die Hemisphären des Universums vorstellen, so liegt die eine im Erleuchtungskreise, die andere im Schatten. Wenn nicht das Licht in uns die dunkle Welt außer uns erhellt, so bleiben wir über das Dasein derselben im Zustande der Ungewißheit und des Zweifels. Hier ist der Punkt, der das Erkenntnißproblem in sich schließt: wie folgt aus unserer Selbstgewißheit die Gewißheit, daß Dinge außer uns sind? Um die Frage allgemein zu fassen: giebt es überhaupt ein Wesen außer uns, dessen Dasein uns eben so klar und deutlich einleuchtet, als das eigene denkende Sein? Giebt es eine Vorstellung in uns, aus welcher die Existenz eines solchen Wesens erhellt?

Untersuchen wir etwas näher die mannigfaltigen Arten der Vorstellungen, die wir in unserer Innenwelt finden: einige scheinen ursprünglich oder angeboren, andere willkürlich gebildet, die meisten von außen empfangen zu sein. Diese letzteren, die sinnlichen Vorstellungen, halten wir für Wirkungen und Abbilder der äußeren Dinge und darum für ein zweifelloses Zeugniß, daß es Dinge außer uns giebt. Wir wissen schon, wie unbegründet diese Ansicht ist, wie oft uns die Sinne und allemal die Träume täuschen. Zwar die sinnliche Vorstellung als solche ist nie falsch. Es ist gewiß, daß ich diese Wahrnehmung habe, daß ich die Sonne als eine runde Scheibe vorstelle, die sich bewegt, nur folgt daraus nicht, daß die Sonne eine solche bewegte Scheibe ist. In dieser Folgerung liegt der Irrthum, er liegt nicht in meinem Vorstellungszustande, sondern darin, daß ich meine Wahrnehmung für die Eigenschaft und den Zustand

*) Méd. II. *pg. 256—58. (Ueb. S. 86—87.)* Pr. I. § 8—12. (Ueb. S. 187—89.)

eines Dinges außer mir halte: das heißt nicht eine Vorstellung haben, sondern über dieselbe *urtheilen*. Es ist ein Urtheil, wenn wir eine Vorstellung in uns für die Wirkung und das Abbild eines Dinges außer uns erklären; es ist ein *unbegründetes* Urtheil, wenn wir *sinnliche* Vorstellungen auf äußere Objecte beziehen. Hier ist noch nicht der Ort, um die Frage, ob überhaupt aus unseren Sinneswahrnehmungen das Dasein der Körper begründet werden könne, endgültig zu entscheiden. An dieser Stelle wird nur erklärt, daß in der sinnlichen Beschaffenheit unserer Vorstellungen kein Grund liegt, ihre Ursachen oder Originale außer uns zu suchen. Die Gründe, die man dafür anführt, beweisen nichts; man beruft sich umsonst darauf, daß die sinnlichen Vorstellungen *unwillkürlich* entstehen und ihre Beziehung auf äußere Objecte durch den *Naturinstinct* gefordert werde. Diese Instincte sind nicht unfehlbar; die Unabhängigkeit jener Vorstellungen von unserer Willkür schließt nicht aus, daß sie auf unwillkürliche Weise aus den Bedingungen unseres Wesens hervorgehen. Und selbst den Fall gesetzt, daß sie Wirkungen äußerer Objecte sind, so folgt nicht, daß sie zu ihren Ursachen sich verhalten, wie Abbilder zu ihren Originalen, denn eine Wirkung kann ihrer Ursache sehr unähnlich sein. Es muß demnach erklärt werden, daß unsere sinnlichen Vorstellungen keineswegs zu dem sicheren Urtheil berechtigen, daß es Dinge außer uns giebt. Wenn daher eine Idee in uns das Dasein eines Wesens außer uns gewiß machen soll, so kann dieselbe eine sinnliche Vorstellung *nicht* sein.*)

2. Das Princip der Causalität.

So gewiß als die denkende Natur unseres eigenen Wesens, kraft deren wir Vorstellungen haben, ist der Satz der Causalität: „aus nichts wird nichts, jedes Etwas ist die Wirkung einer erzeugenden Ursache." Wäre in der Ursache weniger enthalten als in der Wirkung, so müßte dieser Ueberschuß durch nichts hervorgebracht sein. Daraus folgt, daß die Ursache nie geringer sein kann als die Wirkung, sondern mehr oder eben so viel Realität enthalten muß als diese. Im ersten Fall verhält sie sich zu der letzteren, wie der Künstler zum Kunstwerk, denn in jenem ist mehr enthalten, als in einem seiner Producte; im zweiten, wie die Form zum Abdruck: jene

*) *Méd. III. pg. 268—72.* (Ueb. S. 94—96).

Ursache nennt Descartes „causa eminens“, diese „causa formalis“. Setzen wir nun den Fall, daß sich eine Idee in uns findet, die mehr Realität enthält als unser eigenes Wesen, so ist klar, daß wir weder eminenter noch formaliter, also überhaupt nicht deren Ursache sein können, daß mithin die Ursache dieser Idee außer uns existirt. Die Frage ist, ob es eine solche Vorstellung giebt?*)

Was wir vorstellen, sind entweder Dinge oder Beschaffenheiten: entweder Substanzen oder Modi. Offenbar enthalten jene mehr Realität als diese, daher haben wir nur den Werth und Gehalt der vorgestellten Substanzen näher zu prüfen. Als solche nehmen wir unser eigenes Wesen und die Dinge außer uns; diese sind theils Unseresgleichen, theils von uns verschieden, die letzteren sind entweder höhere oder niedere Wesen als wir, die höheren sind Gott und Engel, die niederen thierische und unterthierische Körper. Demnach sind die Classen der vorgestellten Substanzen außer uns: Gott, Engel, Menschen, Thiere, (unterthierische) Körper. Engel sind Mittelwesen zwischen Gott und Mensch; haben wir die Ideen dieser beiden, so können wir die der Engel selbst machen und brauchen dazu kein Original außer uns. Menschen sind Wesen Unseresgleichen, deren Körper der unserige nicht ist; aus der Vorstellung unseres eigenen Wesens und körperlicher Substanzen können wir die anderer Menschen bilden. Die Idee Gottes und die der Körper sind demnach die Elemente, aus denen sich die Vorstellungen der übrigen Substanzen durch unsere eigene Thätigkeit erzeugen lassen. Was wir in den Körpern sinnlich vorstellen, ist unklar, darum entweder nichtig oder von geringerer Realität als unsere denkende Natur; was wir deutlich darin vorstellen, ist in unserer denkenden Natur enthalten oder läßt sich daraus herleiten. In keinem Falle enthält die Vorstellung eines Körpers mehr Realität als die unseres eigenen Wesens. Es ist daher zunächst kein Grund, warum wir die hervorbringende Ursache dieser Vorstellung nicht sein könnten. Ich bin ein denkendes Wesen, jedes andere endliche Ding ist weniger als ich; daher braucht, wenn ich endliche Wesen außer mir vorstelle, die Ursache und das Original meiner Vorstellung nicht außer mir zu sein. Es bleibt mithin nur eine Vorstellung als das alleinige Object unserer Frage übrig: die Idee Gottes.**)

*) Méd. III. pg. 272—75. (Ueb. S. 97—99). Pr. I. § 17. (Ueb. S. 171—72).
— **) Méd. III. pg. 276—80. (Ueb. S. 100—102). Pr. I. § 18. (Ueb. S. 172.)

3. Die Idee Gottes.

Ich bin ein endliches Wesen, Gott ist unendlich; ich bin unvollkommen und mangelhaft, er ist vollkommen und mangellos: es ist daher unmöglich, daß ich die Ursache dieser Idee bin. Entweder kann ich eine solche Vorstellung überhaupt nicht haben oder ihre Ursache muß ein Wesen von gleicher Realität d. h. Gott selbst sein. Nun habe ich die Idee Gottes. In diesem Fall ist haben so viel als empfangen haben. Jede Vorstellung hat, wie jede Erscheinung, ihre Ursache. Wenn ich klar und deutlich einsehe, daß ich diese Ursache nicht sein kann, so ist ebenso klar und deutlich erkannt, daß diese Ursache außer mir sein muß, daß es also ein Wesen außer mir giebt. „Wenn in einer meiner Ideen eine so mächtige Realität vorgestellt wird, daß ich gewiß bin, in mir könne dieselbe weder formaliter*) noch eminenter enthalten sein, ich könne daher unmöglich Urheber dieser Idee sein, so folgt, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß noch ein anderes Wesen als Ursache jener Vorstellung existirt. Wenn aber eine solche Idee sich nicht in mir findet, so giebt es keinen Grund, der mir beweisen könnte, daß ein von mir verschiedenes Wesen existirt. Ich habe die Sache nach allen Seiten und mit aller Sorgfalt erwogen und bis jetzt kein anderes Resultat finden können."**)

Durch die Idee Gottes soll das Dunkel außerhalb unserer einsamen Selbstgewißheit erhellt und das Erkenntnißproblem gelöst werden. Jetzt heißt die Frage: wie ist durch die Idee Gottes eine Erkenntniß der Dinge möglich? Auf diesen Punkt richtet sich die nächste Untersuchung, und man kann sicher sein, daß ohne dieselbe der Sinn und die Tiefe der Lehre Descartes' nicht gefaßt wird.

---

*) Zur Erläuterung des Ausdrucks „formaliter enthalten sein" diene folgende Bemerkung: wirken heißt (bei Aristoteles) gestalten oder formen. Was vorgestellt wird, nennt Descartes objectiv; was thatsächlich existirt, förmlich; die vorgestellte Sache heißt „realitas objectiva", die wirkliche „realitas actualis sive formalis". Was daher die Ursache formaliter enthält, ist nicht mehr und weniger als der Inhalt der Wirkung. — **) Disc. IV. pg. 160. (Ueb. S. 32—33). Méd. III. pg. 276. (Ueb. S. 100.)

Viertes Capitel.

Das Dasein Gottes. Die menschliche Selbstgewißheit und Gottesgewißheit.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

I. Beweise vom Dasein Gottes.

1. Ursache der Gottesidee.

Gegen die menschliche Selbsttäuschung hatte Descartes die Selbstprüfung aufgeboten, jenen gründlichen Zweifel, der nur eine Gewißheit übrig ließ: daß wir zweifeln, denken, sind. Daraus folgte die Regel aller Gewißheit, daß in der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß die Wahrheit besteht. Der Satz der Causalität ist klar und deutlich; er folgt aus dem Satz der Gewißheit, denn es ist unmöglich, daß wir denken und nicht sind; dies wäre Thätigkeit ohne Subject, Veränderung ohne Substanz, Wirkung ohne Ursache. Aus dem Princip der Causalität folgt, daß eine Vorstellung, die mehr Realität enthält, als wir selbst, nicht unsere Wirkung sein kann; die Idee Gottes hat mehr Realität, also sind nicht wir die Ursache dieser Idee; daher muß ein Wesen außer uns existiren, das an Vollkommenheit nicht geringer sein darf, als unsere Vorstellung von ihm: die Ursache der Idee Gottes ist Gott selbst. Ursache sein heißt wirksam und darum wirklich sein. Die Existenz Gottes erhellt blos aus der Idee Gottes in uns.

Von hier aus soll die Lösung des Erkenntnißproblems stattfinden, daher muß dieser Punkt vor allem befestigt und gegen jeden Zweifel gesichert werden. Unsere Gewißheit der Existenz Gottes gründet sich zunächst auf die sichere Thatsache, daß wir selbst existiren und die Idee Gottes haben. Ist die Folgerung richtig? Folgt daraus, daß wir sind und Gott vorstellen, wirklich daß Gott existirt? Es könnte ja sein, daß wir aus eigenem Vermögen diese Idee zu erzeugen im Stande wären, oder daß weder Gott noch wir selbst, sondern eine andere Ursache uns selbst und die Gottesidee in uns hervorgebracht hätte. Läßt sich beweisen, daß ohne die Existenz des vollkommensten Wesens wir und die Idee desselben in uns unmöglich sein können, so sind jene Bedenken widerlegt.

Wir müßten vollkommen sein, um die Idee des Vollkommenen zu erzeugen. So fordert es der Satz der Causalität. Thatsächlich

sind wir nicht vollkommen, und wenn wir es auch dem Vermögen oder der Anlage nach wären, so würde diese Vollkommenheit keine actuelle, sondern nur eine potentielle d. h. werdende oder wachsende Vollkommenheit sein, was so viel heißt als vorhandene Unvollkommenheit. Das Werden ist endlos, zunehmende Vollkommenheit ist nie vollendet. Daher sind wir stets in einem Zustande, der, mit der Idee Gottes verglichen, unvollkommener ist, als diese. Anlage zur Vollkommenheit ist factische Unvollkommenheit; bloße Anlage ist noch nicht Wirksamkeit, nicht erzeugende Ursache, also auch nicht die Ursache der Idee Gottes.

Der Satz der Causalität gilt nicht blos von unseren Ideen, sondern eben so sehr von unserem Dasein. Setzen wir, daß die Ursache desselben das vollkommenste Wesen nicht ist, so muß ein weniger vollkommenes diese Ursache sein, entweder ich selbst oder meine Eltern oder andere Wesen, es sei nun eines oder mehrere. Wäre ich mein eigener Schöpfer, so würde ich die Macht gehabt haben, mir alle diejenigen Vollkommenheiten zu geben, die ich vorzustellen die Fähigkeit habe: dann würde ich Gott geworden sein. Ich habe diese Vollkommenheiten nicht, sie standen daher nicht in meiner Macht und ich war nicht mein eigener Schöpfer. Erhalten ist fortgesetztes schaffen; nur wer schaffen kann, vermag zu erhalten, ich habe nicht die Macht, mich zu erhalten, also hatte ich auch nicht die, mich zu schaffen. Die Dauer meines Daseins steht nicht in meiner, noch meiner Eltern Hand, darum waren auch sie nicht meine Schöpfer. Als denkendes Wesen, welches ich bin, müßte ich mir jener Machtvollkommenheit, wenn ich sie hätte, bewußt sein; ich bin mir des Gegentheils bewußt, also nicht die Ursache meines Daseins. Es ist eben so wenig denkbar, daß die göttlichen Vollkommenheiten, die ich vorstelle, mehr als eine Ursache haben, denn mit der Einheit würde jenen Ursachen die wahre Vollkommenheit fehlen, sie wären also nicht, was sie sein müßten. Daher bleibt nur übrig, daß ein von uns verschiedenes und einziges Wesen, welches entweder von einem höheren abstammt oder aus sich selbst ist, jene Vorstellung erzeugt hat. Der Fall höherer Abkunft ist zu verneinen, denn dies hieße einen endlosen Regreß der Ursachen setzen, der nicht sein kann, weil es dann nie zur erzeugenden Ursache selbst, also auch nie zur Wirkung käme. Jenes erzeugende Wesen, das von uns verschieden und *einzig in seiner Art* sein muß, kann nur aus sich selbst sein: es

ist Gott. Das Dasein Gottes in diesem Sinne verneinen, hieße unser eigenes Dasein und die Idee Gottes in uns für unmöglich erklären. „Daraus allein, daß ich bin und die Idee eines vollkommensten Wesens oder Gottes habe, folgt mit völliger Klarheit, daß Gott auch existirt.“*)

2. Die Gottesidee als angeborene Idee.

Wir haben diese Idee empfangen, und da sie uns nicht durch die Sinne noch sonst wie vermittelt ist, so haben wir sie unmittelbar von Gott selbst, sie ist uns ursprünglich gegeben oder angeboren, Gott hat sie uns als seinem Werke eingeprägt, „wie das Zeichen des Künstlers“. Dieses Zeichen ist hier nicht von dem Werke verschieden, sondern das Werk selbst: Gott ist nicht blos die Ursache, sondern das Urbild unseres Daseins. „Weil Gott mich geschaffen hat“, sagt Descartes, „deshalb allein glaube ich, daß ich nach seinem Bilde gemacht und ihm ähnlich bin. In dieser Ebenbildlichkeit besteht die Idee Gottes. Dieses Ebenbild bin ich. Darum erkenne ich die Idee Gottes durch dasselbe Vermögen als mich selbst. Wie ich den Blick des Geistes in mein Inneres kehre, sehe ich nicht blos, daß ich ein mangelhaftes, abhängiges Wesen bin, welches nach höherer Vollkommenheit, nach Größerem und Besserem ins Endlose trachtet, sondern ich sehe zugleich, daß jenes Urwesen, von dem ich abhänge, alle Vollkommenheiten in sich enthält, nicht der Möglichkeit nach als Ziel endlosen Strebens, sondern in Wirklichkeit auf unendliche Weise. Ich erkenne das Dasein Gottes. Die zwingende Gewalt des Beweises liegt darin, daß ich zu der Einsicht genöthigt bin: ich selbst mit der Idee Gottes in mir könnte unmöglich existiren, wenn nicht in Wahrheit Gott wäre, ich meine den Gott, den ich vorstelle, der alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern gleichsam nur von fern mit meinen Gedanken berühren kann, der jede Art der Unvollkommenheit von sich ausschließt.“**)

3. Beweisgründe ontologischer und anthropologischer Art.

Um das Dasein Gottes zu begründen, hat Descartes mehrere Beweise geführt und unterschieden; man behandelt ihn zu oberfläch-

*) Méd. III. pg. 280—89. (Ueb. S. 102—108.) — **) Méd. III. pg. 289—91. (Ueb. S. 108—109.)

lich, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, blos den ontologischen hervorhebt. Wir wollen erst den Inhalt dieser Beweise, dann ihre Ordnung, zuletzt ihre tiefsten Beweggründe untersuchen.

Die Regel der Gewißheit erklärte: alles klar und deutlich Erkannte ist wahr. Nun erkenne ich in der bloßen Idee Gottes klar und deutlich dessen Existenz, die demnach zweifellos feststeht: dies ist der Schluß vom Begriff der Sache auf das Dasein derselben, das sogenannte ontologische Argument, welches Anselm in die scholastische Theologie eingeführt hat. Die Idee Gottes ist in uns als eine Thatsache innerer Erfahrung gegeben, sie ist ein Factum in unserer Vorstellungswelt, das nicht durch uns, sondern nur durch Gott selbst bewirkt sein kann; also existirt Gott: dieser Beweis schließt von der Thatsache auf die Ursache, er wird „a posteriori" geführt und darf deshalb als ein Erfahrungsbeweis gelten.

Die Thatsache unseres Daseins und der Idee Gottes in uns läßt sich so aussprechen: wir existiren und sind mit der Vorstellung eines vollkommensten Wesens begabt. Da wir nicht selbst die Ursache unseres Daseins sein können, so muß dieselbe ein solches von uns verschiedenes Wesen sein, welches alle die Vollkommenheiten, die wir vorstellen, besitzt, weil es sonst nicht im Stande wäre, uns mit der Idee derselben zu erzeugen: daher existirt dieses vollkommenste aller Wesen oder Gott. Dieser Beweis schließt von der Natur des Menschen, sofern dieselbe unvollkommen ist und Vollkommenheit vorstellt, auf das Wesen und Dasein Gottes: in ihm sind die beiden vorhergehenden Argumente, das ontologische und empirische, vereinigt. Wir nennen diesen Beweis den anthropologischen und fügen hinzu, daß ohne denselben das ontologische oder metaphysische Argument im Geiste unseres Philosophen nicht verstanden und gewürdigt werden kann: er ist der eigentliche cartesianische Beweis vom Dasein Gottes.

Es ist bemerkenswerth, in welcher Ordnung Descartes seine Beweisgründe entwickelt. Wo er uns in seinen methodischen, die Wahrheit suchenden Ideengang einführt und darum in seiner Darstellung analytisch verfährt, läßt er aus dem anthropologischen Argument das ontologische hervorgehen, wie in der Schrift von der Methode und in den Meditationen: dort in aller Kürze, hier in aller Ausführlichkeit. Wo er dagegen die gefundenen Wahrheiten in *synthetischer Ordnung* vorträgt, giebt er erst den ontologischen, dann den

anthropologischen Beweis, wie namentlich in dem geometrischen Abriß der Meditationen, der in seiner Erwiederung auf die zweiten Einwürfe enthalten war, und in den Principien. In den Meditationen stützt er die ganze Kraft des Beweises zunächst auf das anthropologische Argument und entwickelt erst weit später, indem er noch einmal zur Gottesidee zurückkehrt, den ontologischen Beweis.*)

4. Der anthropologische Beweis als Grundlage des ontologischen.

Der ontologische Beweis Descartes' ist trotz seiner Parallele mit dem scholastischen von dem letzteren grundverschieden; dieser Unterschied ist so wichtig, daß die gewöhnliche Nichtbeachtung desselben einer völligen Nichteinsicht der Lehre unseres Philosophen gleichkommt. Descartes mußte überzeugt sein, daß die Einwürfe, die den scholastischen Beweis erschüttern, den seinigen nicht treffen, denn er hat diese Einwände gekannt und in der fünften Meditation ausführlich behandelt. Wir wollen zunächst die Fehler des gewöhnlichen ontologischen Arguments hervorheben.

Aus der bloßen Idee Gottes soll die Existenz desselben eben so einleuchtend folgen, als aus dem Begriffe des Dreiecks, daß die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten ist, und aus dem Begriffe des Kreises die Gleichheit der Radien. So wenig wir einen Berg ohne Thal vorstellen können, so wenig läßt sich Gott ohne Dasein denken; so nothwendig Berg und Thal verbunden sind, so untrennbar sind Begriff und Existenz Gottes. Entweder ist er das vollkommenste Wesen oder er ist überhaupt nicht; denn das vollkommenste Wesen wäre nicht, was es ist, wenn ihm etwas fehlte und zwar nicht weniger fehlte, als die Realität selbst. Hier erhebt sich sogleich folgender Einwurf: unsere Idee Gottes ist eine Vorstellung, wie jede andere, es ist nicht einzusehen, daß von dieser Vorstellung gelten soll, was von keiner anderen gilt, daß nämlich die gedachte Existenz schon die wirkliche ist; in jedem anderen Falle ist das vorgestellte Object nur möglich, nicht wirklich; Gott allein macht nach der Ansicht des ontologischen Beweises eine Ausnahme, er existirt, weil ich ihn denke. Wenn ich ihn aber nicht denke? Steht nicht mein Denken in meiner Macht?

*) Disc. IV. pg. 159—162. (Ueb. S. 32—34). Méd. III. pg. 280—89. (Ueb. S. 102—108). Méd. V. pg. 312—17. (Ueb. S. 123—26). Obj. et Rép. Propos. I—III. (Oeuvres I. pg. 460—62. Ueb. S. 159—61). Princ. I. 18—22. (Ueb. S. 172—74).

Sind nicht meine Gedanken willkürlich? Es hinge dann von mir ab, ob es einen Beweisgrund für das Dasein Gottes geben soll oder nicht! Man muß daher als die erste Bedingung der Möglichkeit eines ontologischen Beweises fordern, daß die Idee Gottes in uns kein willkürlicher, sondern ein nothwendiger, mit unserem Wesen untrennbar verbundener Gedanke ist. Wenn sich diese Nothwendigkeit nicht aus dem Wesen des Menschen begründen läßt, so ist der ontologische Beweis schon in seinem ersten Ausgangspunkte verfehlt und hinfällig, denn ihm fehlt jeder solide Boden, auf dem er ruht. Hieraus erhellt, daß er anthropologisch begründet und gerechtfertigt sein will.

Indessen sind wir, selbst wenn jene erste Bedingung erfüllt ist, noch lange nicht am Ziele. Die Idee Gottes in uns sei nothwendig. Folgt daraus schon die Existenz Gottes? Wenn wir genöthigt sind, das vollkommenste Wesen vorzustellen, so müssen wir dasselbe freilich als wirklich denken, aber ist denn die gedachte Wirklichkeit schon die reale? Ist die Existenz in meiner Vorstellung auch die Existenz außerhalb und unabhängig von derselben? Es ist nicht einzusehen, wie mein Vorstellen und Denken jemals über sich selbst hinausgehen und die Realität eines Wesens jenseits aller vorgestellten und vorstellbaren Objecte bezeugen soll. So lange daher die Idee Gottes nur meine Vorstellung ist, erzeugt durch mein Denken, wie nothwendig immer dieses Denken sein mag, so lange ist auch die Existenz Gottes nur meine Idee. Die gedachte Existenz ist und bleibt nur eine mögliche; die von mir und meiner Vorstellung unabhängige Wirklichkeit ist auf blos ontologischem Wege schlechterdings nicht erweisbar. Soll die Idee Gottes in mir das Dasein Gottes beweisen, so muß sie mehr als blos meine Vorstellung sein, sie muß die Existenz Gottes nicht blos vorstellen, sondern in einem gewissen Sinne selbst sein. Setzen wir den Fall, daß diese Idee, die ich habe, Gottes selbsteigene Wesensäußerung, seine unmittelbare Wirkung wäre und als solche sich mir ankündigte, dann allerdings wäre sie der directe Beweis göttlicher Ursächlichkeit, also göttlichen Daseins. Wie aber darf ich eine Idee, die ich als meine Vorstellung, als eine unter anderen, vorfinde, als Wirkung Gottes betrachten? Und nicht genug, daß ich sie als solche betrachten darf, vielmehr soll ich sie gar nicht anders *ansehen* können. So gewiß als ich selbst bin, so gewiß soll diese *Idee nicht mein Product*, sondern die Wirkung Gottes in mir sein.

Dies ist nun der zu beweisende Punkt, auf den in der Gotteslehre Descartes' geradezu alles ankommt. Wenn sich beweisen ließe, daß die Idee Gottes in uns 1) nothwendig ist, 2) unmöglich unsere Wirkung sein kann, so würde der fragliche Punkt festzustellen sein. Es müßte gezeigt werden, daß ein unvollkommenes Wesen, wie das unsrige, nicht im Stande ist, die Vorstellung des vollkommenen zu erzeugen. In jedem Fall müßte die Selbsterkenntniß unserer Unvollkommenheit und Ohnmacht, also die Erforschung des eigenen Wesens, unsere Selbstprüfung der erste Schritt auf dem Wege zur Gotteserkenntniß sein. Nicht blos der erste Schritt, auch das Licht auf diesem Wege! Dieses Licht, welches die Gotteslehre Descartes' und ihr ontologisches Argument allein erleuchtet, fehlt dem scholastischen Beweise gänzlich. In dem letzteren ist die Hauptsache, daß wir ein vollkommenes Wesen vorstellen; in dem Beweise Descartes' ist die Hauptsache, daß wir eine Vollkommenheit vorstellen, die wir selbst nicht haben, und weil wir sie nicht haben. Darum geht bei ihm der ontologische Beweis an der Hand des anthropologischen, der sich auf die menschliche Selbsterkenntniß gründet. Wenn aus der menschlichen Natur einleuchtet, daß sie genöthigt ist, ein vollkommenes Wesen vorzustellen, dann allein hat der ontologische Beweis einen sicheren Ausgangspunkt; wenn eben so aus der menschlichen Natur einleuchtet, daß die Gottesidee nicht ihr Werk, sondern die Bethätigung und Wirkung Gottes in ihr ist, dann allein hat jener Beweis ein erreichbares Ziel.

Die Bedingungen, die unsere Gottesidee haben muß, um für das Dasein Gottes beweiskräftig zu sein, sind demnach ihre nothwendige oder ursprüngliche Conception und ihre göttliche Herkunft; beide faßt Descartes in den Ausdruck der „angeborenen Idee" zusammen. Nicht aus der bloßen Idee Gottes wird dessen Dasein erschlossen, sondern aus der angeborenen Idee, die als Bethätigung oder Wirkung Gottes ein Ausdruck ist des göttlichen Daseins in uns. Aus dieser uns angeborenen Idee Gottes seine Existenz folgern, heißt demnach so viel als: aus dem Dasein Gottes in uns das Dasein Gottes erkennen. Dies ist kein vermittelter Schluß, sondern ein unmittelbarer, kein Syllogismus, sondern eine einfache Gewißheit, es wird von dem Begriff Gottes zu dem Dasein desselben nicht als zu etwas Neuem fortgeschritten, sondern in dem Begriff wird das Dasein entdeckt, nicht als ein Merkmal unter anderen, sondern dieser

Begriff ist göttliches Wirken und Dasein selbst. Die Erkenntniß des letzteren ist daher durch keine Mittelglieder bedingt, sondern eben so intuitiv als unsere Selbstgewißheit; beide sind gleich einleuchtend und gleich gewiß. Wie aus dem „cogito" unmittelbar „sum" folgt, ebenso folgt aus „Deus cogitatur" unmittelbar „Deus est". Eben so gewiß, als ich bin, ist ein Wesen außer mir; eben so gewiß als ich weiß, daß ich bin, weiß ich jetzt, daß ich nicht allein bin, daß außer und unabhängig von mir noch ein anderes selbständiges Wesen existirt. In dem „cogito, ergo sum" war der Geist gleichsam monologisch in sich versunken, er hatte sich von der Betrachtung der äußeren Dinge abgewendet und aus seiner Innenwelt zunächst keine andere Gewißheit als die seines eigenen Daseins gewonnen. In der Musterung seiner Ideen entdeckt sich eine, die alle anderen übertrifft und gleich auf den ersten Blick ihre höhere Abkunft verräth; während alle übrigen Vorstellungen dem einsamen Denker immer wiederholen: „du bist, ich bin nur ein Spiegel deines Wesens, eine Wirkung deines Vermögens!" verkündet ihm diese allein: „ich bin, ich spiegele in dir ein anderes und weit besseres Wesen, als du selbst, und bin darum nicht aus dir, sondern aus meinem Urbilde entsprungen!" Bei allen übrigen Objecten bezeugt die Thatsache meiner Vorstellung die Möglichkeit ihrer Existenz, bei diesem allein die Nothwendigkeit derselben; bei allen übrigen ist Begriff und Sache, Wesen und Dasein, „essentia" und „existentia" zweierlei, hier allein sind beide ein und dasselbe.

III. Selbstgewißheit und Gottesgewißheit.

1. Die Gewißheit der eigenen Unvollkommenheit.

Der Satz: „Deus cogitatur, ergo Deus est" soll eben so gewiß sein als der Satz: „cogito, ergo sum". Die Methode fordert die deductive Verknüpfung der Wahrheiten; darum muß zwischen jenen beiden Sätzen ein unmittelbarer Zusammenhang sein und einleuchten, und da das „cogito" feststeht, so will dieses zunächst als der Grund des „Deus cogitatur" begriffen werden. Unsere Vorstellung Gottes ist nothwendig, wenn sie in der unseres eigenen denkenden Seins unmittelbar enthalten und durch dieselbe gegeben ist, wenn unser Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein zwei Seiten *einer und derselben* Anschauung bilden, die so genau zusammen-

gehören, wie rechts und links, oben und unten. Dieser Zusammenhang zwischen „cogito“ und „Deus cogitatur“, zwischen Selbstgewißheit und Gottesgewißheit ist der zu beweisende und zu erleuchtende Punkt, ohne welchen die Lehre Descartes' unverstanden bleibt. Diese Lehre darf nicht, wie es gewöhnlich geschieht, so genommen und dargestellt werden, daß sie zuerst eine Methode verspricht, dann ihr Versprechen nicht hält, sondern von dem Satze der Selbstgewißheit auf den der Causalität und weiter auf den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes springt, aus dem Wesen Gottes einige Eigenschaften, darunter die Wahrhaftigkeit ableitet und nun guten Muthes an die Erkenntniß der Dinge geht. Wenn es sich mit dem Ideengange Descartes' auf diese Art verhielte, dann gäbe es darin keinen methodischen Fortschritt, und Epistemon's Einwurf würde gelten, daß man mit dem Satz der Selbstgewißheit nicht von der Stelle rücke. „In der That, eine schöne Erkenntniß! Ihr habt die Methode, alles zu bezweifeln, um ja nicht zu straucheln, und trippelt darum auf demselben Punkte herum, ohne je einen Schritt vorwärts zu kommen!“ Epistemon sagt, was Descartes ihn sagen läßt! Der Philosoph kannte diesen Einwurf.*)

Um den methodischen Fortschritt von der Selbstgewißheit zur Gottesgewißheit zu entdecken, muß man den Ausdruck der ersten, das „cogito“ oder „sum cogitans“, genau in dem Sinne nehmen, in welchem der Philosoph diesen Satz findet und feststellt. Das Wahrheitsbedürfniß fordert die Selbstprüfung, die in der Einsicht besteht, daß wir uns in so vielen Fällen wirklich, darum möglicherweise stets täuschen, daß wir keinen Grund haben, eine unserer Ansichten für wahr zu halten, vielmehr in einem Zustande durchgängiger Unsicherheit sind und die Wahrheit völlig entbehren. Auf diese Selbsterkenntniß gründet sich jener umfassende Zweifel, der die Möglichkeit der Täuschung ohne Ausnahme einräumt und deutlich erkennt, daß uns die Wahrheit fehlt. Der cartesianische Zweifel ist nichts anderes als die Gewißheit dieses Mangels, dieser unserer durchdurchgängigen intellectuellen Unvollkommenheit. In einem und demselben Act offenbart uns der Zweifel unsere denkende Natur und unsere mangelhafte Intelligenz. Nicht umsonst folgt das „cogito, ergo sum“ unmittelbar aus dem „de omnibus dubito“. Das Wesen,

*) Rech. de la *vérité*. *Oeuvres* XI. pg. 372—73.

dessen Existenz mir unmittelbar einleuchtet, bin ich selbst; das Wesen, an dessen Wahrheitsbesitz ich durchgängig zweifle, an dessen intellectueller Herrlichkeit ich ganz irre geworden, bin ich selbst. Wer in dem cartesianischen „cogito", diesem selbstgewissen Ausdruck des eigenen Denkens, nicht zugleich (was den vorhandenen Denkzustand betrifft) das Selbstbekenntniß des eigenen und völligen intellectuellen Elends findet, der weiß nicht, was jener Satz bedeutet, und kennt weder sein Thema noch seine Herkunft. Die Selbstgewißheit des eigenen denkenden Seins stammt aus dem Zweifel und ist von der Ueberzeugung des eigenen erkenntnißlosen, der Wahrheit bedürftigen und ermangelnden Denkens durchdrungen.

Die eigene Unvollkommenheit erkennen, heißt Vollkommenheit erstreben und darum vorstellen. Die Idee des Vollkommenen ist daher nothwendig und unmittelbar mit dem Acte verbunden, ja in demselben enthalten, der uns der eigenen Unvollkommenheit gewiß macht. Eben darin besteht der tiefe und jetzt einleuchtende Zusammenhang zwischen dem cartesianischen „cogito" und „Deus cogitatur".*)

2. Die Idee des Vollkommenen und deren Ursprünglichkeit.

So nothwendig als die Vorstellung meiner selbst, ist die Idee Gottes; so nothwendig die Gewißheit meines eigenen unvollkommenen Wesens, ist die Vorstellung des vollkommenen. Diese Vorstellung ist nothwendig und von unserem eigensten Denken unabtrennbar; daraus folgt noch keineswegs die Existenz des vollkommensten Wesens. Im Gegentheil erheben sich von dem gewonnenen Punkt aus gegen diese Folgerung eine Reihe Zweifel. Gilt das Vollkommene als Ziel unseres Strebens, so kann es, wie nothwendig immer ein solches Ziel vorgestellt werden möge, nichts weiter sein als Idee in uns und durch uns. Mit unseren Kräften zugleich erkennen wir deren Mängel und Schranken; indem wir in Gedanken jene steigern und von diesen absehen, kommen wir auf der bekannten „via eminentiae" zu der Vorstellung eines vollkommensten Wesens, das nichts anderes ist, als unser eigenes unvollkommenes mit Weglassung alles dessen, was die erste Silbe bedeutet. Eben darum, weil die Idee des Vollkommenen aus dem Bewußtsein der unvollkommenen

*) Ueber diesen Fortschritt im Ideengange Descartes vgl. disc. de la méth. *IV. pg. 159. (Ueb. S. 32.)*

Menschennatur hervorgeht, ist sie ein bloßes Gebilde der letzteren, sie ist nur Idee, aber nicht Gott, und der anthropologische Beweisgrund, der den ontologischen zu stützen versprach, scheint denselben erst recht zu erschüttern.

Es ist richtig, daß aus der Idee des Unvollkommenen, wenn wir die Privationen weglassen, die des Vollkommenen erzeugt und ins Bewußtsein erhoben werden kann. Nur ist damit das Problem nicht gelöst, sondern auf die Frage hingewiesen: wie entsteht die Idee des Unvollkommenen? Wie kommen wir zu der Einsicht der eigenen Unvollkommenheit? Ein anderes ist, unvollkommen sein, ein anderes erkennen, daß man es ist. Im ersten Fall ist die Unvollkommenheit der Zustand, in dem ich befangen bin, im zweiten der Gegenstand, den ich mir klar mache. Diese Einsicht zum wenigsten ist nicht unvollkommen, sondern eben so vollkommen als wahr. Daß ich im Zustande der Selbsttäuschung befangen bin, ist ein unzweifelhafter Beweis meiner Mängel; daß ich die Schranken dieses Zustandes durchbreche und meine Selbsttäuschung einsehe, ist ein unzweifelhafter Beweis einer in mir vorhandenen Vollkommenheit, ohne welche ich im Dunkel der Täuschung beharren und die Idee meiner Unvollkommenheit mir nie aufgehen würde. Wenn es sich um die Schätzung eines Kunstwerks handelt, so weiß jeder, daß es der Kunstkenner ist, dem die Mängel desselben auf das Klarste einleuchten, weil er mit den Vollkommenheiten vertraut ist, welche die Kunst besitzt und die Natur dieses Kunstwerks fordert. Für den Idioten giebt es keine Mängel, entweder findet er alles gut oder tadelt ins Blaue. Unvollkommenheiten sieht nur der Kenner, sie sind nur im Lichte des Vollkommenen erkennbar; dieses Licht erleuchtet jene „via eminentiae", auf welcher der Mensch die Idee des Vollkommenen erst zu finden glaubt; es ist kein Wunder, daß er sie findet, da er sie hatte und haben mußte, als er seine eigene Unvollkommenheit einsah. Ohne Wahrheit kein Wahrheitsbedürfniß, keine Selbstprüfung, kein Irrewerden an uns selbst und allen unseren Vorstellungen, kein Zweifel, keine Selbstgewißheit, kein „cogito ergo sum".

3. Die Ursprünglichkeit, Realität und Wahrhaftigkeit Gottes.

Jetzt kehrt sich das Verhältniß um, und was die Folge zu sein schien, ist in Wahrheit der Grund: aus der Idee des Vollkommenen stammt die des Unvollkommenen, jene ist ursprünglicher als diese,

also auch ursprünglicher als die Erkenntniß unserer eigenen Unvollkommenheit, unseres eigenen, denkenden Seins. In unserer Gottesgewißheit wurzelt unsere Selbstgewißheit. Die Idee Gottes ist nicht blos eine unter anderen, sondern einzig in ihrer Art, weil von ihr alles Licht ausgeht, sie ist nicht blos eben so klar und einleuchtend als die Vorstellung unseres eigenen Wesens, sondern weit klarer, weil sie diese Vorstellung erst erleuchtet: „sie ist unter allen Ideen, die wir haben, die hellste und deutlichste, darum die wahrste.“*) Dieser Satz Descartes' ist erst jetzt verständlich.

Wie aber die Ursprünglichkeit der Idee Gottes, ihre Unabhängigkeit von unserem Denken und Sein, ihre Ursächlichkeit in Rücksicht auf unsere Selbsterkenntniß einleuchtet, so ist damit die Realität Gottes von selbst klar. Es ist bewiesen, daß die Idee des Vollkommenen, ursprünglich wie sie ist, nicht blos eine Idee ist, sondern Gott. Ohne Wirklichkeit Gottes keine Idee Gottes, keine Idee des Vollkommenen in uns, keine Einsicht unserer eigenen Unvollkommenheit, kein „de omnibus dubito“, kein „cogito ergo sum“. In diesem Zusammenhange erkennen wir den Ideengang Descartes' in seiner methodischen Bündigkeit.

Und nicht blos daß Gott ist, erscheint jetzt über jeden Zweifel erhaben (weil die Existenz und Idee Gottes überhaupt erst den wahren Zweifel ermöglicht), sondern auch, was er ist. Die Idee, welche uns den Zustand unserer eigenen intellectuellen Unvollkommenheit auf das Hellste erleuchtet, kann nichts anderes sein als die intellectuelle Vollkommenheit selbst, mit der sich keine Art des Mangels verträgt. Dieser Gott ist darum die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit selbst, die mit der Täuschung auch die Absicht zu täuschen von sich ausschließt.**) Damit ist das letzte und schwerste Bedenken gehoben, das bei unserer Selbstprüfung der Möglichkeit einer wahren Erkenntniß in den Weg trat. Jetzt weiß ich, daß kein Dämon mich in eine Scheinwelt gebannt und mit undurchdringlicher Blindheit geschlagen hat; wäre ich vom Wahne, wie von einem dunklen labyrinthischen Kerker ohne Ausweg, gefangen gehalten, so könnte ich nicht einmal zweifeln, denn schon der Zweifel beweist, daß ich die Täuschung erkenne und mir etwas inwohnt von dem

*) Méd. III. pg. 281—82. (Ueb. S. 103—104.) — **) Méd. III. pg. 291. *IV. 294. (Ueb. S. 109, 111.)* Princ. I. § 29. (Ueb. S. 177).

untrüglichen Licht. Jetzt ist der Zweifel gelöst: die Erkenntniß der Dinge ist möglich, meine Vorstellungen sind keine Trugbilder, die Dinge sind so, wie ich sie vorstelle, wenn ich sie in jenem untrüglichen Licht betrachte, d. h. wenn ich sie klar und deutlich erkenne.

Nachdem wir so die Gotteslehre Descartes' in ihrem wahren Zusammenhange kennen gelernt, wird man einsehen müssen, daß die Sätze von der Idee, der Realität und der Wahrhaftigkeit Gottes nicht erbauliche Versicherungen sind, sondern Principien, welche die Erkenntniß begründen und das weitere System tragen.

Fünftes Capitel.

Der Ursprung des Irrthums. Verstand und Wille. Die menschliche Freiheit.

I. Der Irrthum als Willensschuld.

1. Die Thatsache des Irrthums.

Die Möglichkeit der Erkenntniß steht fest. Mit dieser Gewißheit erhebt sich ein neuer, dem ersten entgegengesetzter Zweifel, denn die Möglichkeit der Erkenntniß scheint in einer Weise begründet zu sein, die den Irrthum ausschließt. Zuerst war nichts einleuchtender als unser Irrthum, jetzt ist nichts räthselhafter. Wenn unser denkendes Wesen aus dem Urquell des Lichts und der Wahrheit stammt, wenn wir nicht unter die Macht der Täuschung gebannt sind und die Welt, die wir vorstellen, kein Trugbild ist, sondern wahrhaft wirklich: woher dann die Möglichkeit der Täuschung und jener Zustand der Verblendung, worin wir uns in der That befinden? Der Grund derselben kann nicht in Gott, auch nicht in der Natur unserer Vorstellungen, also nur in uns selbst gesucht werden. Nicht wir werden getäuscht, sondern wir täuschen uns selbst. Aller Irrthum ist Selbsttäuschung. Die Frage ist: worin diese Selbsttäuschung besteht und aus welcher Quelle sie herrührt?*)

Es ist schon früher gezeigt worden, daß in dem bloßen Zustande unserer Vorstellung noch kein Irrthum stattfindet und die Möglich-

*) Méd. IV. pg. 3. (Ueb. S. 110—111.)

keit des letzteren erst mit dem Urtheil eintritt, welches unsere Vorstellungen für Zustände oder Eigenschaften der Dinge außer uns erklärt.*) In einem Urtheil solcher Art wird der Irrthum vollzogen oder geäußert, aber dieser Ausdruck des Irrthums ist nicht dessen Quelle. Was im Urtheile behauptet wird, ist entweder wahr oder falsch; eine wahre oder falsche Behauptung ist noch nicht mein Irrthum. Erst dann habe ich geirrt, wenn ich ein wahres Urtheil für falsch, ein falsches für wahr, ein zweifelhaftes für gewiß, ein sicheres für unsicher halte. Ein wahres Urtheil für falsch halten, heißt dasselbe verneinen, ein falsches für wahr halten, heißt dasselbe bejahen; wenn ich ein zweifelhaftes Urtheil für gewiß und ein gewisses für zweifelhaft ansehe, so verneine ich im ersten Fall die Unsicherheit, im zweiten die Sicherheit desselben. Hieraus erhellt, daß nicht im Urtheil als solchem, sondern in unserer Annahme oder Verwerfung, in unserer Bejahung oder Verneinung des Urtheils der eigentliche Irrthum besteht und daher die Quelle desselben nur in unserem Vermögen des Bejahens oder Verneinens, des Annehmens oder Ablehnens enthalten sein kann.

Dieses Vermögen fordert eine nähere Bestimmung. Wenn wir jedes wahre Urtheil zu bejahen, jedes falsche zu verneinen gezwungen wären, so könnten wir nicht irren. Daher kann der Irrthum nur aus einem solchen Vermögen des Bejahens oder Verneinens entstehen, welches jeden Zwang von sich ausschließt und völlig von unserem Belieben abhängt. Dieses unbedingte und freie Vermögen, dasselbe ebenso wohl zu bejahen als zu verneinen, ist der Wille oder die Wahlfreiheit (Willkür). Das Urtheil ist Sache des Verstandes, die Bejahung oder Verneinung desselben ist Sache des Willens: der Irrthum besteht darin, daß wir dem wahren Urtheil das falsche vorziehen, daß wir das letztere lieber wollen; er ist nur dadurch möglich, daß die Wahl zwischen beiden völlig in unserer Macht liegt. Es ist demnach klar, daß im Irrthum die beiden Vermögen des Verstandes und Willens zusammenwirken, indem kraft seiner Freiheit der Wille den Irrthum durch den Verstand verschuldet oder, was dasselbe heißt, indem der Wille den Verstand von der Bahn der Erkenntniß ablenkt.**)

---

*) *S. vor.* Cap. S. 301 flgd. — **) Méd. IV. pg. 298. (Ueb. S. 113—114.)

2. Wille und Verstand.

Um die Quelle des Irrthums ganz zu erforschen, muß das Verhältniß jener beiden Vermögen näher untersucht werden. Wenn der Wille genöthigt wäre, das wahre Urtheil zu bejahen, das falsche zu verneinen, das unsichere dahingestellt sein zu lassen, so wäre er an den Verstand gebunden, von demselben beherrscht und geleitet, in seiner Tragweite ebenso beschränkt als dieser. So verhält es sich, wie schon dargethan, keineswegs. Unser Verstand ist beschränkt, es giebt vieles, das in seine Fassungskraft entweder gar nicht oder nur unklar und undeutlich fällt; es giebt *nichts*, wozu sich der Wille nicht bejahend oder verneinend, annehmend oder ablehnend oder auch indifferent d. h. weder bejahend noch verneinend verhalten könnte; er reicht daher weiter als der Verstand, er erstreckt sich auf das Erkannte ebenso wohl als auf das Nichterkannte und kann sich zu dem einen wie zu dem anderen sowohl bejahend als verneinend verhalten. „Der Wille ist daher *größer* als der Verstand." Er ist nicht blos größer, sondern da er sich auf *alles* erstreckt, während dieser in seiner Erkenntniß sich auf eine bestimmte Sphäre eingeschränkt findet, so ist der Wille *unbeschränkt*, während der Verstand beschränkt ist. Diese unbedingte Willensgröße ist unsere *Freiheit* und Gottähnlichkeit. „Der Wille oder die Willensfreiheit", sagt Descartes, ist unter allen das einzige Vermögen, das nach meiner Erfahrung so groß ist, daß ich mir ein größeres nicht vorstellen kann. Dieses Vermögen ist es vorzugsweise, kraft dessen ich das Ebenbild Gottes zu sein glaube." Wenn aber Wille und Verstand sich so zu einander verhalten, daß dieser einer natürlichen Schranke unterliegt, während jener völlig frei ist, so leuchtet ein, daß keines der beiden Vermögen, für sich genommen, die Quelle des Irrthums sein kann: nicht der Verstand allein, denn er ist als unser natürliches (von Gott abhängiges) Erkenntnißvermögen untrüglich; nicht der Wille allein, denn er ist als unser unbedingtes Freiheitsvermögen im eigentlichen Sinne des Worts göttlich.*)

Jenes Zusammenwirken beider Vermögen, wodurch der Irrthum zu Stande kommt, muß demnach darin bestehen, daß der menschliche Wille kraft seiner Freiheit den Verstand verkehrt und das untrügliche Licht in ein Irrlicht verwandelt. Der Irrthum kann nichts

*) Méd. IV. pg. 298—300. (Ueb. S. 114—116.) Princ. I. 34—38. (Ueb. S. 179.)

anderes sein als verschuldeter Unverstand. Diese Erklärung ist zu verdeutlichen.

3. Der verschuldete Unverstand.

Vermöge seiner Unbeschränktheit erstreckt sich der Wille sowohl auf das Erkannte als auf das Nichterkannte, auf die erleuchtete und auf die dunkle Verstandessphäre; kraft seiner Freiheit kann er das eine wie das andere sowohl bejahen als verneinen. Wenn er aber unabhängig von der klaren und deutlichen Erkenntniß bejaht oder verneint, so handelt er grundlos, d. h. er urtheilt unbegründet und irrt darum in jedem Fall, gleichviel wie er urtheilt, gleichviel welches Urtheil er bejaht oder verneint. Der Irrthum reicht daher weiter, als wir zunächst bestimmt hatten. Auch die Bejahung eines wahren Urtheils ist ein Irrthum, wenn sie grundlos stattfindet. Ich bejahe das Urtheil, ohne zu wissen, daß und warum es wahr ist, ich urtheile im Dunkeln, tappe durch Zufall in die Wahrheit und verhalte mich zu der letzteren, wie das blinde Huhn zum Korn. Wollte ich wahr gegen mich selbst sein, so müßte ich bekennen: ich weiß nicht, wie es mit der Sache steht, ich bin im Unklaren und lasse von mir aus jede sachliche Behauptung dahingestellt. Sobald ich aber urtheile, bilde ich mir eine Gewißheit ein, die ich nicht habe, ich täusche mich also selbst, d. h. ich irre. Oder ich will eine Gewißheit zur Schau tragen, die mir fehlt, und von der ich weiß, daß sie mir fehlt, ich täusche also andere, d. h. ich betrüge. Ist das bejahte Urtheil seinem Inhalt nach falsch, so ist der offenbare Irrthum ein doppelter, zugleich sachlich und persönlich, ich täusche mich in der Sache und zugleich über mich selbst. Um das frühere Beispiel zu wiederholen: es ist kein Irrthum, daß ich die Sonne als bewegte Scheibe vorstelle; ich irre, sobald ich urtheile, daß die Sonne eine bewegte Scheibe ist; ich irre sachlich und persönlich, wenn ich das geocentrische System bejahe; ich irre, wenn ich ohne Einsicht in die Gründe dieses System verneine und das entgegengesetzte für wahr halte.

II. Der Wille zur Wahrheit.

1. Die Verhütung des Irrthums.

Der Irrthum besteht in der grundlosen Behauptung, er entsteht aus der Willkür als dem grundlosen Vermögen des Bejahens *und Verneinens*. In diesem Vermögen liegt zugleich die Macht

weder zu bejahen noch zu verneinen, d. h. jede grundlose Behauptung zurückzuhalten oder, was dasselbe heißt, jeden Irrthum zu vermeiden. Sobald ich wahr gegen mich selbst bin, muß ich den Zustand meiner persönlichen Ungewißheit, den Mangel meiner Einsicht erkennen, und kraft dieser Erkenntniß bin ich im Stande, mich jedes Urtheils und Scheinwissens zu enthalten. Wenn aber in jedem Fall, wo wir irren, die Möglichkeit nicht zu irren offen stand, so ist jeder Irrthum, in den wir gerathen, unsere selbsteigene That und Schuld, wir würden nicht irren, wenn unsere Erkenntniß vollkommen wäre, sie ist unvollkommen, diese Unvollkommenheit ist nicht unsere Schuld, sondern Mangel oder Schranke unserer Natur; ohne diesen Mangel gäbe es keine Möglichkeit zu irren, trotz desselben würden wir den Irrthum vermeiden, wenn wir unser Urtheil vorsichtig zurückhielten und niemals mehr zu wissen scheinen wollten, als wir in Wahrheit klar und deutlich einsehen: wenn wir in keinem Falle dem begründeten Urtheil das unbegründete vorzögen. Diese Wahl macht den Irrthum, unsere Willensfreiheit ermöglicht die Wahl. Der begründeten Urtheile sind wenige, der unbegründeten viele, der Schein mehr zu wissen, als man in Wahrheit weiß, ist verführerisch und veranlaßt jenen Mißbrauch der Freiheit, wodurch wir die unbegründeten Urtheile den begründeten vorziehen. Jetzt läßt sich genau sagen, was der Verstand und was der Wille zum Irrthum beiträgt: der Beitrag des Verstandes liegt in seiner Schranke, der des Willens in seiner Schuld; die Schranke des Verstandes ist natürlicher, die Schuld des Willens ist sittlicher Mangel, nämlich Mangel an persönlicher Wahrhaftigkeit, ächter Selbsterkenntniß und Selbstprüfung.*)

Aus der gegebenen Erklärung folgt, daß der Irrthum verschuldeter Weise eintritt, sobald wir Nichterkanntes als Erkanntes behandeln. Unter das Nichterkannte gehört auch das Unerkennbare. Die Absichten Gottes vermögen wir nicht zu erkennen, darum dürfen wir auch nichts durch diese Absichten erkennen wollen: die teleologische Erklärung der natürlichen Dinge ist daher irrthümlich. „Schon aus diesem Grunde darf jenes ganze Geschlecht der Ursachen, das dem Zweckbegriff entlehnt wird, in der Erklärung der Natur, meiner Meinung nach, keine Stelle haben, denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen.“ Hier begegnen sich Descartes

*) *304—308. (Ueb. S. 117—19.)*

und deutlich zu denken und, so lange wir im Unklaren sind, nicht zu urtheilen. Nach diesem Entschluß gleich einem unverbrüchlichen Gesetze zu handeln, ist Sache des Willens und des Charakters. „So erwerben wir die Freiheit nicht zu irren wie eine Art Gewohnheit und hierin besteht die größte und hauptsächliche Vollkommenheit des Menschen.“ *)

Sechstes Capitel.

Gegensatz zwischen Geist und Körper. Uebergang zur Naturphilosophie.

I. Die Substantialität der Dinge.

1. Das Dasein der Körper.

Nachdem die Möglichkeit der Erkenntniß bewiesen und die des Irrthums erklärt ist, muß jetzt zu der Frage geschritten werden, wie es sich mit der Realität der Gegenstände verhält, die wir als Dinge außer uns vorstellen? Der sinnliche Glaube bejaht diese Realität, die Selbstprüfung und der Zweifel haben den Glauben an die Wahrheit der sinnlichen Vorstellung erschüttert. Die Idee Gottes hat mich erkennen lassen, daß ich nicht allein in der Welt bin; aus der Vollkommenheit Gottes sollte einleuchten, daß die Unvollkommenheit meines Daseins zur Vollkommenheit des Ganzen gehört; ich bin unvollkommen, weil beschränkt, ich bin beschränkt, weil ich nicht das Ganze, sondern nur ein Theil desselben, nicht das einzige Wesen außer Gott, sondern nur eines unter anderen bin: also giebt es außer mir noch andere Wesen in der Welt.

Meine Vorstellungen sind wahr, sofern ich mich nicht selbst täusche; die Dinge sind so, wie ich sie vorstelle, wenn ich sie klar und deutlich denke. Sie erscheinen mir als Körper. Ist diese Erscheinung nicht meine Selbsttäuschung? Giebt es in Wirklichkeit Körper?

Gewiß ist, daß die Vorstellung oder das Bild der Körper meinem Geiste gegenwärtig ist, daß ich mir das Dasein derselben einbilde. Wenn mein Denken allein die Ursache dieser Einbildung sein kann oder, was dasselbe heißt, wenn denken und einbilden völlig

---

*) *Méd. IV. pg. 306—307.* (Ueb. S. 119.)

identisch sind, so ist kein Grund, die Thatsache, daß ich Körper vorstelle, aus einer äußern Ursache zu erklären. Aber das Einbilden ist, wie es scheint, von dem reinen Denken verschieden. Ich erfahre diesen Unterschied, sobald ich mich zu demselben Object denkend oder einbildend verhalte; es ist schwierig, ein Tausendeck bildlich vorzustellen, während dasselbe eben so leicht als ein Dreieck gedacht wird. Da nun das Wesen des Geistes im Denken besteht, so scheint das Vermögen der Einbildung nicht blos von der geistigen Natur abhängig zu sein, sondern die Verbindung derselben mit der körperlichen zu fordern; es scheint, daß ohne Körper unsere Einbildung der Körper nicht stattfinden könne. Daher soll die Thatsache dieser Einbildung als der Grund gelten, aus welchem das Dasein der Körper einleuchtet. Der ganze Beweis ruht auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß denken und einbilden verschieden sind und das letztere etwas Anderes ist als eine bloße Modification des Denkens. Auf diesem Wege läßt sich das Dasein der Körper im günstigsten Fall wahrscheinlich, aber nie gewiß machen.*)

Dagegen scheint der gesuchte Beweis mit größerer Sicherheit sich auf die Thatsache unserer sinnlichen Empfindung stützen zu können. Wie sollen ohne die Wirklichkeit der Körper Affecte, wie Lust und Schmerz, Triebe, wie Hunger und Durst, Stimmungen, wie Freude und Trauer, Sensationen, wie Härte und Weichheit, Wärme und Kälte, Farben und Töne, Geruchs- und Geschmacksempfindungen, möglich sein? Es ist gewiß, daß wir solche Vorstellungen haben, daß sie unter allen die lebhaftesten und eindringlichsten sind, daß sie ohne unser Zuthun kommen, also, wie es scheint, von Dingen außer uns herrühren, daß wir von den letzteren auf keinem anderen Wege als durch unsere sinnlichen Eindrücke Kenntniß erhalten, daher wir diese für den Ausdruck der Dinge selbst, für deren ähnlichste Abbilder halten. Unwillkürlich beziehen wir unsere sinnlichen Vorstellungen auf körperliche Ursachen, wie durch einen Naturinstinct dazu geleitet; wir betrachten diese Vorstellungen, da sie die ersten sind, die wir haben, als die Elemente aller übrigen und kommen so zu der Ansicht: daß in unseren Verstand alle Ideen durch die Sinne eingehen, und alle sinnlichen Eindrücke durch körperliche Ursachen bewirkt werden. Indessen wissen wir ja, wie sehr wir uns über die Wahrheit unserer

*) Méd. VI. *pg. 322—25. (Ueb. S. 129—31.)*

sinnlichen Vorstellungen täuschen, nicht blos im Traum, wo sie gar keine Realität haben, auch im wachen Zustande, wo uns die Wahrnehmung denselben Gegenstand bald so, bald anders erscheinen läßt, bisweilen auch völlig täuscht. Der viereckige Thurm erscheint in der Ferne rund; nach einer Amputation wird der Schmerz noch in dem Gliede empfunden, das dem Leibe fehlt. Das Dasein der Körper läßt sich demnach aus unserer Empfindung eben so wenig gewiß machen als aus unserer Einbildung.*)

So viel ist gewiß, daß wir sinnliche Vorstellungen haben, daß diese verursacht sein müssen, und das hervorbringende Vermögen entweder in oder außer uns existirt. In uns könnte es nur der Verstand oder der Wille sein, der die sinnlichen Eindrücke macht; dann müßten die letzteren entweder gedacht oder gewollt werden, sie sind keines von beiden, sie kommen ohne Zuthun des Denkens und Wollens, oft sogar gegen den Willen; daher kann die Ursache derselben nicht unser Geist, d. h. nicht wir selbst sein. Also existirt diese Ursache außer uns, entweder in Gott oder in Dingen anderer Natur als Gott und unser eigenes geistiges Wesen. Setzen wir, Gott sei die Ursache unserer sinnlichen Vorstellungen, so müßten dieselben durch ihn entweder unmittelbar oder durch Mittelursachen höherer Art erzeugt sein; sie würden dann auf einem Wege entstehen, der uns völlig verborgen wäre und bliebe, während wir durch unsere Natur selbst getrieben sind, den Ursprung jener Vorstellungen in einer ganz anderen Richtung zu suchen. Der wahre Ursprung bliebe uns dann nicht blos verhüllt, wir wären darüber nicht blos mit Blindheit geschlagen, sondern in einer völligen Täuschung befangen, die keine Selbsttäuschung ist, sondern ohne unsere Schuld aus der Beschaffenheit unserer Natur hervorgeht; wir wären dann durch Gott selbst in die Irre geführt, was der göttlichen Wahrhaftigkeit (intellectuellen Vollkommenheit) widerstreitet. Es ist demnach sicher, daß die Ursache unserer Vorstellung der Körper nicht wir, nicht Gott, sondern die Körper selbst sind. So nennen wir die von Gott und Geist verschiedenen Naturen. Die Körper sind. Die nächste Frage heißt: was sind die Körper?**)

---

*) Méd. VI. pag. 325—31. (Uebers. S. 131—34.) — **) Méd. VI. pag. 331 35. (Ueb. S. 135—37). Zu vgl. oben Cp. IV. S. 316.

2. Die Substanzen. Gott und die Dinge.

Es leuchtet ein, daß die Körper als Ursache unserer Vorstellung der Körper in Wirklichkeit sind, daß sie unabhängig von unserem Denken existiren und zu ihrem Dasein nicht des unsrigen bedürfen. Ein solches selbständiges Wesen nennt Descartes *Substanz*. „Ich sage: zwei Substanzen sind in Wahrheit verschieden, wenn jede von beiden ohne die andere sein kann." „Eben darin besteht das Wesen der Substanzen, daß sie sich gegenseitig ausschließen." Diese Bestimmung gilt von der körperlichen und geistigen Natur, jede existirt unabhängig von der anderen, jede ist in dieser Rücksicht Substanz. Nur in *dieser* Rücksicht. Denn ist die Substanz ein Wesen, das zu seiner Existenz *keines* anderen bedarf, also vollständig unabhängig ist, so kann streng genommen nur ein solches Wesen substantiell sein, welches selbst von nichts und von dem alles Andere abhängt. Wären solcher Substanzen mehrere, so müßten sie sich gegenseitig ausschließen, darum einschränken und bedingen: daher kann das absolut unabhängige Wesen, die Substanz im wahren Sinne des Wortes, nur *ein einziges* Wesen sein. Diese eine Substanz ist Gott. Er ist Substanz im absoluten Sinn, Geist und Körper sind es im relativen; Gott ist unendlich, Geist und Körper dagegen, weil sie sich gegenseitig ausschließen und beschränken, sind endlich. Es giebt demnach zweierlei Substanzen: Gott und die Dinge, jener ist unendliche Substanz, diese sind endliche. Wir können sie nicht zwei *Arten* der Substanz nennen, denn sie haben keinen gemeinschaftlichen Gattungsbegriff. Ausdrücklich erklärt Descartes: das Wort Substanz dürfe nicht in demselben Sinn (univoce) von Gott und den Dingen gebraucht werden. Gott ist die Ursache aller Dinge. Daher sind Geister und Körper in Rücksicht auf Gott abhängige Wesen, denn sie bedürfen zu ihrem Dasein der Existenz und Wirksamkeit Gottes. Der Begriff der Substanz muß demnach in Rücksicht auf die Welt oder den Inbegriff der endlichen Dinge dahin eingeschränkt werden, daß er solche Wesen bezeichnet, die zu ihrer Existenz *blos* Gottes Mitwirkung bedürfen. „Unter der Substanz, die in keiner Weise eines anderen Wesens bedarf, kann nur eine einzige, nämlich *Gott*, verstanden werden, alle anderen dagegen können begreiflicherweise nur unter der Mitwirkung Gottes existiren. Daher paßt der Name Substanz nicht „„univoce"", wie sich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene anderen Wesen, d. h. es giebt keine Bedeutung des Wortes

Subſtanz, die von Gott und den Creaturen gemeinſchaftlich gelten könnte."*)

In dieſer Erklärung ſind zwei Begriffe folgenreich: die Einheit der Subſtanz, der gegenüber die Dinge (Geiſter und Körper) nur uneigentlich Subſtanzen genannt werden, alſo eigentlich nicht Subſtanzen ſind, und die Mitwirkung Gottes. Der erſte Begriff enthält das Motiv des Spinozismus, der zweite das der occaſionaliſtiſchen Lehre.

3. Attribut und Modi.

Die Subſtanzen ſind grundverſchieden. Was ſie ſind, iſt nur aus ihren Aeußerungen oder Eigenſchaften erkennbar; diejenige Beſchaffenheit, welche die Weſenseigenthümlichkeit der Subſtanz ausmacht und derſelben nothwendig zukommt oder inwohnt, heißt Attribut. Das Attribut iſt die Qualität, ohne welche die Subſtanz weder ſein noch gedacht werden kann; innerhalb derſelben ſind verſchiedene und wechſelnde Beſtimmungen möglich, das Attribut bleibt, aber es kann ſich auf mannigfaltige Art geſtalten und äußern: dieſe Arten heißen Modi oder Modificationen. Subſtanz und Attribut können ohne Modi, aber dieſe nicht ohne jene gedacht werden, daher ſind die Modi (nicht nothwendige, ſondern) zufällige Beſchaffenheiten der Subſtanz und heißen in dieſer Rückſicht Accidenzen. So kann der Geiſt nicht ſein ohne Denken, wohl aber ohne dieſes oder jenes Object einzubilden und zu begehren: das Denken iſt das Attribut des Geiſtes, einbilden und begehren ſind Modificationen des Denkens. Die Figur kann nicht ohne Raum, wohl aber der Raum ohne Figur gedacht werden kann, die Figuren ſind Modificationen des Raums, welcher ſelbſt ein nothwendiges Attribut der körperlichen Natur ausmacht. Die Subſtanz kann nicht ihr Weſen, nur ihre Modi ändern; der Wechſel ihrer Zuſtände und damit alle Veränderung überhaupt fällt unter den Begriff des Modus. In Gott iſt keine Veränderung möglich, darum giebt es in ihm nur Attribute, nicht Modi.**)

In dieſen Begriffen ſind alle Arten der Unterſchiede enthalten. Dieſe beſtehen entweder zwiſchen verſchiedenen Subſtanzen, oder zwi-

---

*) Obj. et Rép. Def. V—X. Prop. IV. (Oeuvr. I. pg. 453—54, pg. 464—65. Ueb. S. 154, 162). Pr. I. § 51—52. (Ueb. S. 186—87.) — **) Princ. I. § 52. 56. *(Ueb. S. 187, 189.)*

schen Substanz und Attribut, wie zwischen verschiedenen Attributen, oder zwischen Substanz und Modus, wie zwischen verschiedenen Modi: die erste Art des Unterschiedes nennt Descartes *real*, die zweite *rational*, die dritte *modal*. Real z. B. ist der Unterschied zwischen Geist und Körper, rational der zwischen Geist und Denken, Körper und Ausdehnung, Ausdehnung und Theilbarkeit, modal der zwischen Körper und Figur oder Figur und Bewegung.*)

II. Die Attribute der Dinge.

1. Die falschen Attribute.

Wir erkennen das Wesen der Dinge aus ihren nothwendigen Eigenschaften oder Attributen. Die Frage, worin diese bestehen, kann jetzt als die Formel gelten, die das Erkenntnißproblem eingeht. Was sind die Dinge *an sich*? Was sind sie als Objecte unserer klaren und deutlichen Vorstellung? Die Frage wäre einfach zu beantworten, wenn sie nicht zugleich auch Objecte unserer unklaren und undeutlichen Vorstellungen wären. In der Sichtung dieser beiden Denkarten liegt der schwierige und kritische Punkt, die Aufgabe, ohne deren Lösung von einer Erkenntniß der Dinge selbst keine Rede sein kann. Was wir in den Dingen klar und deutlich vorstellen, ist deren wahres Attribut; was wir in den Dingen unklar und undeutlich vorstellen, ist ein falsches. Es handelt sich daher um die kritische Sonderung beider. Wenn wir von unserer Anschauung der Dinge die falschen Attribute abziehen, so bleiben die wahren übrig. Welches also sind die falschen oder imaginären Attribute? Offenbar alle diejenigen Beschaffenheiten, die wir den Dingen als solchen zuschreiben, während sie nur unserer subjectiven Vorstellungsweise zukommen. Wenn wir für eine Eigenschaft der Körper ansehen, was Eigenschaft blos unseres Denkens ist, so setzen wir auf Rechnung der Körper, was allein auf die unsrige gehört; dann ist die Rechnung von Grund aus verwirrt und die Einsicht in das Wesen der Dinge unmöglich. Je gewohnter und unwillkürlicher diese falsche Betrachtungsart ist, um so gründlicher ist die Verwirrung, um so schwieriger die Sichtung.

Wir nehmen die *Zeitdauer* eines Dinges als eine in der Natur desselben enthaltene Beschaffenheit und sagen: die Zeit eines Dinges

*) Princ. I. § 61—62. *(Ueb. S. 192—93.)*

betrage so viele Tage, Monate, Jahre u. s. w. Diese Bestimmungen sind nichts anderes als gewisse Quanta oder Zahlen der Bewegung der Erde oder des Mondes. Das Ding, das so viele Monate dauert, hat als solches nichts mit dem Monde zu thun. Wir vergleichen sein Dasein mit der Bewegung des Himmelskörpers, wir zählen diese Bewegung, wir messen mit dieser Zahl die Dauer des Dinges und machen so die Zeitbestimmung, die das Ding als Eigenschaft haben soll: wir machen sie, d. h. unser Denken. Die Zeit ist nicht Eigenschaft des Dinges, sondern unseres Denkens, sie ist ein „modus cogitandi". Zählen und messen sind Arten des Denkens. Was von der Zeit gilt, gilt ebenso sehr von der Zahl und von allen jenen gemeinsamen Prädicaten, die das Denken, indem es die Dinge vergleicht, bildet, also von allen Gattungs- und Artbegriffen, den sogenannten Universalien, deren Porphyrius die bekannten fünf (quinque voces, wie die Schullogik sie nannte) unterschied: Gattung, Art, Differenz, Eigenthümlichkeit, zufällige Beschaffenheit. Das Dreieck ist Gattungsbegriff, das rechtwinklige Dreieck ist Art und spezifische Differenz, das pythagoreische Größenverhältniß seiner Seiten ist seine Eigenthümlichkeit (proprium), Ruhe oder Bewegung seine zufällige Beschaffenheit (accidens).*)

Die abstracten Merkmale der Dinge sind unsere Denkarten, die sinnlichen Qualitäten derselben unsere Empfindungsweisen. Wir meinen, das Ding sei hart oder weich, kalt oder warm, sauer oder süß, hell oder dunkel, es habe diese oder jene Farbe, diesen oder jenen Ton u. s. f. Alle diese Bestimmungen sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern Empfindungszustände unserer Sinnesorgane. Um die sogenannten sinnlichen Qualitäten klar und deutlich zu erkennen, müssen wir zwischen unserer Natur und der der Dinge genau unterscheiden und nicht dieser zuschreiben, was jener gehört. Die Empfindungen sind in uns, nicht in den Dingen. Sobald wir unsere Natur in die der Dinge einmischen, ist die Vorstellung der letzteren verdunkelt und die Erkenntniß verwirrt. Es scheint so, als ob Licht und Farbe dem Dinge, das wir sehen, als ob Schmerz oder Kitzel dem Gliede unseres Leibes, wo wir jenes Gefühl haben, wirklich zukomme oder inwohne. Auch irren wir nicht, so lange wir blos behaupten, daß es so scheint. Erst das Urtheil, daß es so ist, macht

*) *Princ. I. § 57–59.* (*Ueb.* S. 189—91.)

den Irrthum: dieses Urtheil, welches dem Scheine folgt! Wenn wir uns von diesem Scheine täuschen lassen, sind wir in der Selbsttäuschung befangen. Daß wir diese bestimmten Sensationen haben, ist richtig; daß wir sie als Eigenschaft der Dinge vorstellen, ist falsch. Die Sensation als Zustand unserer Empfindung ist klar; als Eigenschaft der Dinge ist sie unklar. Was in der Natur des Dinges dieser unserer Empfindung entspricht oder dieselbe veranlaßt, ist zunächst dunkel; wenn wir daher die sinnlichen Qualitäten den Dingen selbst zuschreiben, so stellen wir etwas vor, von dem wir nicht wissen, was es ist, d. h. wir haben eine unklare Vorstellung. Klar und deutlich erkennen wir in den Körpern Ausdehnung, Figur, Bewegung, nicht eben so Farben und Töne, Wärme und Kälte u. s. f. Unsere Empfindung als Eigenschaft der Dinge ist eine völlig unklare Vorstellung. Wir urtheilen: die Dinge sind so, wie wir sie empfinden. Jetzt zeigt sich, welcher Werth diesem Urtheile zukommt. Es ist vollkommen dasselbe, als ob wir sagen: die Dinge sind so, wie wir sie vorstellen, wenn wir sie unklar und undeutlich vorstellen. Dieses Urtheil ist grundfalsch. Nicht die Empfindung ist falsch, sondern das unbedachtsam und unkritisch darauf gegründete Urtheil. Hier fehlt die Selbstprüfung: dieser Mangel an dieser Stelle ist „der erste und hauptsächlichste Grund aller unserer Irrthümer."*)

2. Die Hauptquelle und das Heer unserer Irrthümer.

Um die wahren und falschen Attribute der Dinge zu sondern, ist eine Besonnenheit, eine aufmerksame Selbstprüfung und Geistesreife nothwendig, die wir im Alter der Kindheit noch nicht haben können. Unter der ersten Einwirkung der Dinge sind wir nicht im Stande, die wesentlichen und scheinbaren Eigenschaften derselben zu unterscheiden und setzen daher beide einander gleich. So beginnt die Verwirrung. Wir glauben, die Dinge sind so, wie wir sie wahrnehmen; wir beurtheilen die Realität der Körper nach der Art und dem Grade unserer Empfindung: je stärker der Eindruck, um so größer erscheint uns die Realität, je schwächer der Eindruck, um so ohnmächtiger, meinen wir, sei das Ding: wo der Eindruck fehlt, ist für uns nichts vorhanden. So halten wir die Sterne für kleine Flammen, die Erde für unbeweglich, ihre Oberfläche für eben,

*) Princ. I. § *66—71. (Ueb. S. 195—98.)*

die Luft für weniger real als Steine und Metalle u. s. f. Wir leben nur in den Objecten, die wir äußerlich und sinnlich vorstellen, ohne unserer eigenen vorstellenden Thätigkeit inne zu sein und zu gedenken; diese Selbstvergessenheit oder dieser Mangel an Selbstbesinnung verbirgt uns unsere eigene geistige Natur; jetzt glauben wir, daß es überhaupt keine anderen Objecte gebe, als die wir sinnlich vorstellen, keine anderen Substanzen als Körper, keine anderen Körper als die sinnlich wahrgenommenen. In diesem Glauben leben die meisten Menschen und nehmen ihn zur Richtschnur ihrer Gedanken und Handlungen; es ist darum kein Wunder, daß sie ihr Leben lang unklar denken und handeln.

Nach den gewohnten Vorstellungen richtet sich die Sprache. Der Irrthum nistet sich in den Sprachgebrauch ein und gewinnt durch die Worte einen gemeingültigen und stereotypen Ausdruck, der selbst der entdeckten Wahrheit den hartnäckigsten Widerstand leistet. Trotz Kopernikus und Galilei wird in der Sprachgewohnheit der Menschen die Sonne nie aufhören, sich um die Erde zu drehen. Durch die Sprache allein geschieht die Mittheilung. So werden die Irrthümer in den Worten nicht blos befestigt, sondern überliefert und fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht; die Begriffe wachsen allmählig mit den Worten so eng zusammen, daß die Trennung sehr schwer fällt und die meisten sich nur an die Worte halten, ohne sich der Begriffe bewußt zu sein. Das Wort tritt an die Stelle des Dinges. „Da wir uns leichter an die Worte als an die Sachen erinnern, so haben wir fast nie den Begriff einer Sache so deutlich, daß wir ihn von aller Wortbedeutung absondern können. Und das Denken fast aller Menschen hat mehr mit den Worten als mit den Dingen zu thun, so daß sie gewöhnlich unverstandenen Worten ihren Beifall geben, weil sie meinen, sie hätten sie einst verstanden oder von den glaubwürdigsten Autoritäten empfangen." Daher ist die Büchergelehrsamkeit und die Schulweisheit an wahrer Erkenntniß so arm und unergiebig: sie beruht auf dem Glauben an Worte.

Die Worte werden dem Gedächtniß eingeprägt, und wenn sie hier eine Zeitlang aufbewahrt worden, so entsteht der Schein, als ob mit ihnen auch die Vorstellungen und Dinge längst bekannte Objecte wären und eine Prüfung derselben gar nicht nöthig sei. Das Wort wird zum völlig geläufigen und bekannten Gedächtnißobject, *das bekannte Wort gilt als* bekannte Sache, d. h. das Unbekannte

gilt als bekannt, das Bekannte als erkannt: damit ist der Irrthum in seiner Grundform vollendet. Das blos Bekannte ist in der Regel am wenigsten erkannt, denn es wird am wenigsten geprüft, weil es die Prüfung als überflüssig erscheinen läßt; der Schein des Bekannten ist der größte Feind der Erkenntniß und der stärkste Schutz der Selbsttäuschung. So wird der Irrthum in der schlimmsten, weil der Selbstprüfung abgeneigtesten Form vollendet und chronisch gemacht. „Darin irren wir am häufigsten, daß wir in vielen Dingen meinen, wir wüßten sie längst, dieselben dem Gedächtniß überlassen und nun als völlig bekannte Objecte bejahen, während wir sie in Wahrheit niemals erkannt haben."

Nicht die sinnliche Vorstellung ist der Irrthum, sondern unser Glaube daran. Aus diesem Irrthum folgen die übrigen; Sprache und Gedächtniß tragen alles dazu bei, unsere Irrthümer zu befestigen, zu verbreiten und die Selbsttäuschung dergestalt zur Herrschaft kommen zu lassen, daß der Wille zur Selbstprüfung verschwindet. „Um ernsthaft zu philosophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforschen", so endet Descartes das erste Buch seiner Principien, „müssen wir vor allem die Vorurtheile ablegen und uns sorgfältig hüten, überlieferten Meinungen Glauben zu schenken, es sei denn, daß wir sie geprüft und für wahr befunden; dann müssen wir unsere eigenen Ansichten methodisch und aufmerksam untersuchen und nur als wahr gelten lassen, was wir klar und deutlich begriffen. Bei dieser Untersuchung werden wir zuerst erkennen, daß wir selbst denkende Wesen sind, daß ein Gott ist, von dem wir abhängen, und aus dem, als der Ursache aller Dinge, die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß der letzteren folgt; daß wir außerdem ewige Wahrheiten, wie den Satz der Causalität, in uns tragen; daß wir eine körperliche oder ausgedehnte, theilbare und bewegliche Natur als wirkliches Object vorstellen, daß wir gewisse Affecte und Sensationen haben, deren Ursachen uns noch unbekannt sind. In diesen wenigen Sätzen sind, wie mir scheint, die hauptsächlichsten Principien der menschlichen Erkenntniß enthalten." „Der Philosoph darf nichts für wahr gelten lassen, das er nicht als solches eingesehen, und wenn er den Sinnen ohne Prüfung glaubt, so setzt er auf die Urtheile der kindischen Einbildung ein größeres Vertrauen als auf die Einsichten der reifen Vernunft."

Siebentes Capitel.

Naturphilosophie. A. Das mathematische Princip der Naturerklärung.

I. Die Ausdehnung als Attribut der Körper.

1. Der Körper als Gegenstand des Denkens.

Im Fortgange der methodischen Untersuchung ist die Realität unseres Geistes, Gottes und der Körper außer Zweifel gesetzt worden; wir erkennen klar und deutlich, daß es Dinge außer uns giebt, die unabhängig von unserem Denken existiren, also Substanzen sind: endliche, wie wir, im Unterschiede von Gott, körperliche im Unterschiede von uns, die wir geistige sind. Diese Einsicht in den Gegensatz der Geister und Körper bildet den Schlußpunkt der Metaphysik und den Ausgangspunkt der Naturphilosophie, den Uebergang von der Erkenntnißlehre zur Körperlehre. Die physikalische Grundfrage heißt: was sind die Körper an sich? Worin besteht das Attribut derselben?

Aus dem Gegensatz der beiden Substanzen folgt, daß in die Vorstellung der Körper keine Eigenschaft geistiger Natur eingemischt werden darf, daß alle blos subjectiven Vorstellungsweisen, insbesondere unsere Empfindungsarten in Abrechnung kommen müssen. Die Körper sind, was sie nach Abzug ihrer sinnlichen Beschaffenheiten sind; sie sind, auch wenn wir sie nicht wahrnehmen, daher gehören ihre wahrnehmbaren oder sinnlichen Qualitäten nicht zu ihrem Wesen als solchem. Der Stein erscheint hart, wenn wir ihn berühren; in Staub verwandelt, hört er nicht auf Stein, wohl aber hart zu sein. Was von der Härte gilt, gilt auch von Wärme und Kälte, Farbe, Schwere u. s. f. Die Farbe gehört nicht zum Wesen des Steins, denn es giebt durchsichtige Steine, die Schwere nicht zum Wesen des Körpers, denn es giebt solche, die nicht schwer sind, wie das Feuer. Descartes befolgt in der Sichtung und Kritik des Begriffs der körperlichen Natur genau dasselbe Verfahren, als in der Prüfung der geistigen. In der Selbsterkenntniß handelte es sich um den reinen Begriff unseres Wesens, in der Erkenntniß der Welt außer uns um den reinen Begriff des Körpers: dort mußte von unserem Wesen alles abgesondert werden, das nicht nothwendig zu demselben gehörte, *alles, dessen Realität sich bezweifeln ließ*; nichts blieb übrig, als die

denkende Thätigkeit selbst: diese war das Attribut des Geistes. Eben so muß jetzt von dem Wesen des Körpers alles abgesondert werden, was nicht nothwendig zu demselben gehört, alles, was sich absondern läßt, ohne das selbständige Dasein oder die Substanz der körperlichen Natur aufzuheben; so bleibt nichts übrig als die reine Materialität oder Ausdehnung: diese ist das Attribut des Körpers.

Werden die beiden, einander entgegengesetzten Attribute vermischt, indem wir unsere Denk- und Empfindungsweisen als Eigenschaften der Körper betrachten, so entsteht eine zweifache Verwirrung, und wir täuschen uns sowohl über das Wesen der materiellen Natur als das der eigenen. Die Körper als Träger allgemeiner Begriffe und sinnlicher Beschaffenheiten vorstellen, heißt dieselben in denkende Naturen verwandeln oder anthropomorphisiren. Eben dagegen ist die cartesianische Naturphilosophie grundsätzlich gerichtet, sie will die Physik von allen Anthropomorphismen befreien und die körperliche Natur erkennen nach Abzug der geistigen des Menschen. Unwillkürlich dichten wir unsere Eigenthümlichkeiten den Körpern an, und die Art, wie wir sie betrachten, ist zugleich der Schleier, der uns die Körper verhüllt. Sie zu entschleiern, ist daher die erste Bedingung, sie zu erkennen. Wenn die Hülle, die gleichsam aus dem Stoff der geistigen Natur gewebt ist, fällt, so kann nichts anderes enthüllt werden als der Körper in seiner Nacktheit, in seiner dem Geist entgegengesetzten, geistentblößten Natur: diese ist bloße Ausdehnung. Der Geist ist als die selbstbewußte zugleich die selbstthätige innere Natur, alle Selbstthätigkeit ist geistiger Art; dieser völlig entgegengesetzt ist der träge Zustand des blos nach außen gerichteten Seins d. h. des Ausgedehntseins oder der Materie. Darum ist die Ausdehnung das Attribut des Körpers; der Gegensatz zwischen Geist und Körper ist gleich dem Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz.

Da von diesem Begriffe der Ausdehnung alle weiteren Folgerungen und Probleme der Lehre Descartes' abhängen, so soll die Begründung desselben noch eingehender verdeutlicht werden. Man muß sich klar machen, wie aus dem Gesichtspunkt der cartesianischen Geisteslehre keine andere Auffassung des Körpers möglich ist, wie dieser als Gegenstand des Denkens und Gegentheil des Geistes kein anderes Attribut als das der Ausdehnung behält. Der Körper soll rein physikalisch d. h. als bloßes Erkenntnißobject betrachtet werden, was

nur geschehen kann, wenn unsere Betrachtung die Bedingungen erfüllt, unter denen es überhaupt erst Gegenstände giebt. Gewöhnlich meint man, diese seien ohne weiteres gegeben und wir haben nur die Sinne zu öffnen, um sie zu empfangen und ihre Eindrücke zu erwarten, sie seien das Modell, wir die wächserne Tafel. So einfach ist die Sache nicht. Es giebt keinen Gegenstand ohne Gegenüberstellung, ohne daß ich mich von dem Dinge, dieses von mir unterscheide, d. h. mein Wesen von dem seinigen absondere und als selbstbewußtes oder denkendes Wesen der Außenwelt gegenübertrete: es giebt kein Object ohne Subject, kein Du ohne Ich. Es giebt kein Subject ohne Selbstgewißheit, ohne selbstbewußte Unterscheidung, ohne Denken. Nur das Denken hat Objecte, weil es dieselben entstehen läßt, diese sind so wenig gegeben als das Denken selbst, das kein vorhandenes und fertiges Ding ist, sondern Thätigkeit, die nur so weit reicht, als wir derselben gewiß sind, als das Bewußtsein sie erleuchtet. Ohne die denkende Selbstgewißheit, das „cogito ergo sum" giebt es keine Objecte, auch keine Körper als Objecte. In unserer Empfindung stehen uns die Dinge nicht gegenüber, sondern berühren und ergreifen uns, sie sind nicht unsere Gegenstände, sondern unsere Zustände und Affecte, wir sind nicht von ihnen frei, sondern unter ihrem Eindruck und wissen darum nicht, was sie sind, sondern nur, wie wir sie empfinden. Den Körper als Object betrachten, wie es die Erkenntniß fordert, heißt darum genau dasselbe als sich zu der körperlichen Natur (nicht empfindend, sondern) rein denkend verhalten, sie dem Geist gegenüberstellen und von allem geistigen Wesen absondern d. h. sie dem Geist entgegensetzen, sie als das Gegentheil desselben betrachten, als ein selbstloses, träges, blos ausgedehntes Wesen. Ist der Geist nur denkend, so ist der Körper nur ausgedehnt; ist jener seinem Wesen nach körperlos, so ist dieser geistlos: diese beiden Begriffe fordern und tragen sich gegenseitig.*)

2. Der Körper als Raumgröße.

Der Körper ist eine ausgedehnte Substanz, er ist nichts weiter. Wie der Geist nichts ist ohne Denken, so der Körper nichts ohne Ausdehnung; zwischen Substanz und Attribut giebt es keinen realen Unterschied: daher sind Körper und Ausdehnung identisch, ein Körper

*) *Princ. II. § 4. 9. 11.* (Oeuvr. III.)

ohne Ausdehnung ist entweder ein Wort ohne Sinn oder ein verworrener Begriff. Die Ausdehnung unterscheidet sich in Länge, Breite und Tiefe, sie hat keine anderen Unterschiede als die der räumlichen Dimensionen, sie ist blos räumlich: daher sind Ausdehnung und Raum identisch. Mithin ist der Körper, deutlich vorgestellt, nichts anderes als Raumgröße: der physikalische Begriff desselben daher identisch mit dem mathematischen. Der Raum verhält sich zum Körper, wie die allgemeine Ausdehnung zur beschränkten. Jeder Körper ist eine begrenzte Raumgröße, außer ihm sind andere, deren einige ihn unmittelbar umgeben; der Raum, welchen der Körper einnimmt, ist sein Ort und in Rücksicht auf die Umgebung seine Lage; der äußere Ort ist der Raum (Oberfläche), worin der umgebene und die umgebenden Körper einander berühren, der innere Ort ist der Raum, den der Körper erfüllt, daher sind (innerer) Ort und Größe des Körpers identisch.*)

Gegen den Satz, daß Körper und Raumgröße (Ausdehnung) identisch sind, werden zwei Bedenken erhoben, die sich auf die Thatsache der Verdünnung der Körper und die des leeren Raumes berufen. Wenn Körper und Ausdehnung identisch wären, so müßte derselbe Körper immer dieselbe Ausdehnung haben und könnte nicht bald mehr bald weniger ausgedehnt sein, was der Fall ist, wenn er verdünnt oder verdichtet wird. Der Einwurf ist falsch. Verdünnung ist nicht vermehrte Ausdehnung, denn die Ausdehnung oder Materie besteht in der Menge der Theile, die Verdünnung dagegen nicht darin, daß die Theile des Körpers vermehrt, sondern daß die Zwischenräume desselben vergrößert werden, oder daß andere Körper in dieselben eintreten. So vergrößert sich der mit Wasser gefüllte Schwamm nicht deshalb, weil die Theile des Schwamms an Menge zunehmen, sondern weil sich mehr Wasser als vorher in seinen Zwischenräumen befindet. Die Verdünnung und Verdichtung der Körper besteht daher nicht in ihrer vermehrten oder verminderten Ausdehnung, sondern in der Vergrößerung oder Verkleinerung ihrer Poren.**)

Aber leere Zwischenräume sind leerer Raum, dieser ist Ausdehnung ohne Körper, also ein thatsächlicher Beweis, daß Körper und Ausdehnung nicht identisch sind. Auch dieser Einwurf ist nichtig und beruht auf verworrenen Begriffen. Entweder wird das Leere

*) Princ. II. § 10—15. — **) Princ. II. § 5—7.

in relativem oder in absolutem Sinne genommen: im ersten Fall ist es nicht leer, im zweiten sinnlos. Der Wasserkrug, der Fischkasten, das Handelsschiff heißen leer, wenn im ersten das Wasser, im zweiten die Fische, im dritten die Waaren fehlen, obwohl immer andere Körper da sind, welche die Behältnisse füllen. Man nennt den Raum leer, in welchem gewisse Körper fehlen, die man entweder dort erwartet oder die überhaupt sinnlich wahrzunehmen sind. Indessen hat dieser gewöhnliche (relative) Begriff des Leeren den philosophischen (absoluten) zur Folge gehabt. Zwischen einem Gefäß und seinem Inhalt ist kein nothwendiger Zusammenhang; in dem Körper kann Wasser, auch Luft, auch Sand, auch gar nichts sein; wenn jeder Inhalt fehlt, so ist das Gefäß absolut leer. Absolute Leere ist nichts, der Raum ist etwas; es giebt so wenig einen leeren Raum, als ein Etwas, das nichts ist. Das Gefäß kann ohne den Inhalt dieses oder jenes Körpers, aber nicht absolut leer sein, sonst wäre es selbst unmöglich. Bei absoluter Leere würde buchstäblich nichts sein, was die concaven Wände der Vase von einander trennt, diese müßten zusammenfallen, es gäbe keine Configuration und kein Gefäß mehr. In Wahrheit giebt es keine Leere, sondern nur den Schein des Leeren. Jeder Körper ist ausgedehnt und in demselben Maße voll als er ausgedehnt ist, er kann nicht mehr oder weniger ausgedehnt, also auch nicht mehr oder weniger voll sein als er ist, gleichviel ob das Gefäß mit Gold oder Blei, mit Wasser oder Luft gefüllt ist oder leer zu sein scheint.*)

II. Die Körperwelt.

Körper und Ausdehnung sind identisch, es giebt nichts Leeres: wo Raum ist, da sind Körper, aber auch nur Körper, diese erstrecken sich durch den ganzen Raum, so weit derselbe reicht; er reicht so weit als die Ausdehnung; innerhalb der letzteren ist nichts, das unausgedehnt oder untheilbar wäre: es giebt keine Atome, die kleinsten Theile der Körper sind immer noch theilbar, also nicht Atome, sondern Molecüle oder Korpuskeln. Ebenso wenig kann die Ausdehnung irgendwo aufhören oder begrenzt werden, mit dieser Grenze müßte das Unausgedehnte anfangen, also könnte die Grenze selbst nicht mehr ausgedehnt sein. Es ist daher absolut unmöglich, die Aus-

*) *Princ. II. § 16—19.*

dehnung in Schranken zu schließen, sie ist schlechterdings schrankenlos: daher ist die Körperwelt endlos.

Da die Ausdehnung nirgends leer oder unterbrochen sein kann, so ist sie stetig und bildet ein Continuum: es giebt daher nicht verschiedene Arten der Ausdehnung oder Materie, also auch nicht verschiedene materielle Welten. Die Körperwelt ist blos ausgedehnt, schrankenlos und einzig. Außerhalb des Denkens giebt es keine andere Welt als die körperliche.*)

Achtes Capitel.

Naturphilosophie. B. Das mechanische Princip der Naturerklärung.

I. Die Bewegung als Grundphänomen der Körperwelt.

1. Die Bewegung als Modus der Ausdehnung.

Alle Erscheinungen oder Vorgänge der inneren Welt sind Modificationen des Denkens; alle Erscheinungen und Vorgänge der äußeren sind Modificationen der Ausdehnung, die als das Attribut der körperlichen Substanz erkannt worden. Nun ist die Ausdehnung ins Endlose theilbar, die Theile derselben lassen sich verbinden und trennen, woraus verschiedene Bildungen oder Formen der Materie hervorgehen. Diese Verbindung und Trennung geschieht durch die Annäherung und Entfernung der Theile d. h. durch Bewegung: die Ausdehnung ist demnach theilbar, gestaltungsfähig, beweglich. Ihre möglichen Veränderungen bestehen in Theilung, Gestaltung, Bewegung; es giebt keine anderen Modificationen der Ausdehnung. Mit dieser Erklärung schließt Descartes den zweiten Theil seiner Principien. „Ich gestehe offen, daß ich in der Natur der körperlichen Dinge keine andere Materie anerkenne, als jene, die in mannigfaltigster Weise getheilt, gestaltet und bewegt werden kann, welche die Mathematiker Größe (Quantität) nennen und zum Gegenstand ihrer Demonstrationen machen; daß ich in dieser Materie blos ihre Theilungen, Figuren und Bewegungen betrachte und nichts für wahr gelten lasse, das aus diesen Principien nicht so einleuchtend folgt,

*) Princ. II. § 20—22.

als die Gewißheit der mathematischen Sätze. Auf diesem Wege lassen sich alle Naturerscheinungen erklären. Deshalb bin ich der Ansicht, daß in der Physik andere Principien, als die hier dargelegten, weder erforderlich noch zulässig sind."*)

Diese Principien lassen sich vereinfachen. Alle Theilung und Gestaltung der Materie geschieht durch Bewegung; daher lassen sich sämmtliche Modificationen der Ausdehnung auf die letztere zurückführen. Die Veränderungen in der Körperwelt sind insgesammt Bewegungserscheinungen, aller Wechsel der Materie und alle Verschiedenheit ihrer Formen ist durch Bewegung bedingt.**) Jetzt ist der Standpunkt der cartesianischen Naturphilosophie vollkommen klar: das Wesen der Körper besteht in der Raumgröße, die Veränderung derselben in der Bewegung; jenes wird mathematisch, diese mechanisch begriffen: die Naturerklärung Descartes' beruht daher völlig auf mathematisch-mechanischen Grundsätzen.

2. Die Bewegung als Ortsveränderung.

Alle Bewegung besteht in einer räumlichen Veränderung. Nun ist der Raum, den ein Körper in Beziehung auf andere einnimmt, sein Ort oder seine Lage. Wenn sich ein Körper bewegt, verändert er diesen seinen Ort, daher ist alle Bewegung Ortsveränderung: „sie ist die Action, vermöge deren ein Körper aus einem Ort in einen anderen wandert."***)

Dieser Begriff ist näher zu bestimmen, um gegen den Einwurf gesichert zu sein, daß derselbe Körper in derselben Zeit zugleich bewegt und nicht bewegt sein könne. Ein Körper kann seinen Ort verändern, während er ruht, wie der Mann, der im Schiffe sitzt, während dieses mit dem Laufe des Stroms sich fortbewegt; der Mann verändert seinen Ort in Rücksicht auf die Ufer des Stroms, nicht in Rücksicht auf den Schiffsraum, worin er sich befindet, er bleibt in derselben Nachbarschaft der ihn nächst umgebenden Körper: er ruht. Da die Bewegung lediglich als ein Modus des beweglichen Körpers oder als eine diesem eigene Veränderung gilt, so kann von einem Körper ohne eigene Action, wenngleich er seinen Ort verändert, nicht gesagt werden, daß er sich bewege. Ein Körper oder (da alle Körper Theile einer und derselben Materie sind) ein Theil der Materie

*) *Princ. II. § 64.* — **) Princ. II. § 23. — ***) Princ. II. § 24.

bewegt sich nur dann, wenn er seinen Ort in Rücksicht auf die nächst benachbarten Theile ändert, d. h. wenn er aus der Umgebung derjenigen Körper, die ihn unmittelbar berühren, in die Nachbarschaft anderer versetzt wird. Nur diejenige Ortsveränderung, die den Charakter einer solchen Ortsversetzung oder Translation (Transport) hat, gilt als Bewegung im eigentlichen Sinn.

Aber auch dieser Begriff bedarf noch einer näheren Bestimmung, um dem obigen Einwurf nicht von neuem zu begegnen. Die Ortsveränderung ist immer relativ. Wenn ein Körper A seinen Ort in Rücksicht auf die ihm nächst benachbarten Theile der Materie B verändert, so verändert B auch seinen Ort in Rücksicht auf A. Es ist möglich, daß beide Körper zugleich activ und bewegt sind; aber es giebt Fälle, wo bei der Ortsveränderung zwischen unmittelbar benachbarten Theilen der Materie die Bewegung nur von dem einen Körper und nicht ebenso von dem andern gilt. Zwei Körper A und B bewegen sich auf der Oberfläche der Erde unmittelbar gegen einander. Diese Bewegung ist reciprok und kommt jedem von beiden auf gleiche Weise zu; zugleich ändern beide Körper ihre Orte in Rücksicht auf die ihnen nächst benachbarten Theile der Erdoberfläche, auch diese Ortsveränderung ist reciprok, also müßte auch die Erde in Rücksicht auf A und B für bewegt gelten d. h. sie müßte in derselben Zeit sich in entgegengesetzten Richtungen bewegen, was unmöglich ist. Die Masse der Erde gilt daher in Betreff der irdischen und so viel kleineren Körper, die sich auf ihrer Oberfläche hin- und herbewegen, als ruhend. Hieraus erhellt, daß ein Körper dann bewegt ist, wenn er aus der Umgebung derjenigen Theile der Materie, die ihn unmittelbar berühren und in Rücksicht auf ihn als ruhend anzusehen sind, heraustritt; wenn er diesen seinen Ort nicht verläßt, ruht er. Ein Schiff, das vom Strome vorwärts und vom Winde mit gleicher Gewalt zurückgetrieben wird, bleibt dem Ufer gegenüber an derselben Stelle, es ändert seinen Ort auf der Erde nicht, sondern ruht, während die Theile des Wassers und der Luft, die es umgeben, unaufhörlich bewegt sind. „Wenn wir wissen wollen", sagt Descartes, „was die Bewegung in Wahrheit ist, so müssen wir, um dieselbe genau zu bestimmen, erklären: „„sie ist die Ortsversetzung (Transport) eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft derjenigen Körper, die ihn unmittelbar berühren und als ruhend gelten, in die *Nachbarschaft anderer.*"" „Unter einem Körper oder

einem Theil der Materie verstehe ich die Gesammtheit der bewegten Masse, ganz abgesehen von den Theilen, woraus sie etwa besteht, und die gleichzeitig noch andere Bewegungen haben mögen. Ich sage: die Bewegung ist Ortsversetzung, nicht die Kraft oder Thätigkeit, welche diese Veränderung bewirkt, um durch den Ausdruck darauf hinzuweisen, daß die Bewegung stets in dem beweglichen Objecte stattfindet und nicht in der bewegenden Ursache, denn ich glaube, daß man diese beiden Dinge nicht sorgfältig genau zu unterscheiden pflegt. Wie nämlich die Figur dem geformten und die Ruhe dem ruhenden Dinge als Eigenschaft zukommt, so, meine ich, ist die Bewegung eine Eigenschaft des bewegbaren Dinges, nicht aber ein Wesen für sich oder Substanz."*)

Aus der gegebenen Erklärung lassen sich gewisse Folgerungen in Betreff sowohl der einfachen als der complicirten und zusammengesetzten Bewegung herleiten.

Zunächst folgt, daß jeder Körper, da seine active Ortsveränderung nur in Rücksicht der ihm benachbarten und ruhenden Materie gilt, in derselben Zeit auch nur eine, ihm eigenthümliche Bewegung hat und haben kann. Aber als Theil eines größeren, selbst eigenartig bewegten Körpers, der auch wieder Theil eines größeren und eigenartig bewegten Körpers ist, kann er unbeschadet seiner eigenen Bewegung an unendlich viel anderen theilnehmen. So bewegen sich die Räder eines Uhrwerks in der ihnen eigenthümlichen Art, während sie mit der Uhr in der Tasche des Seemanns, der im Schiff auf- und abgeht, an der Bewegung desselben theilnehmen, mit ihm an der Bewegung des Schiffs, mit diesem an der des Meeres, mit diesem an der Achsendrehung der Erde u. s. f. Die Räder dieser Uhr haben eine eigene, nur ihnen zugehörige Bewegung, während sie zugleich an einer Complication unendlich vieler anderweitiger Bewegungen theilnehmen. Ohne die eigene Bewegung des Körpers von der durch Theilnehmung vermittelten genau zu unterscheiden, würden wir nicht mehr bestimmen können, ob und wie sich ein Körper bewegt. Nun kann diese eigenthümliche Bewegung, obwohl sie in derselben Zeit nur diese und keine andere ist d. h. als einfache erscheint, sehr wohl aus verschiedenen Bewegungen zusammengesetzt sein oder resultiren, wie z. B. ein im Lauf begriffenes Wagenrad zugleich um seine

*) *Princ. II. § 15. § 24—30.*

Achse rotirt und in gerader Linie fortschreitet, oder ein Punkt, der zugleich nach verschiedenen Richtungen getrieben wird, sich in der diagonalen bewegt.

Weiter folgt aus dem Begriff der Bewegung, daß kein Körper für sich allein bewegt sein kann, während alle übrigen ruhen. Es giebt keinen leeren Raum, darum keinen leeren Ort. Wenn daher ein Körper seinen Ort verläßt, so muß sogleich ein anderer an seine Stelle treten, während er selbst aus dem neuen Ort, den er einnimmt, den hier befindlichen Körper verdrängt und nöthigt, wiederum andere Körper aus ihrer bisherigen Lage zu vertreiben. Daher ist mit jedem bewegten Körper zugleich eine Körperwanderung gegeben, die eine Kette bildet, deren letztes Glied in das erste eingreift, so daß stets ein Complex von Körpern bewegt wird, der einen Kreis oder Ring ausmacht.*)

II. Die Ursachen der Bewegung.

1. Die erste Ursache und die Größe der Bewegung.

Das Gesetz der Causalität fordert, daß nichts ohne Ursache geschieht. Die bewegende Ursache ist Kraft, das Gegentheil der Bewegung ist Ruhe. Ruhe ist aufgehobene oder gehemmte Bewegung. Kein Körper kann ohne Kraft bewegt, keine Bewegung ohne Kraft gehemmt werden. Daher ist auch die Ruhe nicht ohne Kraft möglich. Die gegentheilige Ansicht ist ein kindischer Irrthum, der sich auf die kindische Erfahrung gründet, daß wir Kraft und Anstrengung brauchen, um den eigenen Körper zu bewegen, aber keine, um ihn ruhen zu lassen. Sobald man einen anderen bewegten Körper hemmen oder in Ruhe setzen will, wird man sogleich erfahren, ob dazu Kraft gehört oder nicht.**)

Bewegung und Ruhe sind die beiden entgegengesetzten Modi oder Zustände der körperlichen Natur. Die Körper sind blos ausgedehnt und bewegbar, nicht aus eigener Kraft bewegt oder ruhend, denn sie sind von sich aus kraftlos. Woher also kommen Bewegung und Ruhe in die Körperwelt, da sie aus derselben nicht kommen? Beide müssen verursacht sein. Da sie weder durch die Körper noch die Geister bewirkt sein können, so kann ihre erste Ursache nur

*) Princ. II. § 31—33. — **) Princ. II. § 26.

Gott sein. Er ist in Rücksicht der Geister das Princip der Erkenntniß, in Rücksicht der Körper das der Bewegung und Ruhe: er erleuchtet jene und bewegt diese oder macht, daß sie unbewegt sind. Die Materie ist im Zustande theils der Bewegung, theils der Ruhe geschaffen, beide kommen ihr ursprünglich zu; wir müssen daher die Körperwelt als eine von Anbeginn theils bewegte, theils ruhende Masse auffassen.

Wenn nun die Körper von sich aus die Bewegung weder hervorbringen noch hemmen können, so haben sie auch nicht die Kraft, dieselbe zu vermehren oder zu vermindern. Darum bleibt das Quantum der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt stets dasselbe. Wenn in einem Theile der Materie die Bewegung vermehrt wird, muß sie in einem anderen um eben so viel vermindert werden; wenn die Bewegung in einer Form verschwindet, muß sie in einer anderen erscheinen. Die Größe der Bewegung in der Welt ist constant. Descartes folgert dieses Gesetz aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens; das Gesetz ist nothwendig, weil sein Gegentheil sowohl in Folge der göttlichen als der körperlichen Natur unmöglich ist.*)

2. Die zweiten Ursachen der Bewegung oder die Naturgesetze.

Aus der Unwandelbarkeit Gottes folgt, daß alle Veränderungen in der Körperwelt nach constanten Regeln geschehen. Diese Regeln nennt Descartes Naturgesetze. Da alle Veränderungen der Materie Bewegungen sind, so sind sämmtliche Naturgesetze Bewegungsgesetze; da Gott als die erste Ursache der Bewegung gilt, so werden diese Gesetze als die zweiten Ursachen (causae secundae) derselben bezeichnet. Die Körper sind aus eigener Natur kraftlos, daher kann keiner von sich aus den Zustand, in dem er sich befindet, ändern: er bleibt oder beharrt in dem gegebenen Zustand seiner Gestalt und Lage, seiner Ruhe oder Bewegung, bis eine äußere Ursache die Aenderung desselben bewirkt.

1) Darin besteht das erste Naturgesetz. Alle Veränderungen in der Körperwelt erfolgen aus äußeren Ursachen. Man kann dieses Gesetz das der Trägheit oder Beharrlichkeit nennen, nur darf man darunter nicht Ruhe verstehen und etwa meinen, daß ein Körper

*) *Princ. II. § 36.*

von sich aus das Bestreben habe zu ruhen, im Zustande der Ruhe zu beharren, aus dem Zustand der Bewegung in den der Ruhe zurückzukehren. Als ob der Körper die Ruhe lieber hätte als die Bewegung oder lieber inactiv wäre als activ! Diese Vorstellung ist grundfalsch. Wenn ein solches Bestreben vorhanden wäre, so würde jeder Körper, sobald die äußere Ursache seiner Bewegung zu wirken aufgehört hat, sogleich sich in Ruhestand setzen. Dann würde ein Körper, den wir mit der Hand fortstoßen, in dem Augenblick ruhen, wo unsere Hand ihn freiläßt; vielmehr setzt er seine Bewegung fort, bis äußere Ursachen d. h. andere in seinem Wege befindliche Körper sie hindern und aufhören machen. Weil wir diese Ursachen nicht einsehen, meinen wir, daß der Körper nicht aus äußeren Ursachen, sondern aus eigenem Bestreben ruht. Dieses Urtheil aus Unkenntniß ist unser Irrthum.*)

Wenn überhaupt von einem Streben des Körpers geredet werden darf, so kann dasselbe nur ein Beharrungsstreben sein, aber nicht darin bestehen, daß einer seiner Zustände auf Kosten des anderen erstrebt, sondern daß der Zustand, worin sich der Körper befindet, gleichviel ob er ruht oder sich bewegt, erhalten d. h. jeder äußeren Ursache, die ihn angreift, widerstrebt oder Widerstand geleistet wird. Dieses Beharrungsstreben fällt mit dem Dasein des Körpers zusammen. Jedes Ding will sein Dasein erhalten und wehrt sich gegen seine Vernichtung, jeder Körper vermöge seiner Trägheit oder Beharrung, wehrt sich gegen die Vernichtung seines vorhandenen Zustandes d. h. er widersteht jeder äußeren Ursache, die jenen Zustand ändert. Ohne einen solchen Widerstand wäre die Größe der Bewegung in der Körperwelt nicht constant. Daher ist der Widerstand nothwendig. Nun ist jede Leistung ein Kraftausdruck, daher darf von einer Widerstandskraft der körperlichen Natur geredet und in diesem Sinn dem Begriffe der Kraft in der Körperwelt Geltung eingeräumt werden. Die Körper haben keine ursprüngliche Kraft zu wirken, wohl aber die Kraft äußeren Einwirkungen zu widerstehen. „Die Kraft eines jeden Körpers, auf einen anderen zu wirken oder der Einwirkung desselben Widerstand zu leisten, besteht lediglich darin, daß jedes Ding, so viel es vermag, in dem Zustande, worin es sich befindet, nach dem ersten aller Naturgesetze, zu beharren strebt." Diese Kraft hat jeder Theil der Materie; je mehr Theile daher ein

*) Princ. II. § 37—38.

Körper hat, um so mehr hat er Kraft. Die Menge der Theile heißt Masse, die Größe der Bewegung Geschwindigkeit. Je größer daher die bewegte Masse, um so größer die Leistung, also die Kraft. Daher ist das Maß der Kraft gleich dem Product der Masse in die Geschwindigkeit.*)

2) Aus dem Gesetz der Beharrung folgt, daß jeder bewegte Körper seine Bewegung fortsetzt und zwar von sich aus in einer Richtung, die unverändert dieselbe bleibt. Wenn er eine Curve beschreibt, so wird in jedem Moment die Richtung verändert, was nur geschehen kann unter der beständigen Einwirkung einer äußeren Ursache. Die unverändert gleichförmige Richtung ist die gerade Linie. Daher muß jeder bewegte Körper von sich aus bestrebt sein, seine Bewegung in gerader Linie und, wenn er kraft einer äußeren Ursache (wie der Stein in der Schleuder) im Kreise bewegt wird, in der Tangente des letzteren fortzusetzen. Jeder Körper muß seinen Bewegungszustand erhalten, er muß deshalb bestrebt sein, in der Richtung der geraden Linie sich fortzubewegen, da jede Abweichung davon nur durch äußere Ursachen bewirkt werden kann. Darin besteht das zweite Naturgesetz.**)

3) Es giebt keinen leeren Raum; daher muß jeder bewegte Körper auf seinem Wege, den er in gerader Linie fortzusetzen bestrebt ist, einem andern Körper begegnen, mit dem er zusammenstößt. Der Zusammenstoß erfolgt entweder in entgegengesetzter oder in derselben Richtung. Im ersten Fall sind entweder beide Körper bewegt oder einer von beiden ruht: setzen wir, daß beide bewegt sind, so lassen sich drei Möglichkeiten unterscheiden, je nachdem auf beiden Seiten Massen und Geschwindigkeiten gleich oder bei ungleichen Massen die Geschwindigkeiten gleich oder bei gleichen Massen die Geschwindigkeiten ungleich sind; setzen wir, daß einer der beiden Körper ruht, so sind ebenfalls drei Möglichkeiten zu unterscheiden, je nachdem die ruhende Masse größer oder kleiner oder eben so groß ist als die bewegte. In dem zweiten der obigen Fälle, wenn die zusammentreffenden Körper in derselben Richtung bewegt sind, soll die kleinere und geschwindere Masse die größere und weniger geschwinde einholen, wobei nach dem Verhältniß der Größendifferenz zur Geschwindigkeitsdifferenz auch drei Möglichkeiten in Frage kommen,

*) *Princ. II, § 43.* — **) Princ. II. § 39.

die aber nicht als gesonderte Fälle betrachtet werden. Im Ganzen sind es daher sieben Fälle, die Descartes bei dem Zusammenstoß der Körper unterscheidet, und demgemäß sieben Regeln, nach denen die Veränderung, die aus dem Zusammenstoße folgt, geschehen soll.*)

Diese Regeln werden unter folgenden Voraussetzungen bestimmt: 1) daß in den Zuständen verschiedener Körper nicht die Bewegungen, sondern nur Bewegung und Ruhe einander entgegengesetzt sind, daher zwischen bewegten Körpern kein anderer Gegensatz als der ihrer Richtungen möglich ist; 2) daß die zusammenstoßenden Körper völlig hart oder fest sind; 3) daß von jeder Einwirkung anderer sie umgebenden Körper, welche die Bewegung der zusammenstoßenden vermehren oder vermindern können, insbesondere der Einwirkung flüssiger Körper, völlig abgesehen wird. Unter diesen Voraussetzungen soll in jedem der unterschiedenen Fälle die Regel bestimmt werden, nach welcher die Körper in Folge des Zusammenstoßes ihre Bewegung und Richtung ändern. Die Veränderung folgt aus der Widerstandskraft der Körper und berechnet sich aus deren Größe. Die größere Widerstandskraft, so rechnet Descartes, besiegt die kleinere oder hindert deren Wirkung.**)

Wenn daher ein Körper B sich in gerader Linie fortbewegt und einem anderen Körper C von größerer Widerstandskraft begegnet, so kann er denselben nicht von der Stelle bewegen oder fortstoßen, denn C ist der Voraussetzung nach vollkommen hart oder fest, aber B vermag in Folge des Widerstandes seinen Weg nicht fortzusetzen, sondern muß in entgegengesetzter Richtung zurückgehen, es verliert daher seine Richtung, nicht aber seine Bewegung, denn Richtungen sind entgegengesetzt, nicht Bewegungen. Wenn aber B die größere Widerstandskraft hat, so wird es seinen Weg mit dem Körper C fortsetzen, es ändert nicht seine Richtung, wohl aber die Größe seiner Bewegung, von der es so viel verliert, als es dem anderen Körper mittheilt. Da die Größe der Bewegung (bewegten Masse) d. h. das Product der Masse in die (einfache) Geschwindigkeit stets dieselbe bleibt, so muß sich die Geschwindigkeit in demselben Maße vermindern, als sich die bewegte Masse vermehrt oder vergrößert, diese kann sich nur durch mitgetheilte Bewegung vergrößern, daher muß jeder Körper,

*) Princ. II. § 46—52. — **) Princ. II. § 44, 45, 53.

der einen anderen in Bewegung setzt, so viel von der eigenen Bewegung verlieren, als er diesem mittheilt.*)

Nennen wir die Bewegung, die ein Körper dem anderen mittheilt, seine Wirkung und den Bewegungsverlust, den er eben dadurch selbst erleidet, die Gegenwirkung, so sind in jeder mitgetheilten Bewegung Wirkung und Gegenwirkung, Action und Reaction stets einander gleich. Und da innerhalb der Natur keine Bewegung geschaffen, sondern alle nur mitgetheilt, weil nur aus äußeren d. h. körperlichen Ursachen bewirkt werden kann, so ist jene Gleichung das eigentliche Grundgesetz der mechanisch bewegten Körperwelt. Daß Descartes dieses Gesetz, das er aus der Constanz oder Erhaltung der Bewegungsgröße in der Welt ableitet**), als einen besondern Fall behandelt und nicht für alle Arten des Zusammenstoßes gelten läßt, ist der durch falsche Voraussetzungen bedingte Fehler seiner Bewegungslehre. Wenn alle Veränderungen körperlicher Zustände aus äußeren Ursachen folgen, so muß der Bewegungsverlust eines Körpers als eine Wirkung betrachtet werden, deren äußere Ursache die Widerstandskraft desjenigen Körpers ist, dem er Bewegung mittheilt, gleichviel wie groß oder klein dessen Widerstandskraft ist. Es ist falsch, daß die kleinere Wirkungskraft in Rücksicht auf die größere wirkungslos sein soll, oder daß diese die Wirkung jener völlig zu hindern vermag***); es ist falsch, daß im Zusammenstoß der Körper der eine als der stoßende, der andere blos als der gestoßene gilt und nun alles davon abhängt, ob jener größer oder kleiner ist als dieser, es ist endlich falsch, den Gegensatz zwischen Ruhe und Bewegung als absolut und Gegensätze zwischen Bewegungen gar nicht gelten zu lassen.

Aus den Principien Descartes' folgt, daß die Körper von sich aus kraftlos sind, daß sie nur, weil sie in ihrem Zustande beharren müssen, Widerstandskraft haben, daß alle Veränderungen in der Körperwelt aus äußeren Ursachen, darum alle Bewegungen durch Mittheilung d. h. durch Druck und Stoß erfolgen, daß es daher keine inneren, verborgenen Ursachen, keine geheimen Kräfte, überhaupt keine sogenannten qualitates occultae in der Körperwelt giebt. Als eine solche dem Körper eigene und ursprüngliche Kraft gilt die Schwere. Descartes verneint sie: darin besteht der Gegensatz zwischen ihm und Galilei; mit der Schwere muß er die Gravitation

*) *Princ. II. § 40—42.* — **) Princ. II. § 42. — ***) Princ. II. § 45.

und Anziehungskraft verwerfen: darin besteht der spätere Gegensatz Newtons gegen Descartes; er ist deshalb genöthigt, die sogenannten Centralkräfte, wie jede actio in distans, zu verneinen und den Fall der Körper, wie die Bahnen, welche die Planeten beschreiben, aus dem Stoß oder der äußeren und unmittelbaren Einwirkung anderer Körper zu erklären. Da die bisherigen Regeln nur den Zusammenstoß fester oder harter Körper ins Auge gefaßt haben, so werden alle Bewegungen, die daraus allein nicht abzuleiten sind, aus dem Unterschiede der festen und flüssigen Körper, insbesondere aus der Beschaffenheit, Bewegung und Einwirkung der letzteren erkannt werden müssen.*)

III. Hydromechanik. Feste und flüssige Körper.

1. Unterschied beider.

Da es in den Körpern keine anderen entgegengesetzten Zustände giebt als Bewegung und Ruhe, so leuchtet ein, daß hieraus allein die entgegengesetzten Cohäsionszustände fester und flüssiger Körper abzuleiten sind. Schon die handgreifliche Wahrnehmung belehrt uns, daß die festen Körper jeder eindringenden Bewegung, jedem Versuche, ihre Theile zu verschieben oder zu trennen, einen Widerstand entgegensetzen, der bei den flüssigen fehlt. Nun ist nach dem bekannten Satze Descartes' der Bewegung nicht die Bewegung entgegengesetzt, sondern die Ruhe. Was daher den Körper fest oder seine Theile gegen die eindringende Bewegung, die sie zu verschieben oder zu trennen sucht, widerstandskräftig macht, kann nichts anderes sein, als daß diese Theile sich durchgängig im Zustand der Ruhe befinden; während die leichte Verschiebbarkeit und Trennbarkeit der Theile des flüssigen Körpers darin besteht, daß dieselben bis in ihre kleinsten Theile durchgängig bewegt sind. Nichts kann die Verbindung oder den Zusammenhang materieller Theile kräftiger machen als ihre Ruhe, es müßte sie denn eine besondere Art Leim zusammenhalten und verknüpfen; dieses Medium könnte nur Substanz oder Modus sein, aber Substanzen sind die Theile selbst, und Modus derselben ist die Ruhe, sie ist unter allen körperlichen Zuständen der bewegungsfeindlichste. Die Thatsache, daß flüssige Körper, wie Wasser und Luft,

*) Princ. II. § 53.

manche feste Körper durch ihre Einwirkung aufzulösen im Stande sind, beweist, daß ihre Theile beständig bewegt sein müssen, da sie sonst jene Körper nicht zersetzen könnten.*)

2. Der feste Körper im flüssigen.

Die Theile der Materie sind entweder ruhend oder bewegt, daher die Cohäsionszustände der Körper entweder fest oder flüssig. Da es keinen leeren Raum giebt, so müssen überall, wo feste Körper nicht sind, flüssige sein; mithin sind von diesen alle Zwischenräume erfüllt und die festen Körper umgeben. Setzen wir nun, daß flüssige Materie, deren kleinste Theile fortwährend, zugleich und dergestalt bewegt sind, daß sie nach allen möglichen Richtungen streben, einen festen Körper rings umgiebt, so wird derselbe überall von flüssigen Theilen berührt und gleichmäßig nach entgegengesetzten Richtungen bewegt, so daß er in der flüssigen Materie, die ihn umgiebt, schwebt oder ruht. Es ist keine Ursache da, kraft deren sich der Körper eher in dieser als in jener Richtung fortbewegen müßte. Sobald daher eine solche äußere Ursache eintritt, sei es auch mit dem geringsten Aufwande von Kraft, die dem Körper einen bestimmten Impuls giebt, so wird sie denselben forttreiben. Die kleinste Kraft genügt, um einen festen, von flüssiger Materie rings umgebenen Körper zu bewegen.**)

Setzen wir nun, daß die flüssige Materie, in welcher der feste Körper schwebt oder ruht, mit ihrer ganzen Masse in einer bestimmten Richtung fortgetrieben wird, wie die Ströme nach dem Meer und die vom Ostwind bewegte Luft nach Westen, so wird jener feste Körper von der Gewalt der Strömung ergriffen und mit den flüssigen Theilen, die ihn berühren und umgeben, fortgetragen werden; er wird daher, während er mit dem Strome treibt, immer in derselben Nachbarschaft bleiben, also seine Umgebung oder seinen Ort nicht verändern: er ruht in der flüssigen Materie, die ihn umgiebt, und deren Gesammtmasse sich in bestimmter Richtung fortbewegt.***)

3. Himmel und Erde. Planetenbewegung. Hypothese der Wirbel.

Auf die Lehre von der Ruhe und Bewegung, von der festen und flüssigen Materie und der Einwirkung dieser auf jene gründet Des-

*) *Princ. II.* § 54—56. **) Princ. II. § 56—57. ***) Princ. II. § 61—62.

cartes seine Ansicht von der Ruhe und Bewegung der Weltkörper. Diese ruhen nicht auf Säulen und hängen nicht an Tauen, noch sind sie an durchsichtige Sphären befestigt, sondern schweben in den Räumen des Himmels, die nicht leer sein können, sondern aus flüssiger Materie bestehen, welche die Himmelskörper von allen Seiten umgeben. Die letzteren unterscheiden sich in Rücksicht der Größe, des Lichts und der Bewegung; einige sind selbstleuchtend, wie die Fixsterne und die Sonne, andere von sich aus dunkel, wie die Planeten, der Mond und die Erde, die Sonne ist den Fixsternen, die Erde den Planeten analog; einige scheinen ihre Lage gegen einander nicht zu verändern und unbeweglich zu sein, andere verändern diese ihre Orte und gelten als Wandelsterne: jene Gestirne heißen Fixsterne, diese Planeten. Das System der Himmelskörper, insbesondere das der Planeten, erscheint demnach als ein specieller Fall und zugleich als das größte Beispiel, in welchem flüssige Materie andere Körper von allen Seiten umgiebt.*)

Um die Bewegung der Planeten zu erklären, muß vor allem der Standpunkt bestimmt werden, aus dem sie betrachtet und beurtheilt wird. Denn es kommt alles darauf an, ob dieser Standpunkt selbst in Rücksicht der Planeten ruht oder bewegt ist. Es giebt drei Hypothesen, welche die Erklärung versucht haben: die des Ptolemäus im Alterthum, die des Kopernikus und Tycho in der neueren Zeit. Die ptolemäische ist von der Wissenschaft aufgegeben, denn sie widerstreitet sicheren Thatsachen, welche die neuere Beobachtung und Forschung festgestellt hat, insbesondere den teleskopisch entdeckten Lichtphasen der Venus, die denen des Mondes ähnlich sind. Daher können nur noch die Erklärungsversuche des Kopernikus und Tycho in Frage kommen, die in Rücksicht der heliocentrischen Planetenbewegung übereinstimmen, nicht in Rücksicht der Bewegung der Erde, welche letztere Kopernikus bejaht, Tycho dagegen verneint. Ist die Erde ruhend oder bewegt? Darin besteht die Streitfrage, in deren Lösung Descartes mit keinem jener beiden Astronomen einverstanden sein will. Obgleich die kopernikanische Hypothese etwas einfacher und klarer als die tychonische befunden wird, soll sie zwischen Bewegung und Ruhe nicht sorgfältig genug unterschieden haben, während Tycho die Erdbewegung in einem Sinne verneint habe, der

*) Princ. III. § 5 – 14.

mit der Wahrheit streite. Weil Tycho nicht genug erwogen, worin eigentlich die Bewegung besteht, behaupte er den Worten nach zwar die Ruhe der Erde, lasse aber im Grunde dieselbe noch mehr bewegt sein, als selbst Kopernikus. Man müsse daher sorgfältiger als Kopernikus und richtiger als Tycho verfahren. „Ich unterscheide mich nur darin von jenen beiden Astronomen," sagt Descartes etwas zweideutig, „daß ich mit größerer Sorgfalt als Kopernikus die Bewegung der Erde verneine und meine Ansicht darüber wahrer als Tycho zu begründen suche; ich werde hier die Hypothese darlegen, die mir die einfachste von allen und sowohl zur Erkenntniß der Erscheinungen als zur Erforschung ihrer natürlichen Ursachen die tauglichste zu sein scheint. Indessen will, wie ich ausdrücklich erkläre, diese meine Ansicht keineswegs als vollkommene Wahrheit, sondern nur als eine Hypothese oder Annahme gelten, die möglicherweise irrt."*)

Die beiden wesentlichen Voraussetzungen, unter welche Descartes seinen Erklärungsversuch stellt, sind die Unermeßlichkeit des Weltalls und die Nichtigkeit des leeren Raums. Aus der ersten folgt, daß die Welt keinen kugelförmigen Körper bildet und nicht in concentrischen Sphären besteht, woran die Gestirne befestigt sind; daß es daher keine Fixsternsphäre giebt jenseits des obersten Planeten (Saturn), und daß die Sonne nicht mit den Fixsternen in derselben sphärischen Oberfläche liegt. Aus der zweiten folgt, daß die Himmelsräume von flüssiger Materie erfüllt und die Weltkörper von der letzteren umgeben und ihren Einwirkungen unterworfen sind. Hier ist der Punkt, wo Descartes seine hydromechanischen Principien auf die Bewegung der Weltkörper d. h. auf Planeten und Erde anwendet. Die Erde ist rings von flüssiger Himmelsmaterie umgeben und wird, wie der feste Körper im flüssigen, gleichmäßig nach allen Richtungen bewegt oder von dem Strome derselben fortgetragen; sie ruht im Himmel, wie das Schiff auf dem Meer, das von keinem Winde bewegt, von keinem Ruder getrieben, von keinem Anker festgehalten, ruhig mit dem Meeresstrome treibt. Dasselbe gilt von den übrigen Planeten: „jeder ruht in dem Himmelsraum, wo er sich befindet, und alle Ortsveränderung, die wir an diesen Körpern bemerken, folgt lediglich aus der Bewegung der Himmelsmaterie, die sie von allen Seiten umgiebt". Man kann daher, wenn man den wahren Begriff

*) *Princ. III.* § 15—19. Zu vgl. oben, Einleitung, Cp. VI. S. 113—117.

der Bewegung kennt, nicht sagen, daß Planeten und Erde selbst bewegt sind; dies wäre der Fall, wenn sie ihre Umgebung änderten, d. h. wenn der Himmelsraum, der sie umgiebt, ruhte, während der Planet ihn durchwandert. Aber dieser Himmelsraum selbst ist in allen seinen Theilen flüssige, stets bewegte Materie, die als solche nicht aufhört, den Weltkörper zu umgeben, wenn auch im Einzelnen die berührenden Theile fortwährend wechseln d. h. bald diese bald andere Theile derselben Materie die Oberfläche jenes Körpers berühren. So sind auf der Oberfläche der Erde Wasser und Luft in fortwährender Bewegung, während die Erde selbst in Rücksicht auf die Theile ihrer Gewässer und Atmosphäre nicht für bewegt gilt. Sie ruht in ihrem bewegten Himmelsraum, in dieser im Flusse begriffenen Materie, die sie umgiebt und in Rücksicht auf welche sie ihren Ort nicht ändert; wohl aber ändert sich, während sie ruht, ihre Lage in Rücksicht auf andere Himmelskörper. Will man, nach der gewöhnlichen Art zu reden, der Erde eine Bewegung zuschreiben, so bewegt sich dieselbe, wie der Mann, der im Schiffe schläft, während ihn dieses von Calais nach Dover bringt.*)

Setzen wir nun, daß jener Fluß der Himmelsmaterie, welche die Planeten umgiebt und mit sich fortträgt, gleich einem Wirbel eine kreisende Strömung beschreibt, in deren Mittelpunkt sich die Sonne befindet, und daß die Erde einer dieser Planeten ist, so leuchtet ein, in welchem Sinne Descartes die heliocentrische Bewegung der Erde, wie Kopernikus, lehrt, ohne mit diesem die Ruhe derselben zu verneinen und noch weniger mit Tycho diese Ruhe im kosmischen Mittelpunkte zu bejahen; es leuchtet ein, wie er die Bewegung der Erde und Planeten nicht kraft der Schwere und Attraction, sondern lediglich aus der fortbewegenden Kraft der sie unmittelbar umgebenden und berührenden Materie erklärt.**)

Die kreisende Strömung oder Centralbewegung der Materie nennt Descartes Wirbel oder Strudel (tourbillon)***) und erklärt daraus den Gang der Wandelsterne (Planeten, Monde, Kometen). Es verhält sich mit dieser Bewegung der himmlischen Materie, wie mit den Wasserstrudeln, die in immer weiteren Kreisen um einen Mittelpunkt rotiren und die schwimmenden Körper, die in ihr Gebiet kommen, mit sich fortreißen. Je näher dem Mittelpunkt, um so

*) Princ. III. § 20—29. — **) Princ. III. § 30. — ***) Princ. III. § 47.

schneller die Drehung, um so geschwinder der Umlauf, je weiter entfernt, um so langsamer. „Wie die Gewässer, wenn sie zum Rückfluß genöthigt werden, Strudel bilden und schwimmende Körper leichter Art, wie Strohhalme, in ihre Wirbelbewegung hineinreißen und mit sich forttragen, wie dann diese vom Strudel ergriffenen Körper sich oft um ihren eigenen Mittelpunkt drehen und allemal die dem Centrum des Strudels näheren ihren Umlauf früher als die entfernteren vollenden, wie endlich diese Wasserstrudel zwar stets eine kreisende Richtung, aber fast nie vollkommene Kreise beschreiben, sondern sich bald mehr in die Länge, bald mehr in die Breite ausdehnen, weshalb ihre peripherischen Theile vom Centrum nicht gleich weit entfernt sind: so kann man sich leicht vorstellen, daß die Bewegung der Planeten sich ebenso verhält, und keine anderen Bedingungen erforderlich sind, um alle ihre Erscheinungen zu erklären." *)

Unter diesen werden besonders hervorgehoben die Bewegung und Umlaufszeit der Planeten und Sonnenflecken, der Erde und Monde, die Schiefe der Erd- und Planetenbahn (Ekliptik), die elliptische Form dieser Bahnen, die dadurch bedingte ungleiche Entfernung des Planeten von der Sonne, die dadurch bedingte ungleiche Geschwindigkeit seines Umlaufs. „Ich brauche nicht weiter zu entwickeln, wie sich aus dieser Hypothese der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, die Mondphasen, die Sonnen- und Mondfinsternisse, die Stillstände und Rückläufe der Planeten, das Vorrücken der Nachtgleichen, die Veränderung in der Schiefe der Ekliptik und ähnliche Dinge erklären lassen, denn alle diese Erscheinungen sind leicht zu begreifen, wenn man nur ein wenig in der Astronomie bewandert ist.**)"

Wir wissen jetzt, von welchen Voraussetzungen die cartesianische Hypothese abhängt und worin sie besteht. Es würde uns zu weit von dem Systeme selbst abführen, wollten wir die Wege näher verfolgen, auf denen Descartes seine Hypothese zu begründen und zu zeigen sucht, wie aus dem Chaos diese so geordnete Welt, die flüssige und feste Materie, die kreisenden Strömungen der flüssigen, die Arten der Materie und Weltkörper nach den Gesetzen der Bewegung entstehen. Er setzt voraus, daß die Materie in ihrem Urzustande auf eine gewisse gleichmäßige Weise getheilt war, daß in einigen ihrer Gebiete die Theile eine rotirende Bewegung hatten, woraus sich

*) *Princ. III.* § 30. — **) Princ. III. § 31—37.

flüssige Massen bildeten, die ein gemeinsames Centrum umkreisten, während ihre Theilchen jedes sich um den eigenen Mittelpunkt bewegte, woraus der Unterschied centraler und peripherischer Massen hervorging; daß die rotirenden und verschiedenartig gestalteten Molecüle durch ihre wechselseitige Berührung und Reibung ihre Configuration änderten, die Ecken derselben abstumpften und sich allmählig dergestalt abrundeten, daß sie die sphärische Form kleiner Kügelchen annahmen; so entstanden Intervalle, die ausgefüllt werden mußten und sogleich durch die noch kleineren und geschwinder bewegten Theilchen gefüllt wurden, die bei jener wechselseitigen Abstumpfung und Abrundung der Molecüle abfielen; der Ueberschuß dieser Abfälle wurde in die Centra der kreisenden Strömungen getrieben und das Material, woraus sich die Centralmassen (Fixsterne) bildeten, während die umgebenden, in concentrischen Sphären bewegten, in ihren kleinsten Theilen kugelförmig gestalteten Massen die Himmelsgebiete ausmachten. Aus den Bewegungsgesetzen folgt, daß jeder kreisförmig bewegte Körper, wie der Stein in der Schleuder, fortwährend das Bestreben hat, sich vom Centrum zu entfernen und in gerader Linie fortzugehen; dieses centrifugale Bestreben hat jedes Theilchen der Centralmassen und der Himmelsmaterie: in dieser Tendenz besteht das Licht. In Rücksicht auf das Licht unterscheiden sich die Arten der Materie und der Weltkörper. Die letzteren sind selbstleuchtende, durchsichtige und dunkle; die selbstleuchtenden sind die Centralkörper (Fixsterne und Sonne), die durchsichtigen die Himmel, die dunklen die Wandelsterne (Planeten und Kometen, Erde und Monde). Es giebt demnach drei Arten der Materie oder Elemente: das erste sind jene kleinsten und geschwindesten Theile, woraus die selbstleuchtenden Körper bestehen; das zweite die sphärischen Körperchen, die das Material der Himmel bilden: das dritte die durch ihre Größe und Gestalt schwerer bewegliche und gröbere Materie, die den Stoff der Wandelsterne ausmacht. Die leichte, beweglichste, fortwährend in schnellster Bewegung begriffene, subtile Materie ist der Weltäther, der jeden scheinbar leeren Raum füllt.*)

Wenn Descartes ausdrücklich sagt, daß seine Hypothese zur Erklärung des Weltgebäudes nicht blos falsch sein könne, sondern in einer gewissen Rücksicht in der That falsch sei, so wollte er sich offen-

*) Princ. III. § 54—64.

bar gegen das Schicksal Galileis sichern. Denn es war nach der Erfahrung des letzteren nicht genug, seine Weltansicht für eine bloße Hypothese auszugeben; es mußte erklärt werden, daß sie irre. Descartes sagte es freiwillig im voraus, um es nicht nachträglich sagen zu müssen. Er bekannte seinen Irrthum, weil seine Welterklärung mit der biblischen Schöpfungsgeschichte streite. Diese behaupte, daß die Ordnung der Weltkörper geschaffen sei, während er dieselbe, um sie der menschlichen Erkenntniß begreiflich zu machen, nach rein mechanischen Gesetzen allmählig entstehen lasse.*)

Diese Wendung kommt auf Rechnung seiner Zeit und seiner Person und bedarf nach den ausführlichen Erörterungen, die wir darüber in der Lebensgeschichte des Philosophen gegeben haben, keiner weiteren Rechtfertigung oder Verurtheilung. In dem Versuche, die Entstehung des Weltgebäudes rein mechanisch zu erklären, besteht die Bedeutung seines naturphilosophischen Systems. Das war die Absicht seines ersten Werks, das aus den bekannten Gründen unveröffentlicht blieb und bis auf jene Abhandlung vom Lichte verloren ging; der wesentliche Inhalt ist in den beiden letzten Büchern der Principien erhalten, und man darf annehmen, daß nach der Herausgabe dieses Werks die des „monde“ aus sachlichen Gründen überflüssig war.

Was aber das Verhalten unseres Philosophen zu der neuen Astronomie, insbesondere zu Kopernikus und Galilei betrifft, so läßt sich jetzt ein abschließendes Urtheil aussprechen. Keplers große Entdeckungen hat er unerwähnt gelassen und dieselben wahrscheinlich nicht gekannt. Tychos geocentrische Hypothese hat er verworfen. Wenn man den Himmel um die Erde rotiren lasse und die Bewegung in ihrer relativen und reciproken Bedeutung richtig verstehe, so müsse man der Erde in Rücksicht auf den Himmel nach der tychonischen Ansicht weit mehr Bewegung zuschreiben, als selbst Kopernikus behauptet habe.**)

Descartes lehrt, daß die Planetenbewegung heliocentrisch und die Erde Planet ist, er lehrt deren tägliche Achsenrotation und jährliche Bewegung um die Sonne in elliptischer Bahn: er ist daher in der Sache einverstanden mit Kopernikus und Galilei. Aber er begründet diese seine Ansicht aus mechanischen Gesetzen anderer Art

*) *Princ. III.* § 43—45. — **) Princ. III. § 38—39.

als Galilei; diese Begründung, die wir kennen gelernt, folgt aus seinen Principien, und, wie es sich auch mit der Geltung und Richtigkeit derselben verhalten möge, die Differenz zwischen ihm und Galilei ist, was diesen Punkt betrifft, in keiner Weise erkünstelt. Auch daß Descartes die Bewegung der Erde in einem gewissen Sinne verneint, folgt aus dem Begriff der Bewegung selbst, den er aufgestellt hat und auf die Weltkörper anwenden mußte. In allen diesen Punkten kann ohne Unkenntniß der Sache von keinerlei Accommodation des Philosophen die Rede sein. Die cartesianische Verneinung der Erdbewegung hat gar nichts gemein mit der kirchlichen, vielmehr ist sie der letzteren völlig entgegengesetzt. Descartes bejahte diejenige Erdbewegung, welche die Kirche, die Bibel, Ptolemäus und die gewöhnliche Ansicht verneinen; sagte er doch selbst: „man sieht, daß ich mit dem Munde die Bewegung der Erde leugne und in der Sache das System des Kopernikus festhalte." Er bejaht die heliocentrische Erdbewegung, und das ist der Punkt, um den allein es sich handelt. Es wäre mehr als sophistisch, wenn seine Lehre den Schein annehmen wollte, als ob sie die Ruhe der Erde im Gegensatz gegen Galilei, in Uebereinstimmung mit der Kirche oder aus Gefälligkeit gegen die letztere behaupte. Vielleicht wäre es Descartes nicht unangenehm gewesen, wenn sich die Welt und namentlich die kirchlichen Autoritäten über diesen Punkt seiner Lehre getäuscht hätten. Aber daß er irgend jemand über den Inhalt seiner Lehre zu täuschen gesucht, ist falsch und kann nur von solchen gemeint werden, die seine Werke nicht kennen. Daher bleibt von der Accommodation, die man ihm vorwirft, nur so viel übrig: daß Descartes, nachdem er seine Lehre offen und ehrlich vorgetragen und begründet hat, erklärt: seine Hypothese sei falsch, so weit sie mit dem Glauben streite. Er hat wie Galilei gehandelt, nur daß er den Widerruf anticipirte, um die Chicanen zu vermeiden.*)

4. Die Leere und der Luftdruck.

Die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des leeren Raums und der Nothwendigkeit, daß alle Bewegungen in der Natur durch äußere, körperliche Ursachen und deren unmittelbare Einwirkung, d. h. durch Druck und Stoß hervorgebracht werden, mußte Descartes dazu führen,

*) Vgl. oben Buch I. Cap. V. S. 202—207.

mit dem Vacuum auch den sogenannten „horror vacui“ der Natur, eine bei den Physikern seines Zeitalters noch herrschende Vorstellung, grundsätzlich zu verneinen und für einen der größten Irrthümer zu erklären. Es ist eben so falsch, die Realität eines leeren Raumes zu bejahen, als mit den Peripatetikern deshalb zu verneinen, weil die Natur Abscheu vor der Leere habe und darum dieselbe nicht dulde. Es hieß beide Irrthümer vereinigen, wenn man, wie die fortgeschrittenen Physiker in den Tagen Descartes' wollten, den „horror vacui“ auf ein gewisses Maß einschränkte, damit trotz desselben auch eine gewisse Leere in der Natur bestehen könnte. Aus Hypothesen solcher Art suchte man das Steigen der Flüssigkeiten, wie des Wassers im Pumprohr und des Queckfilbers in der Röhre, zu erklären. Descartes setzte der Annahme der Leere die seiner subtilen Materie (Aether) entgegen, kraft deren nirgends ein Vacuum sein könne. Dieser Punkt machte die Streitfrage zwischen ihm und Blaise Pascal, der die Existenz jener subtilen Materie bestritt und die Realität des Leeren auf Grund eines gemäßigten horror vacui behauptete.

Wenn wir Bewegungen oder deren Gegentheil wahrnehmen, ohne zugleich die körperlichen Ursachen, welche die Bewegung bewirken oder hemmen, wahrnehmen zu können, sind wir geneigt zu meinen, daß überhaupt keine Ursachen vorhanden sind. So ist die Bewegung der atmosphärischen Luft, der Stoß und Druck, den sie auf alle Körper, die sie umgiebt oder berührt, ausübt, eine beständig wirksame Kraft, so wenig die bewegende Masse in die Sinne fällt. Descartes forderte, daß zur wirklichen Erklärung gewisser Bewegungserscheinungen flüssiger Körper an die Stelle des leeren Raums und des Abscheus vor demselben der atmosphärische Druck (Schwere der Luft) gesetzt werden müsse. Selbst in dem Dialoge Galileis begegnete er der Annahme des „horror vacui“, wo die Ursache des Phänomens in der Schwere der Luft zu suchen war, und tadelte diesen Irrthum in den kritischen Bemerkungen, die er im Oktober 1638 über jenes Werk brieflich niederschrieb. Neun Jahre später gab er in mündlichen Gesprächen Pascal den Rath, sich durch einen augenscheinlichen Versuch von der Richtigkeit der Leere und der Wirksamkeit des atmosphärischen Drucks zu überzeugen, indem er die Höhenstände des Queckfilbers in der Röhre am Fuß und auf dem Gipfel eines sehr hohen Berges mit einander vergleiche; er werde finden, daß *er mit der zunehmenden* Höhe des Orts die Queckfilbersäule in Folge

des abnehmenden Luftdrucks falle; Pascal könne dieses Experiment leicht in seiner Heimath, der Auvergne, bewerkstelligen lassen. Der Versuch wurde auf dem Puy-de-Dôme gemacht und bestätigte, was Descartes ohne die Probe desselben vorhergesagt hatte. Indessen hat Pascal diesen Umstand unerwähnt gelassen und auch nichts über den Erfolg jenes Experimentes dem Philosophen mitgetheilt. Der letztere schrieb dieses unbillige Verhalten dem feindseligen Einflusse Roberval's zu, der Pascals Freund war und Profession daraus machte, Descartes' Gegner zu sein.*)

Was die Sache selbst betrifft, so kann die Priorität der Entdeckung nicht für Descartes beansprucht werden. Der Versuch, den er Pascal im Sommer 1647 empfahl, besteht in der barometrischen Höhenmessung, und das Barometer war von Torricelli einige Jahre früher (1643) erfunden worden. Aber das Gesetz, auf dem die Erfindung beruht, kannte Descartes vorher, wie seine Briefe aus den Jahren 1631 und 1638 beweisen. Und es bedarf nicht einmal brieflicher Zeugnisse, denn das Gesetz folgt, wie wir gesehen, nothwendig aus seinen Principien. Angewendet auf die Bewegung schwimmender Körper (fester Körper im Wasser), läßt sich aus der Wirksamkeit und den Modificationen des Luftdruckes leicht jene Erfindung machen und erklären, die unter dem Namen der cartesianischen Taucher bekannt ist.

Neuntes Capitel.

Verbindung zwischen Seele und Körper. Die Leidenschaften der Seele. Das natürliche und sittliche Menschenleben.

I. Das anthropologische Problem.

1. Bedeutung und Umfang des Problems.

Es bleibt noch ein Problem übrig, nachdem die metaphysischen Grundfragen gelöst sind. Diese betrafen das Wesen Gottes, des

*) Ueber Descartes' Lehre vom Luftdruck sind zu vgl. die Briefe desselben vom 2. Juni 1631, vom October 1638 an Mersenne (Galilei betr.), vom 11. Juni und 17. August 1649 an Carcavi (Pascal betr.). Oeuvres VI. pg. 204, VII. pg. 436, X. pg. 343, 351. Millet: Descartes etc. II. pg. 214—26. Siehe oben Buch II. Cap. VII. S. 238.

Geiſtes und der Körper und forderten die klare und deutliche Erkenntniß derſelben, d. h. die Feſtſtellung ihrer Realität und Weſenseigenthümlichkeit, die nur dann einleuchtet, wenn ſie ohne jede Vermiſchung mit ihrem Gegentheil begriffen wird. Das Weſen Gottes wollte unabhängig von allen endlichen und unvollkommenen Dingen, das des Geiſtes unabhängig vom Körper, das des letztern unabhängig von jenem erkannt ſein; beide mußten daher als völlig entgegengeſetzte Subſtanzen betrachtet werden: der Geiſt blos als denkende Natur, die Körper blos als ausgedehnte, die Vorgänge der geiſtigen Natur nur als Modi oder Arten des Denkens, die der körperlichen nur als Modi oder Arten der Ausdehnung, d. h. als Bewegungen. Gott als der Realgrund aller Dinge mußte in Rückſicht des Geiſtes als Urquell der Erkenntniß, in Rückſicht der Körper als Urquell der Bewegung gelten.

Wenn es nun Vorgänge geiſtiger Art giebt, die mit gewiſſen Bewegungen dergeſtalt verknüpft ſind, daß ſie ohne dieſelben nicht ſtattfinden können, ſo haben wir eine Thatſache vor uns, in der ein neues Problem liegt. Eine ſolche Thatſache läßt ſich aus dem Dualismus zwiſchen Geiſt und Körper, dieſem Grundbegriff der Principienlehre Descartes', nicht erklären: daher iſt das neue Problem nicht metaphyſiſch. Eine Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper kann nur in einem Weſen ſtattfinden, welches aus beiden beſteht. Dieſes Weſen ſind wir ſelbſt, und zwar unter allen endlichen Subſtanzen nur wir, denn wir ſind denkende Naturen, als welche wir unmittelbar und darum mit zweifelloſer Gewißheit unſer Weſen und Daſein erkennen; zugleich ſind wir mit einem Körper verbunden, den wir als den unſrigen vorſtellen. Unſere äußeren Sinneswahrnehmungen beweiſen, daß es Körper außer uns giebt, unſere Affecte und Naturtriebe beweiſen, daß einer dieſer Körper der unſrige iſt. „Nichts lehrt mir die Natur ausdrücklicher, als daß ich einen Körper habe, mit dem es übel ſteht, wenn ich Schmerz empfinde, und der Speiſe oder Trank bedarf, wenn ich Hunger oder Durſt leide. Ich kann nicht zweifeln, daß etwas Reales in dieſen Empfindungen iſt. Jene Affecte und Triebe machen mir klar, daß ich mich in meinem Körper nicht, wie der Schiffer im Fahrzeug, befinde, ſondern auf das Engſte mit ihm verbunden und gleichſam vermiſcht bin, ſo daß wir gewiſſermaßen ein Weſen ausmachen. Sonſt würde ich kraft meiner *geiſtigen Natur nicht* Schmerz empfinden, wenn der Körper verletzt

wird, sondern diese Verletzung blos als Erkenntnißobject einsehen, wie der Schiffer Kenntniß davon nimmt, wenn etwas im Schiffe zerbricht. Ich würde, wenn der Körper Speise und Trank bedarf, diese seine Zustände erkennen, ohne die unklaren Empfindungen des Hungers und Durstes zu haben. Diese Empfindungen sind in der That unklare Vorstellungen, die von der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper herrühren." In dieser thatsächlichen Verbindung mit einem Körper befindet sich unter allen erkennbaren Geistern nur der menschliche: das neue Problem ist daher anthropologisch.*)

Das Wesen des Geistes besteht im Denken, die wahre Erkenntniß besteht im klaren und deutlichen Denken, das durch die absolute Kraft des Willens sowohl erstrebt und erreicht, als gehemmt und verfehlt wird. Die ächte Willensfreiheit sucht die wahre Erkenntniß und handelt ihr gemäß: darin erfüllt der menschliche Geist sein Wesen und seine Bestimmung.**) In der Verbindung mit dem Körper ist seine Klarheit getrübt und seine Freiheit beschränkt, also er selbst in einem Zustande, der seinem Wesen nicht gemäß ist. Jetzt erscheint die Freiheit des Wollens und die Klarheit des Denkens d. h. die wahre Geistesfreiheit als ein zu erringendes Ziel, als eine zu leistende Arbeit, als eine zu lösende, durch richtige Willensenergie allein zu lösende Aufgabe. So begreift das anthropologische Problem das ethische in sich.

Doch ist dieser mit dem Körper verbundene Geisteszustand in seiner Weise auch naturgemäß, denn er ist in der Ordnung der Dinge begründet; wir dürfen daher unser körperliches Leben nicht nach platonischer Art als Verhängniß oder durch Abfall von der geistigen Welt und Begierde nach irdischem Genuß verschuldete Strafe ansehen, sondern müssen dasselbe als die Erfüllung natürlicher Gesetze betrachten. Ist aber die Verbindung zwischen Geist und Körper naturgesetzlich, so kann sie auch in Rücksicht des Geistes, so wenig sie dem Wesen desselben conform ist, nicht als naturwidrig gelten; vielmehr ist mit der Natürlichkeit auch die Richtigkeit jener Verbindung und aller der Vorgänge anzuerkennen, die aus dem Zusammenleben des Geistes und Körpers nothwendig folgen, wie Triebe, Neigungen, Leidenschaften u. s. w. Alle diese Bewegungen der menschlichen Natur

*) Méd. VI. pg. 335—36. (Ueb. S. 138). **) Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 322—23.

sind als solche gut und förderliche Bedingungen oder Werkzeuge des geistigen Lebens; wenn sie das letztere hemmen und verdunkeln, so ist dies nicht Folge der Natur, sondern Schuld des Willens. Nicht ihre ursprüngliche Richtung ist falsch, sondern die Ablenkung davon ist unsere Verirrung; nicht ihre natürliche Art ist schlimm, sondern die Entartung derselben kraft unseres Willens. Was in der menschlichen Doppelnatur vor sich geht, will natürlich erklärt und moralisch verwerthet d. h. in seinem Werth für die Befreiung des Geistes erkannt werden. Insbesondere sind es die Leidenschaften, auf welche Descartes diesen Gesichtspunkt einer rein natürlichen Ansicht anwendet, überzeugt, daß er damit in der Betrachtung derselben eine völlig neue Richtung einschlägt. „Wie mangelhaft die Wissenschaften sind, die uns die Alten überliefert haben, ist nirgends deutlicher zu sehen als in ihrer Behandlung der Leidenschaften; denn so viel man sich auch mit diesem Gegenstande beschäftigt hat und so leicht derselbe zu erkennen ist, da jeder die Natur der Leidenschaften in sich selbst entdecken kann, ohne weitere Beobachtung äußerer Dinge, so sind doch die Lehren der Alten darüber so dürftig und größtentheils so unsicher, daß ich die herkömmlichen Wege völlig verlassen muß, um mit einiger Zuversicht mich der Wahrheit zu nähern. Ich muß deshalb so schreiben, als ob ich mit einem Thema zu thun hätte, das vor mir noch keiner berührt hat." Mit diesen Worten beginnt Descartes seine Schrift über die Leidenschaften der Seele. „Meine Absicht ist", sagt er in dem brieflichen Vorwort, „nicht als Redner, auch nicht als Moralphilosoph, sondern nur als Physiker über die Leidenschaften zu handeln."*)

2. Der Cardinalpunkt des Problems.

Wenn nun Descartes die Leidenschaften zum Hauptobject seiner anthropologischen Betrachtung nimmt, so muß er hier den charakteristischen Ausdruck des menschlichen (geistig-körperlichen) Lebens, den Erkenntnißgrund der menschlichen Doppelnatur finden. Die Erklärung dieser Thatsache gilt ihm als der Cardinalpunkt des psychologischen Problems. Wie sich die Bewegung zum Körper verhält, so verhält sich die Leidenschaft zum Menschen; wie dort der Begriff

*) Les passions de l'âme. Part. I. Art. I. Rép. à la lettre II. Oeuvr. T. *IV. pg. 34—38.*

der Bewegung vor allem näher bestimmt werden mußte, so ist hier festzustellen, worin das Wesen der Leidenschaft besteht.

Es leuchtet sogleich ein, daß die Leidenschaften insgesammt passiver Natur sind. Doch ist nicht jedes Leiden schon Leidenschaft. Im Gegensatz zur körperlichen Natur besteht das Wesen der geistigen in der Selbstthätigkeit, die Quelle und Kraft der letzteren im Willen, daher ist alles, was in uns vorgeht, ohne von uns gewollt zu sein, im weitesten Umfange leidender Art. Dahin gehören alle unwillkürlichen Functionen, auch die Wahrnehmungen oder Perceptionen, die wir machen und erfahren, unabhängig von jedem Acte der Selbstbestimmung und Willkür. Einige dieser Wahrnehmungen sind innere und beziehen sich blos auf den Geist, wie die unwillkürliche Perception unseres Denkens und Wollens. Nicht unsere denkende Natur ist passiv, wohl aber die Wahrnehmung derselben, sofern dieselbe sich uns von selbst aufdrängt und wir genöthigt sind, sie zu machen. Es giebt andere Wahrnehmungen, die sich blos auf Körper beziehen, sei es auf äußere oder auf unseren eigenen: dahin gehören die Sinnesempfindungen oder Sensationen, wie Farben, Töne u. s. w., die körperlichen Affecte, wie Lust und Schmerz, die körperlichen Triebe, wie Hunger und Durst. Alle diese Wahrnehmungen, innere und äußere, sind Arten des Leidens, aber nicht Leidenschaften im eigentlichen Sinn, wir verhalten uns darin passiv, aber nicht passionirt.*)

Es giebt eine dritte Art leidender Zustände, die weder dem Geiste allein, noch dem Körper allein, sondern beiden zugleich zukommen, Zustände, in denen unter dem Einfluß und der Mitwirkung des Körpers die Seele selbst leidet: sie kann gleichgültig bleiben im Sehen und Hören, im Hunger und Durst, nicht in Freude und Zorn; sie allein kann freudig und traurig erregt, von Liebe und Haß bewegt sein, aber sie könnte es nicht, wenn sie körperlos wäre. In dieser Art des Leidens besteht die Leidenschaft. Unmöglich würden die Leidenschaften unsere Seele so gewaltig, wie es geschieht, spannen, beleben, erschüttern können, wenn sie nicht geistige Kräfte wären: unmöglich würden sie im Stande sein, den Geist so gewaltig, wie es der Fall ist, zu verdunkeln und zu verwirren, wären sie nicht zugleich körperlicher Natur. Sie sind Geisteszustände, aber nicht solche, die aus der freien Thatkraft des Geistes erzeugt werden, son-

*) Les passions. I. Art. XIX. XXIII—XXIV.

dern die ihn unwillkürlich befallen und ergreifen; sie sind Empfindungszustände, aber nicht solche, die im Leibe, sondern in der Seele stattfinden: sie sind mit einem Wort Gemüthsbewegungen (émotions de l'âme), gemischt aus beiden Naturen, der geistigen und körperlichen. „Man kann sie als Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele definiren, die ihr eigenthümlich angehören und durch die Wirksamkeit der Lebensgeister verursacht, unterhalten, verstärkt werden.“*)

3. Die Leidenschaften als Grundphänomen der menschlichen Seele.

Hieraus erhellt die Bedeutung, welche Descartes der Thatsache der Leidenschaften zuschreibt. Sie gelten als Grundphänomen, als das dritte und wichtigste neben Denken (Wollen) und Bewegung. Verstand und Wille sind nur in der geistigen, die Bewegung nur in der körperlichen, die Leidenschaften nur in der menschlichen Natur möglich, die Geist und Körper in sich vereinigt. Um zu denken, bedarf es blos der geistigen Substanz; um bewegt zu werden, blos der körperlichen; dagegen um Leidenschaften zu haben, der Vereinigung beider. Die menschliche Doppelnatur ist der einzige Realgrund der Leidenschaften, diese sind der einzige Erkenntnißgrund jener, die aus der Thatsache der Sensationen und Naturtriebe nicht ebenso gut einleuchtet. Um zu verstehen, warum Descartes diese Bedeutung nur den Leidenschaften einräumt, die sinnlichen Wahrnehmungen und Begierden dagegen blos als körperliche Vorgänge gelten läßt, muß man sich die Grundlage seiner ganzen Lehre wohl vergegenwärtigen. Unter seinem Standpunkt nämlich giebt es, so weit unsere Erkenntniß reicht, nur einen mit dem Geiste verbundenen oder beseelten Körper: den menschlichen; alle übrigen Körper sind geist- und seelenlos, bloße Maschinen, auch die thierischen. Seele ist Geist, die Realität des letzteren erhellt nur aus seiner Selbstgewißheit und fällt mit dieser zusammen: ohne Selbstbewußtsein kein Denken, kein Geist, keine Seele. Die Thiere sind ohne Selbstbewußtsein, daher ohne Seele, also nichts als bewegte Körper oder Automaten; aber sie haben sinnliche Empfindungen und Triebe, mithin müssen diese für körperliche Bewegungen gelten, die nach rein mechanischen Gesetzen geschehen und zu erklären sind. Die Thiere

*) *Les passions* I. Art. XXV. XXVII—XXIX.

empfinden, aber sie sind seelenlos: das erste ist eine unleugbare Thatsache, das zweite in dem Systeme Descartes' eine nothwendige Folgerung. Es ist gewiß, daß die Thiere sehen und hören, hungern und dürsten; es ist eben so gewiß, daß sie keine klare und deutliche Erkenntniß, kein Selbstbewußtsein, also (nach den Grundsätzen Descartes') weder Geist noch Seele haben. Es bleibt demnach nur übrig, die Sensationen und Triebe überhaupt, also auch im Menschen, für mechanische Vorgänge zu nehmen, die mit psychischen Thätigkeiten nichts gemein haben. So findet Descartes keine andere Thatsache, die ihm das Zusammenleben von Geist und Körper erkennbar macht, als die Leidenschaften. Man kann fragen, ob die Leidenschaften nicht auch thierischer und die Sensationen und Triebe nicht auch psychischer Natur sind, man kann die cartesianischen Sätze, die beides verneinen, bestreiten und selbst zweifeln, ob der Philosoph denselben durchgängig treu blieb und bleiben konnte, aber man darf nicht in Abrede stellen, daß er sie lehrte und zufolge seiner Principien lehren mußte. Die Untersuchung dieser Punkte ist jetzt nicht unsere Sache. Wir haben es noch mit der Darstellung und Begründung des Systems zu thun und folgen den Wegen, die Descartes ging; sobald wir seine Lehre beurtheilen, werden wir auf jene Fragen zurückkommen und dann genau auf sie eingehen.

II. Verbindung zwischen Seele und Körper.

1. Der Mechanismus des Lebens.

So weit das menschliche Leben dem thierischen gleicht, muß dasselbe aus rein materiellen und physikalischen Ursachen, insbesondere aus Bewegung und Wärme erklärt werden. Man hat fälschlich gemeint, daß die Seele den Körper bewege und erwärme und darum auch physisches Lebensprincip sei. Indessen beweist jede Flamme, daß es die Seele nicht ist, die dem Körper Bewegung und Wärme mittheilt. Und wenn der menschliche Körper nach dem Tode erstarrt und erkaltet, so erleidet er diese Veränderung nicht, weil er beseelt zu sein aufgehört oder die Seele ihn verlassen hat. Der lebendige Körper ist nicht der beseelte, sonst müßten die Thiere beseelt sein, was den Principien der Lehre Descartes' widerstreitet. Das Leben besteht nicht in der Verbindung zwischen Seele und Körper, der Tod nicht in der Trennung beider; das Leben ist nicht das Product,

welches die Seele erzeugt, sondern die Voraussetzung, unter der sie die Verbindung mit einem Körper eingeht, die Bedingung, ohne welche eine solche Vereinigung nicht stattfinden kann. Die Sache verhält sich daher gerade umgekehrt, als man sie gewöhnlich vorstellt: nicht weil der Körper beseelt ist, darum ist er lebendig, sondern weil er lebt, darum kann er beseelt werden; nicht weil sich die Seele vom Körper trennt, erstarrt und erkaltet der letztere, sondern weil er todt ist, darum verläßt ihn die Seele. Der Tod ist Vernichtung des Lebens und eine nothwendige Wirkung physischer Ursachen; das Leben ist Mechanismus, der Tod ist die Zerstörung desselben, er erfolgt, wenn ein Theil des lebendigen Körpers dergestalt Schaden leidet, daß die ganze Maschine stillsteht. Dem Irrthum, welcher die Seele zum Lebensprincip macht, hält Descartes folgende Erklärung entgegen: „Der Tod tritt nie ein, weil die Seele mangelt, sondern weil eines der Hauptorgane des Körpers zerstört ist; darum laßt uns urtheilen, daß der Körper eines lebendigen Menschen von dem eines todten nicht anders unterschieden ist, als eine Uhr (oder ein Automat anderer Art, d. h. eine von selbst bewegte Maschine), die das körperliche Princip der Bewegungen, die sie verrichten soll, nebst allen zu ihrer Thätigkeit erforderlichen Bedingungen in sich trägt und, wenn sie aufgezogen ist, geht, sich von dem zerbrochenen Uhrwerk unterscheidet, in dem das bewegende Princip aufgehört hat thätig zu sein.“*)

Die Seele kann nur mit einem lebendigen Körper verbunden sein. Da sie geistiger, also unter den endlichen Wesen, so weit uns dieselben erkennbar sind, ausschließlich menschlicher Natur ist, so kann diese Verbindung nur mit dem menschlichen Körper stattfinden.

Der menschliche Körper ist, wie der thierische, Maschine. Sein Lebensprincip ist der Feuerheerd in ihm, der die Lebenswärme bereitet und sie dem gesammten Organismus mittheilt: das Feuer, dessen Brennmaterial das Blut und dessen Heerd das Herz ist. Harvey's große Entdeckung der Herz- und Blutbewegung der Thiere hat diese Grundbedingung des Lebensmechanismus erklärt und ist in der Geschichte der Biologie epochemachend gewesen. Descartes lernte sie kennen, als er, mit der Ausarbeitung seines Kosmos beschäftigt und in die Untersuchung des menschlichen Körpers vertieft,

*) *Les passions I.* Art. IV—VI.

auf eigenem Wege zu einer ähnlichen Anschauung gekommen war. Diese Lehre erschien ihm so wichtig und als ein so großer und augenscheinlicher Triumph der mechanischen Physik und der wissenschaftlichen Methode überhaupt, daß er sie als ein Beispiel der letzteren in dem fünften Abschnitt seines Discours darstellte und hier die Bewegung des Herzens und die Circulation des Blutes durch die arteriellen und venösen Gefäße auseinandersetzte, indem er auf Harveys glorreiche Entdeckung hinwies.*)

Nach diesen Grundbedingungen erörtert Descartes die übrigen Theile und Functionen der Maschine des thierisch-menschlichen Körpers. Die Bewegungsorgane sind die Muskeln, die Empfindungsorgane die Nerven; das Centralorgan des Blutes und seiner Bewegung ist das Herz, das der Nerven das Gehirn. Zwischen beiden läßt Descartes ein Mittelglied wirken, dessen Entstehung und Wirksamkeit er als die merkwürdigste Lebenserscheinung bezeichnet. Die feinsten, beweglichsten und feurigsten Theile des Bluts, die im Herzen durch eine Art Destillation erzeugt werden, steigen nach mechanischen Gesetzen durch die Arterien in das Gehirn empor und werden von hier aus den Nerven und durch diese den Muskeln zugeführt; sie sind es, die in jenen Organen Empfindung und Bewegung bewirken, also den eigentlichen Lebensfunctionen vorstehen: darum nennt sie Descartes Lebensgeister (esprits animaux). „Das Merkwürdigste in diesen Dingen ist die Entstehung der Lebensgeister, die einem sehr feinen Winde oder besser gesagt einer sehr reinen und lebhaften Flamme gleichen, die unaufhörlich in großer Fülle vom Herzen ins Gehirn emporsteigt und von hier durch die Nerven in die Muskeln eingeht und allen Gliedern die Bewegung mittheilt. Warum aber die bewegtesten und feinsten Bluttheile, die als solche den tauglichsten Stoff der Lebensgeister ausmachen, eher nach dem Gehirn als anderswohin gehen, erklärt sich sehr einfach daraus, daß die Arterien, die sie nach dem Gehirn führen, vom Herzen am geradesten aufsteigen; wenn nun mehrere Dinge zugleich nach derselben Richtung streben, während, wie bei den Bluttheilen, die aus der linken Herzkammer ins Gehirn wollen, für alle nicht Raum genug ist, so folgt nach den Regeln der Mechanik, die mit den Gesetzen der Natur identisch sind,

*) Disc. de la méth. Part. V. Oeuvr. I. pg. 174—184. (Ueb. S. 43—50). Les passions I. Art. VII. S. oben Buch I. Cap. V. S. 202.

daß die schwächeren und weniger bewegten den stärkeren weichen müssen und diese mithin allein ihren Weg machen."*)

So sind alle unsere unwillkürlichen Bewegungen, wie überhaupt alle Thätigkeiten, die wir mit den Thieren gemein haben, lediglich von der Einrichtung unserer Organe und der Bewegung der Lebensgeister abhängig, die, durch die Wärme des Herzens erregt, ihren naturgemäßen Lauf in das Gehirn und von hier in die Nerven und Muskeln nehmen, in derselben Weise, wie die Bewegung einer Uhr nur durch die Kraft ihrer Feder und die Figur ihrer Räder erzeugt wird.**)

2. Das Seelenorgan.

Der menschliche Körper ist eine sehr complicirte Maschine, deren Theile, wie Herz, Gehirn, Magen, Arterien, Venen, Muskeln, Nerven u. s. f. in durchgängiger Wechselwirkung sind, sich gegenseitig erhalten und eine Gemeinschaft ausmachen, in der jeder dem andern dient und jeder mit dem andern leidet. Diese Maschine bildet ein Ganzes, jedes ihrer Theile ist ein Werkzeug des Ganzen, daher sind ihre Theile nicht blos aggregirt, sondern articulirt: die Gemeinschaft oder der Complex der Organe macht den Organismus, die gegliederte Maschine. Organismus ist demnach eine besondere Art des Mechanismus; er ist eine solche Maschine, deren Theile sich von selbst bilden und zusammenfügen, daher kein bloßes Aggregat, sondern eine Einheit oder ein Ganzes ausmachen. Mit dieser Bestimmung, dem Kennzeichen des Organismus, nimmt es Descartes so ernsthaft, daß er von dem lebendigen Körper geradezu sagt: „er ist *einer* und in gewisser Weise *untheilbar*." Daher kann die Seele, wenn sie mit dem menschlichen Körper verbunden sein soll, nicht blos einem seiner Theile inwohnen, sondern muß in dem *ganzen* Organismus gegenwärtig sein. Da jeder Theil des lebendigen Körpers mit jedem zusammenhängt, so kann keiner eine ausschließende Verbindung mit der Seele eingehen; und da diese vermöge ihres Wesens nichts mit der Ausdehnung und Theilbarkeit gemein hat, so kann sie unmöglich mit einem Theile des Organismus in ausschließende Gemeinschaft treten.***)

---

*) Disc. de la méth. Part. V. pg. 183—84. (Ueb. S. 49—50). Les passions *I. Art. X—XIII.* **) Les passions I. Art. XVI. ***) Les passions I. Art. XXX.

Wohl aber kann sie mit einem der Organe vorzugsweise verknüpft sein, ja es muß bei der Grundverschiedenheit beider Substanzen, die eine unmittelbare Verbindung derselben nicht zuläßt, ein besonderes Organ geben, durch welches die Seele mit dem gesammten Organismus verkehrt. Da es sich nun zwischen beiden Substanzen hauptsächlich darum handelt, daß Bewegungen der Organe in Empfindung und Vorstellung, diese in jene verwandelt werden, so ist leicht zu sehen, daß es die Lebensgeister, diese Factoren der Empfindung und Bewegung, sein werden, die den Verkehr zwischen Seele und Leib vermitteln. In der Bewegung derselben giebt es zwei Centra: Herz und Gehirn; in jenem werden sie erzeugt, in dieses steigen sie empor und wirken von hier aus auf die Organe. Daher wird die Seele, wenn sie mit dem Organismus durch die Lebensgeister verkehrt, mit einem der beiden Centralorgane vorzugsweise verknüpft sein müssen. Die nähere Entscheidung giebt sich von selbst. Da die eigenthümliche Wirksamkeit der Lebensgeister vom Gehirn ausgeht, so kann nur dieses das bevorzugte Organ sein und nur in ihm, wie sich Descartes ausdrückt, „der Sitz der Seele" gesucht werden.

Der Ort des eigentlichen Seelenorgans ist in dem Centralorgan der Nerven selbst wieder central und liegt in der Mitte des Gehirns, wo die Lebensgeister aus den beiden Theilen desselben, den vorderen und hinteren Höhlungen, mit einander verkehren, so daß es hier am leichtesten von diesen bewegt werden und selbst sie bewegen kann. Es ist die Zirbeldrüse oder das Conarion (glans pinealis), deren Gebilde Descartes für das eigentliche Seelenorgan erklärt. Er findet noch einen besondern Grund zur Unterstützung dieser Hypothese. Die Sinneseindrücke unseres Gesichts und Gehörs sind, wie die Organe, durch die sie empfangen werden, doppelt, während das sinnliche Object selbst, wie unsere Vorstellung desselben einfach ist, was nicht möglich wäre, wenn nicht in dem Centralorgan eine Vereinigung der Doppeleindrücke stattfände. Es scheint daher nothwendig, daß im Gehirn ein Organ existirt, welches die zweifachen Eindrücke empfängt und einzig in seiner Art ist. Dieses Organ sieht Descartes in der Zirbeldrüse, darum gilt sie ihm als der hauptsächliche Sitz (principal siège) der Seele, als derjenige Theil des menschlichen Körpers, mit dem die Seele am nächsten (étroitement) verbunden ist. Die centrale Lage und die Einzigkeit jenes Gehirn-

theils waren die Gründe, die den Philosophen vermocht haben, hier die psychische Wirksamkeit, so weit sie körperliche Eindrücke empfängt und bewirkt, zu localisiren.*)

Aus dem Zusammenhange zwischen Seele und Körper, wie derselbe jetzt einleuchtet, erklärt sich der natürliche Ursprung der Leidenschaften. Der empfangene Eindruck wird kraft der psychischen Thätigkeit in Vorstellung und Motiv umgewandelt. Wenn ein solcher Eindruck als etwas unserem Leben Schädliches empfunden wird, z. B. wenn wir ein wildes Thier auf uns losstürzen sehen, so entsteht mit der Vorstellung des Objects zugleich die der Gefahr; unwillkürlich rührt sich der Wille, um den Körper zu schützen, sei es durch Kampf oder Flucht; unwillkürlich wird demgemäß das Seelenorgan bewegt und dem Laufe der Lebensgeister derjenige Impuls gegeben, der die Glieder entweder zum Kampf oder zur Flucht disponirt. Der Wille zum Kampf ist Kühnheit, der zur Flucht ist Furcht. Kühnheit und Furcht sind nicht Sinneseindrücke, sondern Willenserregungen, sie sind nicht bloße Vorstellungen, sondern Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften. Die Bewegung, die bei solchen Emotionen im Herzen empfunden wird, beweist so wenig, daß die Leidenschaften im Herzen ihren Sitz haben, als die schmerzhafte Empfindung im Fuße beweist, daß der Schmerz im Fuße sitzt, oder der Anblick der Sterne am Himmelsgewölbe den wahren Ort derselben anzeigt.**)

3. Wille und Leidenschaften.

Diese Erklärung der Leidenschaften aus der geistig-körperlichen Natur des Menschen ist durch die Annahme, die sie macht, und die Richtung, die sie grundsätzlich ergreift, für die Lehre Descartes' charakteristisch. Mit Hülfe der Lebensgeister und des Seelenorgans, welches letztere die Zirbeldrüse sein soll, sucht der Philosoph den Ursprung der Leidenschaft rein mechanisch zu begründen. Hier liegt der Schwerpunkt und die Neuheit seines Versuchs, die Descartes im Auge hatte, als er gleich im Anfange seiner Schrift aussprach, daß er in der Lehre von den Leidenschaften den herkömmlichen Weg gänzlich verlassen müsse und über dieselben nicht als

*) Les passions I. Art. XXXI—XXXII. XXXIV. XLI. -- **) Les passions *I. Art. XXXIII. XXXV*—VI. XL.

Redner und Philosoph, sondern lediglich als Physiker handeln wolle. Man hatte vorher die menschlichen Leidenschaften blos als psychische Vorgänge betrachtet und nicht eingesehen, daß sie Factoren enthalten, die nur auf Rechnung des Körpers kommen. Da sie nun den Geist bemeistern und seine Freiheit überwältigen, daher dem Wesen desselben widerstreiten, so wußte sich die psychologische Erklärung nicht anders zu helfen als durch eine Theilung der Seele in höhere und niedere Kräfte, in ein oberes und unteres Begehrungsvermögen, in eine vernünftige und vernunftlose Seele, welcher letzteren man die Leidenschaften zuschrieb. So wurde die Seele in verschiedene Theile gespalten, sie sollte gleichsam aus verschiedenen Personen oder Seelen bestehen, ihre Einheit und Untheilbarkeit wurde preisgegeben und damit ihr Wesen vollkommen verleugnet. Dies ist der Punkt, den Descartes angreift und als die Verirrung bezeichnet, in der die gesammte frühere Seelenlehre befangen war.

Es ist richtig, daß die Vernunft mit den Leidenschaften kämpft, daß sie in diesem Kampfe siegen oder unterliegen kann, daß hier in der menschlichen Natur zwei Mächte in Streit gerathen, von denen die größere den Sieg davon trägt. Aber es ist falsch, diese Thatsache so zu erklären, daß jener Kampf in der geistigen Natur des Menschen stattfindet und diese sich gleichsam gegen sich selbst erhebt. In Wahrheit besteht der Conflict zwischen zwei ihrer Richtung nach entgegengesetzten Bewegungen, die dem Seelenorgan mitgetheilt werden: die eine von Seiten des Körpers durch die Lebensgeister, die andere von Seiten der Seele durch den Willen; jene ist unwillkürlich und allein durch die körperlichen Eindrücke bestimmt, diese ist willkürlich und durch die Absicht motivirt, die der Wille entscheidet. Jene körperlichen Eindrücke, welche die bewegten Lebensgeister in dem Seelenorgan und durch dieses in der Seele selbst erregen, werden hier in sinnliche Vorstellungen umgewandelt, die entweder den Willen ruhig lassen, wie es bei der gewöhnlichen Wahrnehmung der Objecte der Fall ist, oder durch ihre unmittelbare Beziehung zu unserem Dasein denselben beunruhigen und bewegen: die Vorstellungen der ersten Art sind leidenschaftslos, und es ist kein Grund, sie zu bekämpfen; die der zweiten dagegen haben die leidenschaftliche Erregung zur nothwendigen Folge, da sie auf den Willen einstürmen und seine Gegenwirkung hervorrufen. Die Einwirkung folgt aus körperlichen Ursachen, sie geschieht mit naturnothwendiger

Kraft und erfolgt nach mechanischen Gesetzen: in ihrer Stärke besteht die Macht der Leidenschaften; die Gegenwirkung ist frei, sie handelt mit geistiger, an sich leidenschaftsloser Kraft, sie kann daher die Leidenschaften bekämpfen und beherrschen: in dieser Stärke besteht die Macht über die letzteren. Die Seele kann, von den Eindrücken der Lebensgeister bestürmt, Furcht leiden und, durch den eigenen Willen aufgerichtet, Muth haben und die Furcht, welche die Leidenschaft zuerst einflößte, bemeistern, sie kann dem Seelenorgan und dadurch den Lebensgeistern die entgegengesetzte Richtung geben, kraft deren die Glieder zum Kampfe bewegt werden, während die Furcht sie zur Flucht treibt. Jetzt ist klar, welche Mächte in den Leidenschaften mit einander kämpfen. Was man für den Streit zwischen der niederen und höheren Natur der Seele, zwischen Begierde und Vernunft, zwischen der sinnlichen und denkenden Seele hält, ist in Wahrheit der Conflict zwischen Körper und Seele, zwischen Leidenschaft und Wille, zwischen Naturnothwendigkeit und Vernunftfreiheit, zwischen Natur (Materie) und Geist.*) Selbst die schwächsten Gemüther können durch den Einfluß auf das Seelenorgan die Bewegung der Lebensgeister und dadurch den Gang der Leidenschaften dergestalt bemeistern und lenken, daß sie eine vollkommene Herrschaft über dieselben zu erwerben im Stande sind.**)

Der mechanische Ursprung der Leidenschaften hindert nicht die moralische Folge, sondern begründet dieselbe vielmehr. Die Geistesfreiheit will errungen sein, was nur durch die Unterwerfung der Gegenmächte geschehen kann; diese Gegenmächte sind die Leidenschaften, die darum zur Befreiung des menschlichen Geistes nothwendige Bedingungen sind: darin besteht die Bedeutung und der Werth, den sie haben. Sie wären nicht die Gegenmächte des Willens, wenn sie nicht in der dem Geist entgegengesetzten Natur ihren Ursprung hätten: daher die Nothwendigkeit ihrer mechanischen Entstehung; sie wären nicht Gegenmächte, wenn sie nicht mächtig wären, d. h. auf den Willen einwirken könnten, was nur möglich ist, wenn Geist und Körper vereinigt sind, wie in der menschlichen Natur: daher diese als der nothwendige und alleinige Erklärungsgrund der Leidenschaften gilt. Jetzt ist die Grundlage vollkommen klar, auf der innerhalb des cartesianischen Systems die Lehre von den Leidenschaften beruht. Die nächste Frage ist, worin sie bestehen?

*) *Les passions I. Art.* XLVII. **) Les passions I. Art. L.

III. Die Arten der Leidenschaft.

1. Die Grundformen.

Wir haben unter den sinnlichen Vorstellungen schon die leidenschaftslosen von den leidenschaftlich erregten unterschieden. Nicht in dem Object als solchem liegt der Grund einer passionirten Empfindung, sondern in dem Interesse, welches unser Wille am Dasein desselben nimmt, oder in der Art und Weise, wie sich das Object zu unserem Dasein verhält und wir dieses Verhältniß empfinden. Die Art des letzteren ist unendlich variabel, denn sie ist abhängig von der Verschiedenheit der Individuen und unserer jeweiligen Seelenzustände: was dem einen furchtbar erscheint, findet ein anderer verächtlich, ein dritter gleichgültig; bei dem Wechsel unserer Lebenszustände und Stimmungen macht dasselbe Object auf dieselbe Person jetzt einen freudigen, jetzt den entgegengesetzten, jetzt gar keinen Eindruck. Daher geht die Mannigfaltigkeit der Leidenschaften ins Endlose. Doch lassen sich aus dem Wesen der leidenschaftlichen Erregung überhaupt gewisse einfache und nothwendige Formen herleiten, die sich zu allen übrigen wie die Grundformen zu den Modificationen oder die (im Zeiger der Combinationsrechnung gegebenen) Elemente zu den Variationen verhalten. Die Grundformen nennt Descartes die ursprünglichen oder „primitiven", die daraus abgeleiteten oder combinirten die besonderen oder „particularen Passionen". Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich unsere Leidenschaften unterscheiden und ordnen. Was wir leidenschaftlich empfinden, sind nicht die Dinge, sondern die Werthe derselben, d. i. der Nutzen oder Schaden, den wir von den Dingen haben oder zu haben uns einbilden. Es scheint, daß der dritte Fall, in dem ein Object weder als nützlich noch als schädlich empfunden wird, jeden Werth und darum jede leidenschaftliche Erregung ausschließt. Dem ist nicht so. Es giebt Objecte, die blos durch die Macht und Neuheit des Eindrucks unser Gemüth mit unwiderstehlicher Gewalt ergreifen, ohne im mindesten unsere Begierde zu locken. Mit Vorstellungen dieser Art ist wegen ihrer unwillkürlichen und mächtigen Wirkung auch eine leidenschaftliche Erregung verbunden, die Descartes mit dem Worte „Bewunderung" bezeichnet. Wir erkennen sogleich, daß diese Empfindung affectvoll ist und weder den gewöhnlichen Charakter der Begierde noch weniger den der Gleichgültigkeit hat.

Was wir als nützlich oder unserem Dasein förderlich vorstellen, erscheint als etwas Begehrenswerthes oder als ein Gut, das Gegentheil davon als ein Uebel, dessen Vernichtung begehrt wird. Das Gut wollen wir haben, das Uebel loswerden; in dem ersten Fall wird die Aneignung des Objects, im zweiten unsere Befreiung von demselben begehrt, während wir das bewunderte Object blos betrachten, also weder besitzen noch losſein wollen. Demnach lassen sich zunächst zwei Grundformen der Leidenschaft unterscheiden: die Bewunderung und die Begierde. Diese letztere verhält sich zu ihrem Object entweder positiv oder negativ, sie will das Gut haben und erhalten, das Uebel loswerden und vernichten: sie ist in der ersten Richtung Liebe und in der entgegengesetzten Haß. Nun sind die begehrten Objecte entweder künftige oder gegenwärtige. Das bevorstehende Gut lockt, das bevorstehende Uebel droht: in beiden Fällen ist die Begierde gespannt und besteht in der Erwartung oder dem „Verlangen" (désir) nach der Erreichung eines Guts und der Vermeidung eines Uebels. Da nun in beiden Fällen auch das Gegentheil eintreffen (das zu erreichende Gut verfehlt, das zu vermeidende Uebel erlitten werden) kann, so ist das Verlangen von Hoffnung und Furcht bewegt, d. h. positiv und negativ zugleich. Wenn die begehrten Objecte gegenwärtig sind, so befinden wir uns entweder im Besitze des gewünschten Guts oder sind von einem Uebel betroffen: im ersten Fall erfüllt uns die Empfindung der Freude, im zweiten die der Trauer. Demnach giebt es folgende primitive Leidenschaften, die allen übrigen zu Grunde liegen: Bewunderung, Liebe und Haß, Verlangen, Freude und Trauer. Die Bewunderung ist die einzige Leidenschaft, die weder positiv noch negativ ist, das Verlangen die einzige Begierde, die beides zugleich ist, alle übrigen Passionen sind Begierden entweder der einen oder der anderen Art.*)

2. Die abgeleiteten oder combinirten Formen.

Wir wollen jetzt zunächst die Begierden betrachten und zuletzt auf die Bewunderung zurückkommen; wir wollen von diesen particularen Leidenschaften die hauptsächlichsten Formen hervorheben und zeigen, wie sie aus einigen der gegebenen Elemente entweder combinirt oder Species derselben sind.

---

*) *Les passions II.* Art. LXIX.

Die Grundwerthe der Objecte, die wir als Nutzen und Schaden bezeichnet haben, sind in Rücksicht ihrer Grade unendlich verschieden. Es giebt einen Maßstab, um die Stärke oder Größe unserer Begierden zu bestimmen und gewisse Hauptabstufungen zu unterscheiden. Wir lieben oder hassen, was uns nützlich oder schädlich erscheint: daher ist unsere Selbstliebe das Maß, womit unsere Begierde nach den Dingen zu vergleichen und die Größe derselben zu schätzen ist. Wir können andere Wesen entweder weniger oder eben so sehr oder mehr lieben als uns selbst, unsere Liebe zu dem Object kann, mit unserer Selbstliebe verglichen, geringer oder gleich stark oder stärker als diese sein: im ersten Fall ist sie Neigung (affection), im zweiten Freundschaft (amitié), im dritten Hingebung (dévotion). Was wir im höchsten Grade, d. h. mit Selbstaufopferung lieben, sind die Mächte, von denen unser Dasein abhängt und durch die es bedingt ist, wie Gott, Vaterland, Menschheit u. s. w. Unter den Objecten, die in unserer Seele Liebe und Haß erregen, sind besonders das Schöne und Häßliche als Gegenstände des sinnlichen Ergötzens und Widerwillens hervorzuheben: die Liebe zum Schönen ist Wohlgefallen (agrément), die entgegengesetzte Empfindung Abscheu (horreur), beide Leidenschaften sind, weil sie die Sinne erregen, die stärksten Arten der Liebe und des Hasses, aber auch die am meisten trügerischen.*)

Das Verlangen war die auf das bevorstehende Gut oder Uebel gespannte Begierde: die leidenschaftliche, noch ungewisse Erwartung. Nach dem Grade ihrer Ungewißheit ist diese Erwartung entweder Hoffnung (espérance) oder Furcht (crainte); der höchste Grad der Hoffnung ist Zuversicht (sécurité), der höchste Grad der Furcht Verzweiflung (désespoir). Die Eifersucht nennt Descartes beiläufig eine Species der Furcht. Wenn der gehoffte oder gefürchtete Erfolg nicht von äußeren Umständen, sondern blos von uns selbst und unserer eigenen Thätigkeit abhängt, wenn wir nur durch eigene Kraft das Gut erwerben, das Uebel vermeiden können und zur Erreichung dieses Ziels die Mittel wählen, gewisse Handlungen ausführen und dabei mit Schwierigkeiten kämpfen müssen, so modificiren sich demgemäß Hoffnung und Furcht. Die Furcht, sich in der Wahl der Mittel zu vergreifen, kommt vor der Menge ihrer Bedenken und Erwägungen zu keinem Entschluß und wird zur Unentschlossenheit

*) Les passions II. Art. LXXIX—LXXXV.

(irrésolution); die thatkräftige Hoffnung, die Schwierigkeiten der Ausführung bekämpfen und besiegen zu können, ist Muth (courage) und Kühnheit (hardiesse), die entgegengesetzte Empfindung, welche die Schwierigkeiten des Handelns fürchtet und sich vor ihnen entsetzt, ist Feigheit (lâcheté) und Schrecken (épouvante).*)

Die Vorstellung vorhandener Güter oder Uebel erregt uns Freude (joie) oder Trauer (tristesse). Wenn jene Güter oder Uebel nicht uns selbst, sondern andere betreffen, so ist es fremdes Glück oder Unglück, das uns erfreut oder betrübt. Demgemäß modificiren sich Freude und Trauer, Liebe und Haß. Die Mitfreude an fremdem Glück ist Wohlwollen, das Mitgefühl an fremdem Unglück ist Mitleid (pitié); wenn uns das Glück des Anderen betrübt, so empfinden wir Neid (envie), wenn sein Unglück uns erfreut, Schadenfreude. Descartes hat diese Empfindungen von einer moralischen Bedingung abhängig gemacht, die bei der natürlichen Erklärung der Leidenschaften nicht mitsprechen sollte: er läßt das fremde Glück und Unglück verdient oder unverdient, die betroffenen Personen würdig oder unwürdig desselben sein, so daß ihnen von Rechtswegen zukommt, was sie Gutes oder Schlimmes erfahren. Wir haben dann weniger die glücklichen und unglücklichen, als die verschuldeten Zustände anderer vor Augen und freuen uns des gerechten Laufes der Dinge. Nur das verdiente Glück des Anderen erregt unser Wohlwollen, wie das unverdiente unseren Neid, nur das verdiente Unglück erregt unsere Schadenfreude, wie das unverdiente unser Mitleid. Jetzt erscheinen diese Gemüthsbewegungen als gerecht, als so viele Arten unseres natürlichen Rechtsgefühls, dessen Befriedigungen freudig und dessen Verletzungen schmerzlich empfunden werden. Neid und Mitleid gehören zum Geschlecht der traurigen, Wohlwollen und Schadenfreude zu dem der freudigen Erregung, nur daß die Empfindungsweise der letzteren darin verschieden sein soll, daß die Freude über verdientes Glück ernst gestimmt ist, während in die Freude über verdientes Unglück sich Hohn und Spott (moquerie) mischen.**) Man erkennt sogleich, daß in der Erklärung dieser Leidenschaften Descartes die natürlichen und moralischen Beweggründe nicht genug auseinander gehalten hat. Das Rechtsgefühl kann unser Wohlwollen und Mitleid verstärken, aber es hat nichts mit Schadenfreude und Neid zu

*) *Les passions II.* Art. LVII—LIX. **) Les passions II. Art. LXI—LXII.

schaffen. Hier hat der Philosoph die natürliche Erklärung, die zu geben war, verfehlt und nicht, wie er wollte, „als Physiker" von den Leidenschaften geredet.

Die guten und schlimmen Werke der Menschen sind besondere Arten nützlicher und schädlicher Objecte, sie sind darum besondere Gegenstände unserer Freude und Trauer, die sich verschieden gestalten, je nachdem wir selbst oder andere die Urheber jener Werke sind und die fremden Handlungen uns betreffen oder nicht. Die Freude über das eigene gute Werk ist Selbstzufriedenheit (satisfaction de soi-même) und das Gegentheil Reue (repentir). Das Ansehen, das wir durch unsere Verdienste in der Meinung anderer gewinnen, ist der Ruhm (gloire), dessen Gegentheil in der Schande (honte) besteht. Fremde Verdienste wecken in uns eine dem Anderen günstige Gesinnung (faveur) und, wenn unser eigenes Wohl dadurch gefördert worden, unsere Dankbarkeit (reconnaissance); wogegen der Uebelthäter unseren Unwillen (indignation) und, wenn er uns selbst Schaden zugefügt, unseren Zorn (colère) erregt. Die Güter und Uebel, die uns zu Theil werden, sind von längerer oder kürzerer Dauer, die lange Gewohnheit stumpft die Empfindung ab und verwandelt die satte Freude zuletzt in Ueberdruß (dégoût), während sie die Trauer über unsere Verluste und Leiden allmählig vermindert. Die guten und schlimmen Zeiten, die wir erleben, gehen vorüber; wir sehen die ersten mit Bedauern (regret) schwinden und empfinden mit Fröhlichkeit (allégresse) das Ende der anderen.*)

Unter den primitiven Leidenschaften hat Descartes die Bewunderung (admiration) als die erste und über den Gegensatz der anderen erhabene bezeichnet. Wir müssen jetzt auf den Charakter, die besonderen Arten und Eigenthümlichkeiten dieser Leidenschaft etwas näher eingehen. Sie wird stets durch ein neues und ungewöhnliches, seltenes und außerordentliches Object hervorgerufen, dessen Eindruck unser Gemüth ergreift und als Ueberraschung empfunden wird. Ihre Kraft wächst nicht erst in allmähliger Steigerung, sondern ist, weil sie alle gewohnten Eindrücke unterbricht, sogleich in ihrer ganzen Stärke wirksam: daher ist die Bewunderung unter allen Leidenschaften die stärkste, sie hat, wie jede Ueberraschung den Charakter einer plötzlichen Wirkung. In allen Gemüthsbewegungen werden

*) Les passions II. Art. LXIII—LXVII.

wir unwillkürlich von einem Object ergriffen, aber nirgends ist der Zustand eines solchen Ergriffenseins so rein und vollkommen ausgeprägt als in der Bewunderung, deren Wesen derselbe ausmacht, darum ist sie in gewisser Weise mit allen Leidenschaften verbunden oder etwas von ihrer Empfindungsweise ist in allen gegenwärtig. Ihre Stärke kann so gewaltig sein, daß sie jeden Widerstand ausschließt und das Gemüth nicht blos bewegt, sondern dergestalt bannt und fesselt, daß alle Lebensgeister im Gehirn nach dem Orte des Eindrucks strömen und sich hier concentriren, der übrige Körper wird bewegungslos und wir erstarren gleichsam im Anblick des Objects: dann geht die Bewunderung in Staunen (étonnement) über und entartet durch den Exceß.*)

So lange wir nur von der Macht des neuen und ungewöhnlichen Eindrucks bewegt sind, empfinden wir noch nichts von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit des Objects, die das Grundthema aller übrigen Leidenschaften ausmachen: daher ist die Bewunderung früher als diese, sie ist die erste der Leidenschaften und an der gegensätzlichen Natur der anderen nicht betheiligt. Ihr wirkliches Gegentheil würde in einem Gemüthszustande bestehen, der sich von gar nichts ergreifen läßt und in seiner Unempfänglichkeit für die Macht der Eindrücke völlig leidenschaftslos ist: es giebt daher keine der Bewunderung entgegengesetzte Leidenschaft, d. h. sie hat kein Gegentheil. Wohl aber giebt es Unterschiede oder Arten der Bewunderung, die sich nach dem Object richten, dessen Seltenheit uns überrascht, je nachdem sein außerordentlicher Charakter in der Größe oder Kleinheit besteht, je nachdem wir oder andere freie Wesen dieses Object sind. Descartes nennt die beiden Grundformen der Bewunderung Hochachtung (estime) und Verachtung (mépris); demgemäß ist die Selbstschätzung entweder Großherzigkeit (magnanimité) und Stolz (orgueil) oder Kleinmüthigkeit (humilité) und niedrige Gesinnung (bassesse), während der überraschende Eindruck fremder Größe oder Kleinheit unsere Verehrung (vénération) oder Geringschätzung (dédain) erregt.**)

Unter diesen Arten der Bewunderung sind die unserer eigenen Werthschätzung die bemerkenswerthesten. Nichts prägt sich in der

*) Les passions II. Art. LXX. LXXII—LXXIII. — **) Les passions II. *Art. LIII—LV.*

Haltung des Menschen, im Ausdruck der Miene, in Geberde und Gang sichtbarer aus als ein außerordentlich gesteigertes oder gedrücktes Selbstgefühl. Es giebt in unserer Selbstschätzung eine richtige und falsche Erhebung des eigenen Werths, wie es eine richtige und falsche Verkleinerung desselben giebt. Die wahre Selbstachtung nennt Descartes Großherzigkeit (magnanimité), nicht Hochmuth, sondern Großmuth (générosité), die falsche dagegen Stolz; die ächte Demuth nennt er humilité (humilité vertueuse), die unächte dagegen „bassesse". Nun ist das Kriterium zu bestimmen, das in der Macht und Richtung unserer Selbstgefühle das wahre vom falschen unterscheidet. Ueberhaupt können nur freie Wesen Gegenstände der Hochachtung und Verachtung sein; nur ein Object ist in Wahrheit achtungswerth, wie sein Gegentheil verächtlich: unsere Willensfreiheit, kraft deren in unserer Natur die Vernunft herrscht und die Leidenschaften dienen. In dieser freien und vernünftigen Selbstbeherrschung besteht aller sittliche Menschenwerth, das einzige Gut, das keine Gunst des Schicksals gewähren, sondern nur Arbeit und Willenszucht, die jeder an sich selbst übt, verdienen kann. Wer die Meisterschaft über sich selbst errungen hat, besitzt jene Seelengröße, woraus das wahrhaft hohe und allein berechtigte Selbstgefühl, die großmüthige Gesinnung herorgeht, die Descartes als générosité bezeichnet. Nichts ist werthvoller als dieses Gut, aber auch keines ist schwieriger zu erreichen, denn man muß dagegen die gewöhnlichen Güter des Lebens für nichts achten und sich über die Schwächen der menschlichen Natur hoch erheben. Wenn man mit den eigenen Schwächen ernsthaft kämpft und seine Freiheit ihnen abzuringen sucht, erst dann erkennt man, wie zahlreich dieselben sind und wie gebrechlich die menschliche Natur; daher wird die Kleinheit und Begehrlichkeit der letzteren in demselben Maße empfunden, als die Seelengröße erstrebt und errungen wird: die wahre Selbstachtung geht deshalb mit der wahren Demuth Hand in Hand. Jede Selbstachtung, die nicht aus dem Gefühle der eigenen Willensgröße und Freiheit herrührt, ist falsch und verkehrt, wie jede Demuth, die sich auf andere Empfindungen gründet, als die der eigenen Willensohnmacht. Die verkehrte Selbstachtung ist Hochmuth oder Stolz, die verkehrte Demuth Wegwerfung und niedrige Gesinnung. Wie mit dem großmüthigen Selbstgefühl die ächte Demuth sich nicht blos verträgt, sondern nothwendig zusammenhängt, so mit dem *Stolz die Kriecherei*. „Der Stolz ist so unver-

nünftig und ungereimt, daß ich kaum glauben würde, wie sich Menschen dazu versteigen können, wenn nicht so viel unverdientes Lob gespendet würde, aber die Schmeichelei ist eine so landläufige Sache, daß jeder noch so fehlerhafte Mensch sich ohne jedes Verdienst und selbst für seine Schlechtigkeiten gepriesen findet: daher kommt es, daß die Unwissendsten und Dümmsten stolz werden." „Menschen der niedrigsten Gesinnung sind häufig die Anmaßendsten und Uebermüthigsten, wie große Seelen die Bescheidensten und Demüthigsten. Diese bleiben im Glück und Unglück gleichmüthig, während die kleinen und niedrigen Seelen von den Launen des Zufalls abhängen und vom Glück ebenso aufgeblasen, als vom Mißgeschick niedergeworfen werden. Ja man erlebt sogar oft, daß diese Leute vor anderen, die ihnen nützen oder schaden können, sich in schimpflicher Weise erniedrigen und sich zugleich unverschämt gegen solche betragen, von denen sie nichts zu hoffen oder zu fürchten haben." Achtung verdienen kann jedes willenskräftige oder freie Wesen, darum ist kein Mensch als solcher verächtlich, am wenigsten deshalb, weil ihm gewisse äußere Vorzüge und Glücksgüter, wie Talente, Schönheit, Ehre, Reichthum u. s. f. fehlen. Wenn der Andere unsere Hochachtung verdient, so empfinden wir Respect oder Verehrung, die sich aus Scheu und Bewunderung mischt, während wir in der begründeten Verachtung den Anderen so tief unter uns sehen, daß uns seine Schlechtigkeit zwar Verwunderung, aber nicht die mindeste Furcht erregt.*)

IV. Die sittliche Lebensrichtung.

1. Der Werth und Unwerth der Leidenschaften.

Hier ist der Punkt wo die Seelenlehre in die Sittenlehre übergeht und das Thema der letzteren vollkommen einleuchtet. Frei sein ist alles. Die Willensfreiheit, das höchste Vermögen in uns, bezeichnet die Richtung und das Ziel. Die Erhebung unserer geistigen Natur über die sinnliche, die Geistesfreiheit, welche die Begierden und Leidenschaften unter sich hat, ist der Endzweck des menschlichen Lebens, das höchste Gut, dessen Besitz allein unsere Glückseligkeit, den einzigen sittlichen Werth, den einzigen Grund unserer Selbstachtung ausmacht. Descartes hat seine Sittenlehre

*) *Les passions* III. Art. CXLIX—CLXIII.

in einem besonderen Werke ausgeführt, sondern nur die Haupt-
te derselben theils in seiner Schrift über die Leidenschaften, theils
n Briefen behandelt, die er über das glückselige Leben (Seneca
heilend und berichtigend) der Prinzessin Elisabeth schrieb und
die Liebe und das höchste Gut der Königin von Schweden
tete. Wir kennen den directen Zusammenhang zwischen jenen
fen und der Entstehung wie Vollendung der Schrift über die
nschaften der Seele.*)

Wenn das höchste Gut in der Freiheit besteht, welche die Leiden-
en beherrscht, so kann es ohne den Kampf mit den letzteren
errungen, also ohne das Dasein derselben nicht gedacht werden.
n das höchste Gut unter allen das begehrenswertheste ist, so
es in gewissem Sinne auch als ein Gegenstand unserer Begierde
n, und es muß eine Leidenschaft geben, die von sich aus die sitt-
Lebensrichtung einschlägt. Hier sind die beiden Punkte, wo in
Erklärung der Gemüthsbewegungen die Seelenlehre und die
nlehre ineinander greifen.

Alle unsere Leidenschaften lassen sich auf jene sechs primitiven
führen, deren einfachste Formen die Bewunderung und die Be-
e waren. Auch die Bewunderung, sofern sie die Vorstellung
Betrachtung ihres Gegenstandes begehrt, ist eine Begierde. Da-
ind im Grunde unsere Leidenschaften insgesammt Begierden und
olche die natürlichen Triebfedern des Handelns. Alles mensch-
Handeln ist dadurch bedingt, daß etwas gewünscht oder begehrt
, das richtige Handeln besteht im richtigen Begehren; wenn
das letztere bestimmen können, so ist die Grundregel gefunden,
as Thema der gesammten Moral ausmacht. Diese Grundregel
hr einfach und einleuchtend. Der Besitz aller begehrenswerthen
r ist entweder ganz oder zum Theil oder gar nicht von uns
, d. h. von unserem eigenen Vermögen abhängig. Was wir nicht
kraft eigener Thätigkeit erwerben können, das können wir auch
wahrhaft besitzen, darum vernünftigerweise auch nicht begehren.
begehren daher unvernünftigerweise, was zu erwerben oder uns
eignen die eigene Kraft nicht allein ausreicht, vielmehr von Be-
ungen abhängt, die ganz oder zum Theil außer unserer Macht

*) S. oben Buch II. Cap. IV. S. 192. Cap. VIII. S. 250—56. Die Briefe an
eth über das »beate vivere« finden sich: Oeuvr. T. IX. p. 210—249.

liegen. Unsere Wünsche sind unvernünftig, wenn ihre Erfüllung unmöglich ist; sie ist streng genommen unmöglich, sobald das Vermögen dazu weiter reicht, als wir selbst. So unvernünftig sind die gewöhnlichen und meisten Wünsche der Menschen, sie begehren am leidenschaftlichsten, was von ihrer eigenen Thatkraft am wenigsten abhängt: die äußeren Lebensgüter, wie Schönheit, Ehre, Reichthum u. s. w. Die Regel der Erkenntniß sagt: denke klar und deutlich, nur das klar und deutlich Erkannte ist wahr. Die Willensregel sagt: begehre klar und deutlich, nur das so Begehrte ist gut; wünsche nichts, was du zu erreichen nicht vermagst, durch dich allein vermagst; dein höchstes Vermögen ist die Freiheit, sie kann dich nicht schön, reich, angesehen, mächtig, glücklich in den Augen der Welt, sondern nur frei machen, sie macht dich nicht zum Herrn der Dinge, nur zum Herrn deiner selbst. Wolle nichts anderes sein! Das einzige Gut, das du begehrst, sei diese Selbstherrschaft, sie sei das einzige Ziel deines Strebens, das einzige Object deiner Bewunderung! Alle übrigen Wünsche sind eitel.*)

2. Der Werth der Bewunderung.

Demgemäß ist das richtige Handeln durch die wahre Erkenntniß unserer Macht und Ohnmacht bedingt. Aus der ersten Einsicht entspringt das Gefühl unserer wahren und erreichbaren Erhabenheit, aus der zweiten die ächte Demuth. Nichts ist der letzteren förderlicher als die Betrachtung des unermeßlichen Weltalls, worin der Mensch nicht der Mittelpunkt und Zweck der Dinge, sondern ein verschwindender Theil ist, zu ohnmächtig, um den Gang der Dinge nach seinen Wünschen zu ändern. „Weil die Leidenschaften uns nur durch das Verlangen, das sie erregen, zum Handeln treiben, so muß unser Verlangen regulirt werden, und darin besteht der hauptsächlichste Nutzen der Moral.“ „Es giebt zwei Mittel gegen unsere eitlen Wünsche: das erste ist das hohe und wahre Selbstgefühl (générosité), von dem ich später sprechen werde, das andere die Betrachtung, die wir oft anstellen müssen: daß die göttliche Vorsehung den Gang der Dinge von Ewigkeit her gleich einem Verhängniß oder einer unabänderlichen Nothwendigkeit bestimmt hat, welche letztere dem blinden

*) Les passions II. Art. CXLIV—VI. Vgl. Brief an Elisabeth: Oeuvr. IX. *pg. 211—14.*

Schicksal entgegenzustellen ist, um diese Chimäre, ein bloßes Hirngespinnst unserer Einbildung, zu zerstören. Denn wir können nur wünschen, was nach unserer Meinung irgendwie im Reiche der Möglichkeit liegt; was dagegen von unserer eigenen Macht unabhängig ist, können wir nur dann für möglich halten, wenn wir es von jenem blinden Schicksal abhängen lassen und der Ansicht sind, daß es geschehen könne und Aehnliches sonst schon geschehen sei. Wir glauben an den Zufall, weil wir die wirksamen Ursachen nicht kennen. Wenn ein Ereigniß, das nach unserer Meinung vom Zufall abhängt, nicht eintritt, so ist klar, daß eine seiner hervorbringenden Ursachen gefehlt hat, daß es daher nicht geschehen konnte und Aehnliches nie geschehen ist, nämlich nie etwas ohne Ursache. Hätten wir vorher diesen nothwendigen Gang der Dinge klar vor Augen gehabt, so würden wir die Sache nie für möglich gehalten, darum auch nie begehrt haben."*) Alle eitlen Wünsche sind Irrthümer, die richtigen eine nothwendige Folge unserer wahren Selbstschätzung und der darauf gegründeten großen Gesinnung (générosité): darum nennt Descartes diese letztere „gleichsam den Schlüssel aller übrigen Tugenden und ein Hauptmittel gegen den Taumel der Leidenschaften."**)

Die Selbstachtung ist eine Art Bewunderung. Hier ist die Gemüthsbewegung, die von selbst die sittliche Richtung ergreift und allen übrigen den Weg zeigt. Denn die Bewunderung ist ein Verlangen, das sich nicht im Besitz, sondern in der Vorstellung oder Betrachtung der Dinge befriedigt und darum das Gemüth in einer Richtung bewegt, die der Erkenntniß vorausgeht und dieselbe vorbereitet. Wenn wir von der Macht eines überraschenden Eindrucks, von einem neuen, ungewöhnlichen, seltenen Objecte ergriffen sind, so verlieren wir uns gleichsam in die Betrachtung desselben; nichts ist jetzt natürlicher als der Wunsch, diese Betrachtung zu vervollkommnen oder durch eingehende Erforschung zu verdeutlichen. In dieser Verdeutlichung besteht die Erkenntniß. Aus der Begierde zur Betrachtung folgt naturgemäß die Begierde zur Erkenntniß. Unter allen unseren Leidenschaften ist keine so theoretischer Natur und dem Erkennen so günstig gestimmt als die Bewunderung. Sie ist auf dem Wege zum Ziel, sie steht an der Schwelle des Weges: der Satz des Aristoteles, daß die Philosophie mit der Bewunderung beginne, gilt auch bei Descartes, ohne

*) Les passions II. Art. CXLIV—CXLV. **) Les passions III. Art. CLXI.

der eigenthümlichen Erklärung des letzteren, daß der Zweifel den Anfang der Philosophie mache, zu widerstreiten. Ein anderes ist der Wille zur Erkenntniß, ein anderes die Gewißheit derselben: jener entspringt aus der Bewunderung, diese aus dem Zweifel. Wir wissen, welche Bedeutung die Lehre Descartes' dem Willen in Rücksicht der Erkenntniß der Wahrheit und der Vermeidung des Irrthums zuschreibt. Die Bewunderung giebt dem Willen unwillkürlich die theoretische Richtung und macht ihn der Erkenntniß geneigt: daher gilt sie unserem Philosophen nicht blos als die erste unter den primitiven, sondern als die wichtigste aller Leidenschaften.

Es ist von der naturgemäßen und gesunden Bewunderung die Rede, die das menschliche Gemüth bewegt, nicht fesselt, und die Begierde zur Erkenntniß hervortreibt, nicht aber hindert. An dieser Stelle unterscheidet Descartes, was Aristoteles in Rücksicht der natürlichen Triebe überhaupt gethan hatte, die beiden fehlerhaften Extreme des Zuwenig und Zuviel: den Mangel und den Exceß, die Stumpfheit und die Widerstandslosigkeit gegen die Macht der Eindrücke, die Unfähigkeit zu bewundern und die Bewunderungssucht. Die erste Gemüthsart besteht in der ausgemachten Gleichgültigkeit, die sich von nichts rühren und ergreifen läßt, die zweite in der blinden Neugierde, die nach neuen Eindrücken hascht und sich jedem ohne Forschungstrieb hingiebt: diese Art der Bewunderung ist nicht eigentlich Gemüthsbewegung, sondern Stillstand, nicht eigentlich Bewunderung, sondern, wie Descartes schon früher gesagt hatte, Staunen. Gerade darin besteht der Werth der Bewunderung, daß sie nicht den nützlichen oder schädlichen, sondern den seltenen und außerordentlichen Charakter der Eindrücke auf das Stärkste empfindet und dem Gemüthe dergestalt einprägt, daß sie die intellectuelle Fortwirkung derselben sichert und unser Nachdenken hervorruft. „Die übrigen Leidenschaften können dazu dienen, uns die nützlichen oder schädlichen Objecte bemerkenswerth zu machen, die Bewunderung allein beachtet die seltenen. Wir sehen auch, daß Leute ohne jede natürliche Neigung zu dieser Gemüthsbewegung gewöhnlich sehr unwissend sind." „Viel häufiger aber findet sich der entgegengesetzte Fall, daß in der Bewunderung zu viel geschieht und man über Dinge erstaunt, die wenig oder gar nicht beachtenswerth sind. Und dadurch wird der vernünftige Werth dieser Leidenschaft entweder völlig aufgehoben oder *in sein Gegentheil* verkehrt. Gegen den Mangel hilft die gefliffent-

liche und besondere Aufmerksamkeit, wozu unser Wille den Verstand stets verpflichten kann, sobald wir einsehen, daß die Beachtung des Objects der Mühe werth ist; aber gegen die excessive Bewunderung hilft kein anderes Mittel, als daß man viele Dinge kennen und die seltensten und ungewöhnlichsten unterscheiden lernt. Obwohl nur die stumpfen und stupiden Menschen von Natur zur Bewunderung unfähig sind, so geht die Fähigkeit derselben nicht immer mit der Größe der geistigen Begabung Hand in Hand, sondern ist hauptsächlich solchen Gemüthern eigen, die einen guten natürlichen Verstand haben, ohne sich deshalb groß einzubilden, sie seien fertig. Zwar vermindert sich der Bewunderungstrieb in Folge der Gewohnheit; je mehr man seltene Objecte erlebt hat, die man bewunderte, um so mehr gewöhnt man sich, sie nicht mehr zu bewundern und alle folgenden für gewöhnlich zu halten; wenn aber der Bewunderungstrieb alles Maß überschreitet und seine Aufmerksamkeit immer nur an dem ersten Eindruck der jedesmaligen Objecte haften läßt, ohne nach einer weiteren Erkenntniß derselben zu trachten, so folgt daraus die Gewohnheit, nach immer neuen Eindrücken zu haschen. Und dies ist der Grund, der die Krankheit der blinden Neugierde chronisch macht, dann sucht man die Seltenheiten, blos um sie zu bewundern, nicht um sie zu erkennen, und die Leute werden allmählig so bewunderungssüchtig (admiratifs), daß sie von läppischen Dingen eben so gefesselt werden als von den wichtigsten."*)

3. Die Geistesfreiheit.

Ohne Leidenschaften würde die Seele an ihrem körperlichen Leben keinen Antheil nehmen, ohne sie gäbe es für die menschliche Natur in der Welt weder Güter noch Uebel, sie allein sind die Quelle unseres freud- und leidvollen Daseins. Je mächtiger sie uns bewegen und erschüttern, um so empfänglicher sind wir für die Fülle der Freuden und Leiden des Lebens, um so süßer empfinden wir jene, und um so bitterer diese; und zwar sind die letzteren um so schmerzlicher, je weniger wir unsere Leidenschaften zu lenken vermögen und je widriger unsere äußeren Schicksale sind. Aber es giebt ein Mittel, unsere Leidenschaften zu bemeistern und dergestalt zu mäßigen, daß ihre Uebel sehr erträglich werden und sich alle in eine Quelle freu-

*) Les passions *II. Art. LXXV—LXXVIII.*

digen Lebens verwandeln. Dieſes einzige Mittel iſt die Weisheit. Mit dieſer Erklärung ſchließt Descartes ſeine Schrift über die Leidenſchaften der Seele.*)

Den natürlichen Impuls, den Weg zu ergreifen, deſſen Ziel die Weisheit iſt, giebt die Bewunderung; ſie entbindet den Erkenntnißtrieb, der nicht befriedigt werden kann ohne unſere Selbſterkenntniß, ohne die Einſicht in unſere Selbſttäuſchung, ohne den gründlichen Zweifel, der zur Gewißheit, zur richtigen Selbſterkenntniß, darum zur richtigen Selbſtſchätzung führt, auf welche letztere ſich jene erleuchtete Selbſtachtung, jenes ächte Freiheitsgefühl gründet, das mit der wahren Erkenntniß zuſammenfällt und den ſittlichen Werth beſtimmt. So geht aus dem Trieb der Bewunderung der Drang nach Erkenntniß, aus dieſem der Zweifel und die Selbſtgewißheit und daraus im Lichte der Vernunft diejenige Bewunderung hervor, deren Object das größte und erhabenſte aller Vermögen iſt: die Willensfreiheit. Hier entſpringt jene Gemüthsbewegung, die Descartes die großherzige Geſinnung (magnanimité oder générosité) genannt hat und die den Zügel des ſittlichen Lebens in der Hand hält.

Vor dieſer Erkenntniß ſchwinden die eingebildeten Werthe der Dinge, die Scheinwerthe der Welt, die von ſolchem Schein geblendeten Begierden, die Macht aller der Leidenſchaften, deren Thema dieſe Art der Begierde oder Selbſtſucht iſt. So lange die Seele ſich dieſen Leidenſchaften überläßt, wird ſie von ihnen hin- und herbewegt, ſie kann die eine unterdrücken, indem ſie der entgegengeſetzten folgt und auf dieſe Weiſe einen Herrn mit dem andern vertauſcht. Ein ſolcher Triumph iſt ſcheinbar, nicht die Seele triumphirt, ſondern eine ihrer Leidenſchaften, ſie ſelbſt bleibt unfrei. Wenn ſie dagegen aus eigener Willenskraft und Freiheit durch ihre klare und deutliche Erkenntniß ſich über das Niveau jener Begierden erhebt, erſt dann hat ſie „mit ihren eigenen Waffen“ und darum wahrhaft geſiegt. Dieſer Sieg iſt der Triumph der Geiſtesfreiheit. „Was ich ihre eigenen Waffen (ses propres armes) nenne, ſind die feſten und ſicheren Urtheile über das Gute und Böſe, nach denen die Seele zu handeln entſchloſſen iſt. Das ſind unter allen die ſchwächſten Seelen, deren Wille, ohne das Steuer der Einſicht, ſich von ſeinen jeweiligen Leidenſchaften jetzt nach dieſer, jetzt nach der entgegengeſetzten Richtung

*) *Les passions III. Art. CCXII.*

treiben läßt, diese Leidenschaften kehren den Willen gegen sich selbst und bringen die Seele in den elendsten Zustand, in den sie gerathen kann. So läßt uns von der einen Seite die Furcht den Tod als das größte Uebel erscheinen, dem nur durch die Flucht zu entgehen sei, während von der anderen der Ehrgeiz diese schmachvolle Flucht als ein Uebel empfinden läßt, das noch schlimmer ist als der Tod. Die beiden Leidenschaften treiben den Willen nach verschiedenen Richtungen, und dieser, bald von der einen, bald von der anderen bewältigt, streitet beständig mit sich selbst und macht so den Zustand der Seele knechtisch und elend." *)

Hier schließt die Lehre Descartes', indem sie in ihre tiefsten Grundlagen zurückkehrt. Was dem Zweifel zu Grunde lag, war der Wille, der die Selbsttäuschung durchbrechen und zur Gewißheit durchdringen wollte; diese bestand in der klaren und deutlichen Selbst- und Gotteserkenntniß und daraus folgte die klare und deutliche Erkenntniß der Existenz und Natur der Dinge außer uns. Wir erkannten im Lichte der Vernunft den vollen Gegensatz zwischen Seele und Körper. Nun bezeugen unsere Leidenschaften die Verbindung beider, denn nur diese konnte die Quelle derselben sein: sie verneinen, was die klare Erkenntniß bejaht. So besteht ein Widerstreit zwischen unserer freien Vernunfteinsicht und unseren unwillkürlichen Gemüthsbewegungen. Das in diesem Widerspruch enthaltene Problem wird gelöst, indem wir die Leidenschaften erkennen, die eingebildeten Werthe ihrer Objecte durchschauen und die Macht derselben brechen. Jener Gegensatz zwischen Seele und Körper hindert nicht ihre Verbindung in der menschlichen Natur, diese Verbindung hindert nicht den Gegensatz beider, vielmehr findet dieser erst in der Erhebung der Seele über das körperliche Dasein, in der Befreiung von den Leidenschaften und Begierden, mit einem Worte in der Geistesfreiheit seinen wahren und thatkräftigen Ausdruck. Die Leidenschaften verhalten sich zu unserer denkenden Natur, wie die unklaren Vorstellungen zu den klaren. In dieser ihrer Unklarheit liegt ihre Ohnmacht. Wenn der Wille kraft des Zweifels die Selbsttäuschungen durchbrechen und kraft des Denkens zur klaren und deutlichen Erkenntniß gelangen konnte, so kann er durch diese auch die Macht der Leidenschaften bewältigen, denn die Begierden sind auch Selbsttäuschungen, die uns durch die

*) Les passions I. Art. XLVIII.

Scheinwerthe der Dinge verblenden und in dieser Blendung gefangen halten. Der Zweifel trifft und erschüttert jede unserer Selbsttäuschungen, auch die Macht der Leidenschaften, und die Geistesfreiheit, d. i. der von der Erkenntniß erleuchtete Wille siegt über jede.

Zehntes Capitel.

Die erste kritische Probe. Einwürfe und Erwiederungen.

I. Einwürfe.

1. Standpunkte und Richtungen der Verfasser.

Wir haben die philosophische Lehre Descartes' in dem Zusammenhang aller ihrer wesentlichen Theile ausgeführt und wenden uns jetzt zur Prüfung derselben. Hier begegnen uns sogleich jene gegen das erste der grundlegenden Werke gerichteten Einwürfe, welche der Philosoph selbst hervorgerufen, erwiedert und mit seinen Entgegnungen zugleich veröffentlicht hat. Es war die erste kritische Probe, die das neue System vor seinem Urheber und der Welt zu bestehen hatte. Descartes wünschte, seine Lehre gleich bei ihrer ersten öffentlichen Erscheinung auf eine solche Probe zu stellen und als ihr bester Kenner auch ihr erster Interpret und Vertheidiger zu sein. Deshalb sind diese kritischen Verhandlungen geschichtlich denkwürdig.*)

Wenn die Einwürfe, wie es gewöhnlich geschieht, in die Darstellung der Lehre eingemischt und willkürlich an verschiedenen Orten auseinandergestreut werden, so geht der Gesammteindruck derselben völlig verloren, während der des Systems ohne Noth unterbrochen wird. Es giebt keine Quelle, aus der die erste Wirkung der neuen Lehre auf die philosophischen Stimmungen des Zeitalters und die ersten Gegenwirkungen des letzteren sich besser erkennen lassen, als diese von so verschiedenen Seiten her geltend gemachten, durch berufene und unberufene Kritiker erhobenen, unter dem frischen Eindruck des noch handschriftlichen Werks entstandenen Bedenken. Man findet hier die herrschenden Richtungen des philosophischen Zeitbewußtseins bei einander und einige derselben durch die namhaftesten Stimm-

*) *S. oben Buch I. Cap.* V. S. 216—18.

führer vertreten. Es ist daher der Mühe werth, dieser Gruppe der ersten Kritiker Descartes' eine zugleich aufmerksame und übersichtliche Betrachtung zu widmen.

Abgesehen von den Sammelberichten Mersennes an zweiter und sechster Stelle, hat Descartes die Einwürfe von Caterus, Hobbes, Arnauld, Gassendi, Bourdin in der eben genannten Reihenfolge empfangen und erwiedert. Die späteren, die sich als achte und neunte bezeichnen lassen und nicht mehr in die Ausgabe der Meditationen aufgenommen werden konnten, wurden brieflich verhandelt. Dahin gehören die Einwürfe unter dem Namen Hyperaspistes und die des englischen Philosophen Henry More; jene sind kaum bemerkenswerth, da sie nur wiederholen, was schon gesagt war; diese erneuern gegen Descartes den theosophischen Standpunkt, sie bestreiten die bloße Materialität der Ausdehnung und behaupten eine immaterielle, die von den geistigen Wesen gelten und die Gegenwart Gottes in der Welt, wie die der Seele im Körper erklären soll.*)

Die zweiten und sechsten Einwürfe, in denen die Bedenken verschiedener Philosophen und Theologen zusammengefaßt sind und Mersenne wohl auch die seinigen untergebracht hat, sind nach Art der Dilettanten, sie sind deshalb nicht verächtlich, denn in einem philosophisch so bewegten und rührigen Zeitalter, wie das cartesianische war, sind die mitspielenden Dilettanten keine unwichtige Macht. Caterus' Einwürfe bezogen sich nur auf den Gottesbegriff, insbesondere auf den ontologischen Beweis und treffen daher nicht die Grundrichtung und Grundlagen der neuen Lehre.

Um die principiellen und darum bemerkenswerthesten Gegensätze zu erkennen, müssen wir uns die fundamentalen Gedanken vergegenwärtigen, auf denen das gesammte cartesianische Lehrgebäude beruht. Die methodische Erkenntniß der Dinge in dem natürlichen Licht der Vernunft oder des Denkens war die Aufgabe und das durchgängige Thema des Philosophen. Sofern das Licht der Erkenntniß das natürliche ist und sein will (les lumières naturelles), bezeichnen wir seine Richtung als naturalistisch; sofern dieses natürliche Licht die Vernunft oder das reine (klare und deutliche) Denken ist und sein will, bezeichnen wir diese naturalistische Erkennt-

*) Die Briefe zwischen H. More und Descartes fallen in die letzte Lebenszeit des Philosophen (Dec. 1648 bis Oct. 1649). Oeuvr. T. X. pg. 178—296.

nißrichtung als rationalistisch. In der Art und Weise, wie jenes Licht im Denken entdeckt und dergestalt hervorgebracht wird, daß es die Dinge erleuchtet, besteht die Methode. Hier sind die Grundideen. Wer diese angreift, bekämpft grundsätzlich die neue Lehre. Dieser Gegensatz ist ein dreifacher. Man kann das natürliche Licht der Erkenntniß bejahen, aber zugleich verneinen, daß es im Denken entspringt und wirke, dieses Licht soll nicht in der Vernunft, sondern in den Sinnen gesucht werden: dann bestreitet man nicht den Naturalismus, sondern den Rationalismus Descartes', man bekämpft nicht die philosophische (natürliche), sondern die metaphysische (rationale) Erkenntniß der Dinge, und stellt dieser die empiristische oder sensualistische entgegen. Dieser Sensualismus ist so alt, als die atomistische Denkart, und so neu, als die baconische Philosophie. Die Renaissance hatte die alte Lehre Demokrits, die Epikur und nach ihm Lucrez schon im Alterthum erneuert hatten, wieder belebt. In dieser Richtung gegen Descartes steht Gassendi, den wir als einen Spätling der Renaissance ansehen können, da er dem Vorbilde Epikurs folgte. Aus der Erneuerung der Philosophie durch Bacon, der den Empirismus begründet hatte, mußte eine sensualistische Richtung hervorgehen, die schon den Materialismus in sich trug: in diesem Gegensatz gegen Descartes steht Hobbes. Wir haben jene Antithese vor uns, die wir bei dem ersten Ausblick auf den Entwicklungsgang der neuern Philosophie innerhalb derselben entstehen sahen.*) Es ist der erste der bezeichneten Gegensätze.

Aber auch das natürliche Licht der Erkenntniß bleibt nicht unbestritten. Die Gegenmacht gegen den Naturalismus bildet das übernatürliche Licht des Glaubens und der Offenbarung, welches das Reich der Gnade und Kirche erleuchtet: das theologische und näher augustinische System, das die Reformation gegen die römische Kirche erneuert hatte und der Jansenismus innerhalb derselben wieder aufrichten wollte, dieser erschien gleichzeitig mit der Lehre Descartes' und darf als der mächtigste Ausdruck des religiösen Zeitbewußtseins gelten. In dieser Richtung tritt der neuen Philosophie der augustinisch gesinnte Arnauld entgegen, einer der bedeutendsten Theologen des damaligen Frankreichs, später das Haupt der Jansenisten.

*) *S. oben Einleitung, Cap. VII. S. 142—44.*

Es giebt einen kirchlichen Rationalismus, den die Scholastik ausgebildet hatte, und dessen Aufgabe nicht darin bestand, neue Wahrheiten zu finden, sondern die dogmatisch gegebenen zu beweisen. Kein größerer Gegensatz als zwischen der cartesianischen und scholastischen Methode, zwischen dem voraussetzungslosen, durch den Zweifel geläuterten und dem dogmatisch gebundenen und geschulten Denken, zwischen der erfinderischen Deduction und der unfruchtbaren Syllogistik, die mit „barbara“ und „celarent“ Staat macht. Diese Methode hatte Descartes durch die Jesuiten, die Neuscholastiker des Zeitalters, die besonders die dialektischen Künste der alten Schule zu brauchen wußten, frühzeitig kennen und aus eigenstem Urtheile verachten gelernt. Jetzt wurde seine Methode die besondere Zielscheibe, die der Jesuit Bourdin, der Verfasser der siebenten Einwürfe, zu treffen und damit die neue Lehre selbst über den Haufen zu werfen suchte. So wenig diese Polemik in der Sache zu bedeuten hatte, so charakteristisch war es, daß gerade ein Jesuit die Methode bekämpfte, und die Art, wie er es that.

2. Gegensätze und Berührungspunkte.

Unter den Richtungen, die sich im Widerstreit mit der Lehre Descartes' befinden, giebt es keinen größeren Gegensatz als die augustinisch gesinnte Theologie und die sensualistisch (materialistisch) gerichtete Philosophie: Arnauld und Hobbes! Gleichzeitig bekämpfen beide das neue System, nämlich die rationale Erkenntniß Gottes und der Dinge; sie greifen von entgegengesetzten Seiten her die metaphysischen Grundlagen des Lehrgebäudes an, die Principien, die durch methodisches Denken gefunden und nicht blos sicherer als alle bisherigen, sondern absolut gewiß und unzweifelhaft sein wollen. Der theologische Standpunkt verwirft diese Grundlagen, denn er anerkennt kein anderes Fundament als die Thatsachen der Religion und Offenbarung; der sensualistische Standpunkt verwirft sie ebenfalls, weil er der menschlichen Erkenntniß kein anderes Fundament einräumt als die Thatsachen der Sinnenwelt und Erfahrung. Dieser theologische und sensualistische Gegensatz gegen die Lehre Descartes' ist unvermeidlicher Art und erleuchtet zugleich die Grundzüge des ganzen Systems in ihrem naturalistischen und rationalistischen Charakter. Darum gelten uns die Einwürfe, welche Hobbes, Gassendi und Arnauld gegen die Meditationen gerichtet haben, als die be-

merkenswertheften und lehrreichsten. Hobbes, obwohl bedeutender und moderner als Gassendi, nahm die Sache, die in Frage stand, etwas oberflächlich und behandelte sie weniger genau und eingehend, als dieser; weshalb Descartes den Streit mit ihm abbrach und mit Gassendi zu Ende führte. Aus diesem Grunde dürfen wir Arnauld und Gassendi, diese beiden Landsleute des Philosophen, als die wichtigsten Gegner betrachten, gegen welche es galt die neue Lehre zu vertheidigen.

Nicht minder bedeutsam als die Gegensätze sind die Berührungspunkte zwischen der Philosophie Descartes' und der augustinisch gerichteten Theologie, zwischen ihr und dem materialistisch gerichteten Sensualismus. Sobald man von der metaphysischen (rationalen) Begründung absieht, treten nach beiden Seiten die Aehnlichkeiten deutlich zu Tage. Die sensualistische Lehre ist ihrer ganzen Anlage nach einer materialistischen und mechanischen Naturerklärung zugeneigt; Descartes gab diese Erklärung, sie konnte nicht strenger sein; Hobbes, der zunächst nur diese Seite der neuen Lehre bemerkt hatte, glaubte schon, daß sie mit der seinigen völlig übereinstimme. Indessen war die cartesianische Naturerklärung eine nothwendige Folge der uns bekannten dualistischen Principien, ihre rein materialistische und mechanische Richtung kam aus einer ganz anderen Gegend, als bei den sensualistischen Philosophen. Diese dachten: weil die Natur materiell ist, darum ist es auch der Geist; weil jene nur mechanisch erklärt werden kann, darum sind auch die geistigen Thätigkeiten so zu erklären. In der Lehre Descartes' dagegen verhielt sich die Sache gerade umgekehrt: weil der Geist gar nicht materiell ist, darum ist die Körperwelt nur materiell; weil die Erscheinungen der geistigen Welt gar nicht aus materiellen Bedingungen abgeleitet werden können, darum sind die der körperlichen nur aus solchen Bedingungen zu erklären; weil der Geist das Gegentheil der Materie ist, darum ist auch die Materie das Gegentheil des Geistes. In diesem Punkte lag die Streitfrage zwischen unserem Philosophen auf der einen Seite und Hobbes wie Gassendi auf der andern.

In der Entgegensetzung der geistigen Natur gegen die körperliche, in diesem ausgemachten Dualismus beider hatte das neue System seinen Schwerpunkt. Eben hier, wo es von den Sensualisten bekämpft wurde, übte es eine unwillkürliche Anziehungskraft auf den augustinisch gesinnten Theologen. Descartes selbst fühlte sich diesem

verwandter als seinen philosophischen Gegnern, er sah sich von Arnauld weit besser verstanden, als von Hobbes und Gassendi, deren ganze Denkweise ihn abstieß, und nahm die Einwürfe, die ihm jener gemacht hatte, für die wichtigsten unter allen. Wir kennen seine tiefsinnige Untersuchung über den Gottesbegriff und die entscheidende Bedeutung, die das Ergebniß derselben für das ganze System hatte. Wenn der Philosoph erklärte, daß er durch diese Richtung seiner Lehre auch die Sache der Religion fördern und innerlich stärken wollte, so war dies keine leere oder nur vorsichtig conservative Redensart. Er meinte es aufrichtig mit den religiösen Interessen. Dieser Zug wurde von Arnauld sympathisch empfunden. Dazu kam eine wörtliche Uebereinstimmung mit Augustin, die dem Theologen willkommen sein und um so bedeutsamer erscheinen mußte, als sie gerade an der Stelle hervortrat, die Descartes seinen Archimedespunkt genannt hatte: in dem Satz der Gewißheit. Um das Dasein Gottes zu beweisen, nimmt Augustin in seiner Schrift vom freien Willen unsere Selbstgewißheit zum Ausgangspunkt; er läßt hier den Alypius zu Euodius sagen: „ich will mit der sichersten Sache beginnen: darum frage ich dich zuerst, ob du selbst bist oder in deiner Antwort auf diese meine Frage eine Täuschung befürchtest, obgleich hier keinerlei Irrthum möglich ist, denn wenn du nicht wärest, könntest du auch nicht getäuscht werden." Genau so hatte Descartes in seinen Meditationen gesprochen, ohne zu wissen, daß sein „cogito ergo sum" in Augustin einen Vorgänger hatte. Als er durch Arnauld die Uebereinstimmung erfuhr, dankte er ihm diese erfreuliche Ueberraschung.

Indessen wird durch ähnliche Ausgangspunkte so wenig eine wirkliche und endgültige Uebereinstimmung bewiesen, als durch ähnliche Resultate. Richtungen, die von entgegengesetzten Principien ausgehen, können in gewissen Punkten zusammentreffen, wie z. B. die cartesianische und sensualistische Lehre in Rücksicht der mechanischen Naturerklärung; ebenso können aus einem gemeinsamen Anfang Richtungen entspringen, die in ihrem Verlauf weit auseinandergehen; so verhält es sich in gewisser Rücksicht mit der cartesianischen und augustinischen Lehre. Wenn man ihre Tragweite verfolgt und die geschichtlichen Entwicklungsformen beider vergleicht, so entdeckt sich ein Gegensatz, der nicht größer gedacht werden kann: aus dem augustinischen System folgte das kirchliche Bewußtsein des Mittelalters und die Herrschaft der Scholastik, aus der Lehre Descartes' das

Syſtem Spinozas. Indeſſen lag ein ſolcher Gegenſatz dem Bewußtſein unſeres Philoſophen noch fern. So weit die Richtung der Philoſophie, die er begründet hatte, in ihm ſelbſt entwickelt und ausgeprägt war, durfte er ſich über den gründlichen Gegenſatz ſeiner Lehre und des theologiſchen Syſtems täuſchen und in den weſentlichen Punkten die Uebereinſtimmung beider für ausgemacht halten. Galt ihm doch das Daſein der Dinge, die Erkenntniß der Geiſter, die Bewegung der Körper als das ſchöpferiſche Werk Gottes. Der menſchliche Geiſt wäre in undurchdringliches Dunkel gehüllt, wenn nicht die Idee Gottes, alſo Gott ſelbſt ihn erleuchtete; die Körperwelt wäre ſtarr und leblos, wenn nicht Gott ſelbſt ſie bewegte; die Dinge könnten weder ſein noch beſtehen, wenn nicht Gott ſie geſchaffen hätte und erhielte. So iſt die menſchliche Erkenntniß in ihrem letzten Grunde Erleuchtung, das Daſein der Welt Schöpfung, ihre Dauer fortwährende Schöpfung. Dies alles lehrte auch Auguſtin, aber er lehrte aus ſupranaturaliſtiſchen Gründen, die auf der Thatſache des Glaubens und der chriſtlichen Offenbarung beruhten, was Descartes im natürlichen Lichte der Vernunft, deſſen Urquell er in Gott ſah, beweiſen wollte. Die Richtſchnur des auguſtiniſchen Syſtems iſt das chriſtliche Glaubensintereſſe und die (ſchlechterdings übernatürliche) Thatſache der Erlöſung; die Richtſchnur des carteſianiſchen iſt nur das natürliche Licht der Vernunft, das klare und deutliche Denken. Darin beſteht der durchgängige Gegenſatz beider. Arnauld fühlte dieſen Gegenſatz; ſeine Bedenken regten ſich gegen die rationaliſtiſche Denkart und deren nothwendige Folgerungen. Mit der Methode des klaren und deutlichen Denkens iſt die Wahrheit der kirchlichen Glaubenslehre nicht verträglich. Wir erkennen klar und deutlich, daß die Modi nicht ohne Subſtanz, dieſe Beſchaffenheiten nicht ohne dieſes Ding, dem ſie zukommen, ſein können; es iſt unmöglich, daß die Beſchaffenheiten ſind, während das Ding nicht mehr iſt, daß jene bleiben, während dieſes ſich verwandelt, daß Brod und Wein in Fleiſch und Blut umgewandelt werden und doch ihre Beſchaffenheiten, Geſtalt, Farbe, Geſchmack u. ſ. f. behalten. Es iſt unmöglich, daß Subſtanz und Modi je von einander getrennt werden, eine ſolche undenkbare Trennung kann auch die göttliche Allmacht nicht bewirken, ſonſt würde ſie dem klaren und deutlichen Denken zuwiderhandeln. Descartes verneint dieſe Möglichkeit, die der Glaube *an die Transſubſtantiation* im Sacrament des Altars bejaht. Arnauld

und die Einwürfe an sechster Stelle hielten dem Philosophen diese Bedenken entgegen. Wir erkennen klar und deutlich, daß Substanzen unabhängig von einander sind, also niemals ein Wesen ausmachen können, Personen sind Substanzen, die Einheit dreier Personen, wie sie in der göttlichen Trinität gelehrt wird, erscheint undenkbar. Mit dem Satz, daß Substanz und Modi untrennbar verbunden sind, streitet die Abendmahlslehre, mit dem Satz, daß Substanzen nothwendig getrennt sind, die Trinitätslehre.*) Arnauld bemerkte, daß die Regel der Gewißheit auf die philosophische Erkenntniß einzuschränken und nicht auf Religion und Moral anzuwenden sei, Descartes möge in Uebereinstimmung mit Augustin die Grenzen zwischen Glauben und Wissen einhalten, dieses beruhe auf Gründen, jener auf Autorität. Descartes konnte sich leicht mit Arnauld vereinigen, denn jene Einschränkung war nach seinem Sinn und nach der Richtschnur seiner Lebensmethode. Indessen sind die Probleme der Philosophie mächtiger als die Neigungen und Lebensregeln des Philosophen. Die Selbstbeschränkung, welche Descartes für seine Person sich aufzulegen für gut fand, konnte der Geist seiner Lehre nicht auf die Dauer ertragen.

3. Die Angriffspunkte.

Wir werden uns über den Inhalt der Einwürfe und ihre Angriffspunkte am besten orientiren, wenn wir uns die Cardinalpunkte des Systems, soweit dasselbe in den Meditationen enthalten ist, vergegenwärtigen. Die hervorspringenden Lehren sind: der methodische Zweifel, das Princip der Gewißheit, die Idee, das Dasein und die Wahrhaftigkeit Gottes, die Realität der Sinnenwelt, die Ursache des Irrthums, der Wesensunterschied zwischen Geist und Körper. Gegen diese Hauptpunkte concentriren sich die Einwürfe und lassen sich demgemäß ordnen.

Die neue Methode und deren skeptische Begründung findet ihren Hauptgegner in dem Scholastiker, der sich in der alten Richtung der Syllogismen und Kettenschlüsse heimisch und stark fühlt. Das Princip der Gewißheit kraft des reinen Denkens und die darauf gegründete Lehre der absolnten Unabhängigkeit des Geistes vom Körper wird von den sensualistischen Philosophen bekämpft, denen die sinnliche Denkart,

*) Obj. IV. *(T. II. pg. 35.)* Obj. VI. (T. II. pg. 327—29.)

die das Bewußtsein der meisten Menschen beherrscht, zur Seite steht. Daher ist an dieser Stelle der Haufen der Einwürfe am dichtesten; hier verbinden sich mit Hobbes und Gassendi jene „verschiedenen Theologen und Philosophen", von denen die zweiten und sechsten Einwürfe herrühren. Gegen die Beweise vom Dasein und der Wahrhaftigkeit Gottes, insbesondere gegen die Folgerung, daß Gott nicht zu täuschen vermöge, erheben sich eine Reihe Bedenken, worin die ungenannten Theologen mit Caterus und Arnauld wetteifern; nur daß der letztere, der in den Geist der neuen Lehre tiefer eindrang, die Einsicht voraushatte, daß Descartes' ontologischer Beweis der scholastische nicht war.

1. Es ist bei den Philosophen der neuen Zeit, gleichviel welcher Richtung sie angehören, ein stehender Zug, daß sie die alte Schule, insbesondere die Disputirkunst, die auf den Kathedern des Mittelalters ihre Triumphe geerntet hatte, von Grund aus verachtet. Das Recht, womit sie auf die Scholastik herabsehen, wird sich aus einem concreten Fall am besten beurtheilen lassen, wenn man vor Augen sieht, wie ein Klopffechter der alten Dialektik gegen den Begründer einer neuen, entdeckenden Methode seine Lanze einlegt. In dieser Rücksicht sind die Einwürfe des Jesuiten Bourdin charakteristisch und selbst nicht ohne culturgeschichtliches Interesse. Der Gegner will nach den Regeln der Syllogistik beweisen, daß die Methode Descartes' unmöglich sei, daß sie weder anfangen noch fortschreiten, noch irgend etwas, ausgenommen das reine Nichts, beweisen könne, sie sei zugleich absurd und nihilistisch im Sinne der völligen Nichtigkeit.

Der Satz der Gewißheit, mit dem die methodische Erkenntniß beginnt, gründet sich auf den völligen Zweifel, der jede Gewißheit verneint. Zuerst wird erklärt: „Nichts ist gewiß"; dann wird hieraus bewiesen: „Einiges ist gewiß". Aus einem allgemein verneinenden Urtheil soll ein particular bejahendes folgen, was nach den Regeln des Schlusses unmöglich ist: so unmöglich ist der Satz der Gewißheit, der vermeintliche Anfang aller Erkenntniß.

Dasselbe gilt von dem Satze des Zweifels. Weil wir uns in einigen Fällen getäuscht haben, soll die Möglichkeit der Täuschung für alle Fälle gelten; weil einiges ungewiß ist, darum soll alles ungewiß oder nichts gewiß sein. Diese Folgerung ist unmöglich, denn aus einem Urtheil von particularer Geltung läßt sich kein allgemeingültiges ableiten: so unmöglich ist der Satz des Zweifels,

der vermeintliche Anfang der Philosophie. Wenn der Satz des Zweifels in Wahrheit gilt, so muß er auch rückwirkende Kraft haben und seine eigene Voraussetzung zerstören: wenn nichts gewiß ist, so ist auch nicht gewiß, daß Einiges ungewiß ist. So unmöglich ist nicht blos das Resultat, sondern auch der Anfang des Zweifels.*)

An der Unmöglichkeit, ein universelles Urtheil durch ein particulares zu begründen, scheitert nach Bourdin die ganze cartesianische Philosophie, auch der Dualismus zwischen Geist und Materie, auch die Physik, die auf dem Satz beruht, daß die körperliche Natur blos ausgedehnt ist. Wenn einige Körper ausgedehnt sind, so folgt nicht, daß diese Eigenschaft von allen Körpern gilt, noch weniger, daß sie das Wesen derselben ausmacht, und darum die Seele, weil sie untheilbar (nicht ausgedehnt) sei, niemals körperlicher Natur sein könne. Auf diese Art beweist man dem Bauern, daß die Eigenschaften, die er an seinen Hausthieren kennt, alle wesentlichen der Thiere sind und darum der Wolf kein Thier ist.**)

So unmöglich jeder Versuch des Anfangs der Erkenntniß nach der Methode Descartes' ist, so unmöglich ist jeder Versuch des Fortschritts; sie sinkt bei jedem Schritt, den sie thut, ins Bodenlose, ins leere Nichts. Man braucht den Gang dieser Methode nur nach der Richtschnur der Syllogistik zu beurtheilen und nach den regelrechten Formen in „celarent", „cesare" u. s. w. fortschreiten zu lassen, um zu sehen, wohin sie führt. Alle Wesen, deren Existenz zweifelhaft ist, sind nicht wirklich; die Existenz des Körpers ist zweifelhaft, also ist der Körper kein wirkliches Wesen, also kein wirkliches Wesen ein Körper: ich bin wirklich, also bin ich kein Körper. Nun ist nach Descartes alles zweifelhaft, folgerichtigerweise auch der Geist; also ist dieser eben so wenig real als der Körper, daher sind wir selbst weder Geist noch Körper, also nichts. Da nun alles entweder Geist oder Körper sein muß und keines von beiden sein kann, so ist überhaupt nichts. Es ist demnach einleuchtend, daß nach der neuen Methode der Erkenntniß weder angefangen noch fortgeschritten noch irgend ein Ziel erreicht werden kann. Daher muß man vor der Schwelle derselben umkehren zur alten Methode, wie die Schule sie

*) Obj. VII. (T. II. pag. 393—404, 412—415.) — **) Obj. VII. pag. 441—43.

lehrt: von der nihilistischen zur syllogistischen, von der skeptischen zur dogmatischen, vom Cartesianismus zur Scholastik.*)

2. Anderer Art, wie zu erwarten steht, sind die Bedenken, welche Hobbes, Gassendi und Arnauld dem cartesianischen Zweifel entgegensetzen. Hobbes behandelt die Sache etwas von oben herab, er bestreitet die Neuheit des Zweifels und seine Gültigkeit in Rücksicht der sinnlichen Erkenntniß; schon unter den alten Philosophen vor und nach Plato habe es Skeptiker von Profession gegeben, und Plato selbst habe viel von der Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmnng geredet, Descartes würde besser gethan haben, das alte Zeug nicht wieder zu erneuern, die Sache sei nicht modern, sondern gehöre zu den Schrullen des Alterthums. Gassendi will sich einen gemäßigten Skepticismus nach Art der Weltleute gefallen lassen, aber den cartesianischen findet er übertrieben, hier wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und ein neuer Irrthum an die Stelle des alten gesetzt: man täusche sich selbst, wenn man sich einen Zweifel einbilde oder einrede, der gar keine Gewißheit übrig lasse, und so sehr man auch versichere, nichts für gewiß gelten zu lassen, behalte man doch Objecte genug, die man nicht bezweifeln könne, sondern als vollkommen sicher ansehe und behandle; daher sei der Zweifel Descartes' zu einem guten Theil Selbsttäuschung. Arnauld dagegen fühlt, daß dieser Zweifel die intellectuelle Selbstgerechtigkeit des Menschen erschüttert, und bejaht seine Geltung, sofern dieselbe sich blos auf das natürliche Erkennen erstreckt und die Gebiete des Glaubens und der Moral grundsätzlich von sich fernhält.**)

3. Das Princip der Gewißheit war in dem Satz „cogito ergo sum" enthalten: „ich denke, also ich bin; ich bin ein denkendes Wesen (Geist)." Wir müssen die Einwürfe, die in Menge gerade diesem Satze gegenüberliegen, genau sondern. So kurz derselbe ist, schließt er eine Reihe wichtiger und maßgebender Behauptungen in sich, die Descartes in solcher Geltung aus ihm ableitet. Daher bietet das „cogito ergo sum" mehr als einen Angriffspunkt. Aus dem „ich denke" folgen genau genommen zwei Sätze: 1) ich bin oder existire, 2) ich bin denkend oder ich bin Geist. Die Art der Folgerung ist genau zu würdigen in dreifacher Rücksicht: 1) die Gewiß-

*) Obj. VII. pg. 444—55, 461—63, 489—504. — **) Obj. III. (T. I. pg. 466—67.) *Obj. IV.* (T. II. pg. 30.) Obj. V. (T. II. pg. 91—92.)

heit des eigenen Seins, folgt nur aus dem Denken, aus keiner anderen Thätigkeit; 2) aus dem Denken folgt zunächst nur die Gewißheit der eigenen denkenden Natur, keine andere; 3) diese Gewißheit folgt aus dem Denken (nicht mittelbar, sondern) unmittelbar: der Satz ist kein Schluß, sondern eine unmittelbare oder intuitive Gewißheit.

Daraus ergeben sich folgende Angriffspunkte und Einwürfe: 1) aus dem „ich denke" folgt zwar der Satz: „ich bin oder existire", aber nicht: „ich bin Geist"; 2) der Satz: „ich bin" folgt keineswegs nur aus meinem Denken, sondern eben so gut aus jeder anderen meiner Handlungen; 3) der Satz: „ich denke, also ich bin" ist ein Schluß und setzt voraus, was er beweisen will, so lange sein Obersatz nicht bewiesen ist; er ist eine „petitio principii" und hat als solche keine Gewißheit. Das erste Bedenken erhebt namentlich Hobbes, das zweite Gassendi, das dritte behandelt und widerlegt Descartes bei Gelegenheit der zweiten Einwürfe.

Aus dem „ich denke" folgt ohne Frage, daß ich bin und daß zu meinen Thätigkeiten oder Eigenschaften die des Denkens gehört, daher darf ohne Bedenken geurtheilt werden: ich bin denkend oder ich bin ein denkendes Wesen, aber nicht: ich bin Geist oder mein Wesen besteht im Denken. Dies hieße, die Eigenschaft zum Dinge selbst machen. Der erste Satz ist richtig, der zweite absurd. Das Denken ist so wenig ein für sich bestehendes Wesen als das Spazierengehen. Eben so gut könnte man sagen: „ich gehe spazieren, also ich bin Spaziergang."*) Aus dem Satz „ich denke" folgt vernünftigerweise: ich bin ein denkendes Wesen, d. h. ein Subject, dem unter anderen Eigenschaften oder Thätigkeiten die des Denkens zukommt. Offenbar kann die Thätigkeit nicht auch Subject der Thätigkeit, das Denken nicht auch Subject des Denkens sei. Ich kann wohl sagen: ich denke, daß ich gedacht habe, d. h. ich erinnere mich, was eine besondere Art des Denkens ist; aber es ist Unsinn zu sagen: „das Denken denkt" oder „ich denke, daß ich denke", denn dies würde zu einem endlosen Regreß führen und alles Denken unmöglich machen, da das Subject, der Träger des Denkens, nie zu Stande kommt. Nichts ist einleuchtender als der Unterschied zwischen Subject und Thätigkeit, zwischen Ding und Eigenschaft; ich bin daher als Subject des Denkens ein vom Denken verschiedenes Wesen, d. h. ich bin

*) Obj. III. (T. I. pg. 468—69).

ein Körper, welcher denkt. Nach diesem Satz ist der Cartesianismus abgethan, und der sensualistische Materialismus an seinem Platz.*) Der Geist besteht in der denkenden Thätigkeit des Körpers, das Denken in der Verknüpfung der Worte, welche Vorstellungen oder Einbildungen bezeichnen, die von der Bewegung und den Eindrücken der körperlichen Organe bewirkt werden: daher sind alle Ideen sinnlichen Ursprungs und der Geist nichts vom Körper Unabhängiges. Klare und unklare Vorstellungen sind nichts anderes als klare und unklare Eindrücke; ein nahes Object sehen wir deutlich, ein entferntes undeutlich, mit bewaffneten Augen sehen wir genau, was den unbewaffneten undeutlich oder gar nicht erscheint. Die astronomische Vorstellung der Himmelskörper verhält sich zu dem gewöhnlichen Anblick derselben, wie das teleskopische Sehen zum bloßen Sehen, wie der deutliche Eindruck zum undeutlichen; sinnlich sind beide Arten der Vorstellung. Alle unsere Vorstellungen sind nur sinnlich, die sogenannten Allgemeinbegriffe sind aus unseren Eindrücken abstrahirt und haben keine reale, sondern nur nominale Bedeutung. Was wir sinnlich wahrnehmen, sind nicht die Dinge selbst, sondern ihre Eigenschaften und Aeußerungen; daher ist der Begriff der Substanz eine Vorstellung ohne Object. Alle Eindrücke empfangen wir von außen, daher giebt es keine angeborenen Ideen, keine besondere Mitgift des Geistes, die der Mensch vor den übrigen Wesen voraus hätte, daher ist er nicht der Natur, sondern nur dem Grade nach von den Thieren verschieden.**)

4. So ist mein Denken auch nicht die einzige Thätigkeit, aus der die Gewißheit folgt, daß ich bin. Ohne Zweifel folgt diese Gewißheit aus der Thätigkeit meines Denkens, aber nicht weil diese Thätigkeit Denken, sondern weil dieses Denken meine Thätigkeit ist. Der Satz: „ich gehe spazieren, also ich bin" ist eben so gewiß als das „cogito ergo sum"."***) Wenn mein Sein im Denken bestände, so könnte ich ohne zu denken keinen Augenblick sein, dann müßte der Mensch auch im embryonischen Zustande und im lethargischen Schlafe sich denkend verhalten. Wir können ohne Bewußtsein nicht denken, wohl aber existiren, daher sind unser Sein und unser Denken keineswegs identisch.†)

*) Obj. III. (T. I. pg. 469—70, pg. 475.) Vgl. Obj. VI. (T. II. pg. 318—19). — **) Obj. III. (T. I. pg. 476—77, pg. 485—87, pg. 483.) Vgl. Obj. VI. (T. II. pg. 320—21.) — ***) Obj. V. (T. II. pg. 93. Vgl. pg. 248, T. I. pg. 451—52.) — †) Obj. V. (T. II. pg. 101—102.)

Auch leistet, wie Gassendi findet, der Satz der Gewißheit nicht, was wir nach den Verheißungen Descartes' erwarten durften: die genauste und tiefste Erkenntniß unserer eigenen Natur. Was ist mit der Einsicht, daß wir denkende Wesen sind, Neues und Besonderes gewonnen? Wir erfahren, was wir längst gewußt haben. Wenn man uns eine gründliche Belehrung über die Natur des Weins verspricht, so erwarten wir eine genaue chemische Analyse seiner Bestandtheile, aber nicht die Erklärung, daß er ein flüssiges Ding ist. Wir haben die Eigenschaft zu denken, wie der Wein die Eigenschaft der Flüssigkeit hat. Was weiter? Ein solcher Gemeinplatz ist der cartesianische Satz der Gewißheit.*)

5. Nun aber ist dieser Satz nicht einmal gewiß, denn er ist 1) nach des Philosophen eigener Erklärung durch unsere Gottesgewißheit bedingt, daher allen Bedenken über die Gültigkeit der Beweise vom Dasein Gottes ausgesetzt (ein Einwurf, der zu verschiedenen malen wiederkehrt), und 2) ein Schlußsatz, der von einer unbewiesenen Voraussetzung abhängt. Der vollständige Syllogismus heißt: „alle denkenden Wesen sind oder existiren, ich denke, also ich bin". Um den Obersatz zu beweisen, muß schon die Geltung des Schlußsatzes vorausgesetzt werden: daher ist dieser Syllogismus nicht blos eine petitio principii, sondern auch ein circulus vitiosus, wie die Logiker sagen. Diese Bedenken würden treffend sein, wenn der Satz der Gewißheit ein Syllogismus wäre. Wir erwarten, was Descartes erwiedern wird.**)

6. Der letzte Grund aller Gewißheit und Erkenntniß war die Gottesidee in uns, deren Ursache nur Gott selbst sein konnte. Das war in der Kürze der ontologische Beweis, dessen tiefsinnige Begründung in der Lehre Descartes' wir ausführlich kennen gelernt haben, und die von den Gegnern keiner zu würdigen gewußt hat. An dieser Stelle schaaren sich die Einwürfe. Um die Angriffspunkte zu sondern, unterscheiden wir die Sätze, die der Beweis in sich schließt. Es wird gefordert: „daß der Satz der Causalität auch von den Ideen gelte, 2) daß insbesondere die Gottesidee einer realen Ursache bedürfe, 3) daß diese Idee uns angeboren sei, 4) daß aus dieser angeborenen Idee die Realität Gottes unmittelbar einleuchte, 5) daß Gott die Ursache seiner selbst sei und darum unendlich. Jeder dieser Sätze bietet einen Angriffspunkt.

*) Obj. V. (T. II. *pg.* 122—23.) — **) Obj. II. (T. I. pg. 403—404.)

Die Ideen sind Gedankendinge, die keine reale, sondern nur nominale Existenz haben, darum bedürfen sie keiner realen oder activen Ursachen, am wenigsten solcher, die mehr „objective Realität" enthalten, als sie selbst. Diesen Einwurf stellte Caterus an die Spitze seiner Bedenken.*)

Die Gottesidee ist uns nicht angeboren; sie müßte sonst allen stets gegenwärtig sein, auch im Schlafe; viele haben sie gar nicht, keiner immer: daher kann die Ursache derselben nicht Gott sein. Wir sind diese Ursache, die Gottesidee ist unsere Fiction, ein Machwerk des menschlichen Verstandes, der sich die Vorstellung eines vollkommenen und unendlichen Wesens bildet, indem er die Vollkommenheiten, die er kennt, steigert, die Schranken erweitert, von den Unvollkommenheiten absieht. So entsteht durch Steigerung und Abstraction in unserer Einbildung die Idee Gottes. Es ist nicht wahr, daß die Vorstellung eines unendlichen Wesens durch dieses selbst bewirkt sein müsse. Das unendliche Weltall ist auch nicht die Ursache unserer Vorstellung desselben, sondern wir gelangen zu dieser Weltidee, indem wir unsere zunächst beschränkte Weltanschauung allmählig erweitern und zuletzt ins Unermeßliche ausdehnen.**)

Daher enthält unsere Gottesidee nichts von der Realität Gottes. Die letztere läßt sich auch nicht aus dem Dasein der Dinge beweisen, denn die Voraussetzung einer letzten oder ersten Ursache ist nichtig, da der Causalnexus der Dinge endlos ist und wir nicht berechtigt sind, ihm eine Schranke zu setzen. Aber selbst eingeräumt, es gäbe ein Wesen, welches Ursache seiner selbst wäre, so würde aus dieser Unbedingtheit (Aseität) noch keineswegs seine Unendlichkeit folgen.***)

Aus der Idee Gottes folgt nicht die Existenz Gottes, noch weniger erhellt sie daraus klar und deutlich. Dann müßte vor allem jene Idee selbst klar und deutlich sein, sie ist das Gegentheil, auch nach Descartes' eigener Meinung, denn wir sind endliche und unvollkommene Wesen, Gott dagegen unendlich und vollkommen. Wäre die Idee Gottes der Grund aller Gewißheit, so wäre nie zu begreifen, wie Atheisten ihre mathematischen Einsichten für zweifellos halten könnten.†)

---

*) Obj. I. (T. I. pg. 355—56). — **) Obj. II. (T. I. pg. 400—402). Obj. III. (T. I. pg. 479—80. Obj. V. (T. II. pg. 139—40). — ***) Obj. I. (T. I. pg. 359—60). Obj. V. (T. II. pg. 139—142). — †) Obj. V. (T. II. pg. 174—75) *Obj. VI. (T. II. pg.* 321—22).

Die Idee Gottes ist weder angeboren noch ist sie klar und deutlich. Hobbes geht weiter und bestreitet überhaupt ihre Möglichkeit, denn es fehlt einer solchen Idee der Ursprung, der Gegenstand und das Vermögen. Da sie nicht angeboren ist, so müßte sie von den Dingen abstrahirt sein; von den Körpern läßt sie sich nicht abstrahiren, von der Vorstellung der Seele auch nicht, denn wir haben von der letzteren überhaupt keine bestimmte Vorstellung. Der Gegenstand jener Idee soll eine unendliche Substanz sein, ein Ding, das alle anderen an Realität übertrifft, aber von der Substanz giebt es überhaupt keine Vorstellung, und ein Ding, das mehr Ding als alle anderen ist, läßt sich nicht denken. Alles Denken besteht im Folgern und Ableiten, daher ist das Unbedingte undenkbar, die Idee Gottes unfaßbar, und alle Untersuchungen über dieselbe unnütz. Nun beruht auf der Gottesidee in uns die ganze Beweiskraft der cartesianischen Argumente. Wenn Gott nicht in Wahrheit existirte, so könnte in uns niemals die Gottesidee sein. Die Existenz dieser Idee in uns, sagt Hobbes, ist unbewiesen, unbeweisbar und meiner Meinung nach unmöglich. Darum hat Descartes das Dasein Gottes nicht bewiesen und noch viel weniger die Schöpfung.*)

7. Wenn es überhaupt keine rationale Gotteserkenntniß giebt, so darf auf dieselbe auch nicht die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge gegründet werden. Descartes gründet sie auf die Wahrhaftigkeit Gottes, auf die Unmöglichkeit einer Täuschung durch Gott. Die Gotteserkenntniß eingeräumt, ist diese Folgerung falsch sowohl im Lichte der Offenbarung als in dem der Vernunft. Entweder enthält die Bibel Unglaubwürdiges, oder es giebt Täuschungen, die Gott gewollt hat; er verblendet Pharao, er läßt die Propheten Dinge weissagen, die nicht eintreffen, die heilige Schrift im alten wie im neuen Testament lehrt, daß wir im Dunkeln wandeln. Auch ist aus Vernunftgründen nicht einzusehen, warum die Täuschung dem Wesen Gottes widerstreiten oder seiner unwürdig sein sollte. Es giebt heilsame Täuschungen, die in der besten und weisesten Absicht geschehen. So täuschen Eltern die Kinder, Aerzte die Kranken.**)

Daß Gott der Grund unseres Irrthums nicht sein könne, ist demnach eine verwerfliche Behauptung. Descartes erklärt den Irr-

*) Obj. III. (T. I. pg. 484, pg. 493). — **) Obj. II. (T. I. pg. 404—406). Obj. VI. (T. II. pg. 322—24). Obj. III. (T. I. pg. 501—502).

unbedingte, völlig indeterminirte Willkür gil
unterſte Stufe der Freiheit, während die höd
durch die Vernunfteinſicht determinirte Wille iſ
nicht mit Weisheit: jene iſt abſolut frei, ſie
was ihr beliebt; dieſe iſt an die Nothwendi
der Vernunftgeſetze gebunden, ihr gegenüber
Willkür. Eine für den carteſianiſchen Standpu
für den theologiſchen ſehr bedenkliche Lehre!*)

Die Senſualiſten können ein von allen nc
unabhängiges Vermögen nicht einräumen un
menſchliche Willensfreiheit. Sie iſt von jehe
wieſen, von den ſtrenggläubigſten Calviniſten
worden. Selbſt Hobbes beruft ſich in dieſem F
Die Freiheit iſt nicht blos unbewieſen, ſond
alles Unbedingte; ſie iſt aus natürlichen Grü
Irrthum aus der Willensfreiheit ableiten, hei
dem Unbekannten und Unerkennbaren, das Na
möglichen erklären. Vielmehr iſt der Irrthum
begreifliche Folge unſeres beſchränkten Erkennt

8. Aus dem Princip der von der Gottesid
gewißheit folgte der carteſianiſche Dualismus
daß Geiſt und Körper Subſtanzen und zwa
gegengeſetzte ſind; hieraus erhellte die Unabh

Interesse ist für die Abhängigkeit des Geistes von der körperlichen Natur, weil es die Unabhängigkeit und Herrschaft der letzteren im Sinn hat; das theologische Interesse ist gegen die Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes, weil ihm an der gänzlichen Abhängigkeit des menschlichen Wesens alles gelegen ist. Die Schwäche der körperlichen Natur ist einleuchtend genug. Wenn unsere geistige Natur mit der körperlichen verbunden ist und von ihr abhängt, so ist die Gebrechlichkeit und Ohnmacht des Menschen eine so bewiesene Sache, wie es das theologische System fordert. Durch ihren Antheil an der körperlichen Natur unterscheiden sich die (endlichen) Geister von Gott, nach der Meinung der Kirchenväter und Platoniker sind selbst die Geister höherer Ordnung körperlich, das lateranensische Concil erlaubte deshalb, die Engel zu malen. Um so weniger dürfe der menschliche Geist sich einbilden, vom Körper unabhängig zu sein. Auch folge aus der Verschiedenheit der beiden Substanzen, selbst wenn sie hinlänglich bewiesen wäre, noch nicht die Unsterblichkeit der Seele, diese könnte ihrem Wesen nach unkörperlich sein, aber durch die göttliche Allmacht zerstört werden. Außerdem beweise ein solcher Schluß mehr, als bewiesen sein wolle: dann müßten auch die Thierseelen, da sie vom Körper ebenfalls verschieden sind, unsterblich sein, was zu behaupten keinem einfalle. Freilich leugne Descartes, daß die Thiere beseelt seien, und erkläre sie für bloße Maschinen, aber diese Ansicht streite so sehr mit der Erfahrung, daß sie schwerlich jemand überzeugen werde.*)

Indessen ist, wie Arnauld findet, auch der Beweisgrund, aus dem der Gegensatz zwischen Körper und Geist einleuchten soll, nicht stichhaltig. Was ohne den Begriff eines anderen Wesens gedacht werden kann, soll ohne das Dasein desselben existiren können, also unabhängig von dem letzteren sein; so verhalte es sich mit dem Begriffe des Geistes in Rücksicht auf den des Körpers und umgekehrt. Dieser Schluß von der Idee auf das Dasein der Sache ist falsch, denn er beweist zu viel. Ich kann mir das rechtwinkliche Dreieck ohne Kenntniß des pythagoreischen Satzes, die Länge ohne Breite, diese ohne Tiefe vorstellen: gleichwohl existirt kein rechtwinkliches Dreieck ohne die Eigenschaften, die Pythagoras bewiesen hat, und in

*) Obj. VI. (T. II. pg. 319—20). Obj. II. (T. I. pag. 408—409). Obj. IV. (T. II. pg. 15—16).

Wirklichkeit ist keine Dimension ohne die andere. Daß wir den Begriff des Geistes ohne den des Körpers klar und deutlich vorzustellen vermögen, ist daher kein Beweisgrund für die körperlose Existenz des Geistes. Der Gegensatz der Substanzen läßt sich auch nicht aus dem der Attribute (des Denkens und der Ausdehnung) ableiten, deren Begriffe nothwendig zu trennen sind. Was vom Denken gilt, gilt darum nicht ebenso vom Geist, sonst müßte man das Wesen des letzteren der bewußten Thätigkeit des Denkens gleichsetzen und alle dunklen und unbewußten Geisteszustände, wie sie im embryonischen Leben, im Schlaf u. s. f. stattfinden, für unmöglich erklären. Die Erfahrung lehrt, daß unser Seelenleben von körperlichen Zuständen beeinflußt wird, daß unsere geistige Entwicklung mit der körperlichen Hand in Hand geht und die gesunde Geistesthätigkeit in Folge physischer Ursachen Hemmungen erleidet. In der Kindheit schlummert der Geist; im Wahnsinn ist er erloschen. Thatsachen dieser Art zeugen wider die rein geistige Natur des Menschen, und man braucht kein Materialist zu sein, um sie beachtungswürdig zu finden.*)

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie die Sensualisten auf Grund solcher und ähnlicher Thatsachen die volle Abhängigkeit der geistigen Natur von der körperlichen behaupten, den cartesianischen Dualismus verwerfen und zwischen Mensch und Thier nur einen graduellen Unterschied gelten lassen.

II. Die Erwiederungen.

Da wir Descartes' Erwiederungen auf die ihm gemachten Einwürfe schon in unserer Darstellung des Systems im Auge gehabt und verwerthet haben, so ist nicht zu erwarten, daß uns jetzt über Inhalt und Bedeutung der Lehre ein neues Licht aufgeht. Konnte doch der Philosoph selbst in den meisten Fällen nichts anderes thun, als jenen Einwürfen gegenüber auf seine Meditationen zurückkommen, und da er bei der Reife und dem durchdachten Charakter des Werks sich nirgends zu berichtigen fand, so waren die Erläuterungen, die er gab, im Grunde nur Umschreibungen und Wiederholungen des Gesagten. Um solche Wiederholungen zu sparen, werden wir uns hier kürzer fassen als bei den Einwürfen und nur diejenigen Cardinalpunkte der Lehre hervorheben, welche die hauptsächlichsten Mißverständnisse zwar

*) *Obj. IV. (T. II. pg. 11—15, pg. 30).*

nicht verschuldet, aber immer wieder erfahren haben. Sie betreffen sämmtlich das Princip der Gewißheit: dieses wird vollkommen verkannt, wenn man es syllogistisch auslegen, materialistisch deuten, sensualistisch begründen, skeptisch vernichten will. Weil in allen diesen Punkten, namentlich in den drei letzten, die Mißverständnisse, so grob sie sind, etwas Scheinbares haben, das leicht täuschen kann, so wollen wir hören, wie Descartes die unmittelbare Gewißheit seines Princips vertheidigt, deren erstes und unmittelbares Object nur unser geistiges Dasein, deren Grund nur die Thätigkeit unseres Denkens ist und deren Entdeckung (nicht aus der Ungewißheit, sondern) aus der Gewißheit des Zweifels hervorgeht.

1. Wider den Einwurf der syllogistischen Begründung.

Das Princip der gesammten Lehre besteht in unserer Gottes- und Selbstgewißheit, in unserer von der Gottesidee erleuchteten Selbstgewißheit oder, wenn man diese Bezeichnung vorzieht, in den Beweisen unseres geistigen und des göttlichen Daseins. Wir haben ausgeführt, wie genau und direct diese beiden Ueberzeugungen zusammenhängen und dieselbe Sache in verschiedenen Rücksichten ausdrücken.*) Was daher von der einen gilt, betrifft auch die andere: entweder sind beide unmittelbar oder mittelbar gewiß, im letzteren Fall sind sie syllogistisch begründet, d. h. sie bleiben unbewiesen und sind darum ungültig. Wenn man den cartesianischen Gottesbeweis, insbesondere die ontologische Form desselben, syllogistisch versteht, so wird er dem scholastischen Beweise gleichgesetzt und den Bedenken preisgegeben, die der letztere von Rechtswegen hervorruft. Dieses Mißverständniß berichtigt Descartes in seiner Erwiederung auf Caterus' Einwürfe, indem er darthut, worin sein ontologisches Argument sich von dem thomistischen (er hätte sagen sollen von dem anselmischen) unterscheidet: sein Beweis sei kein Schluß, sondern eine unmittelbare Gewißheit, denn in der Idee Gottes werde das Dasein desselben ohne Mittelglieder klar und deutlich erkannt. Dasselbe gilt von dem Satz der Selbstgewißheit, der eben so wenig auf syllogistischem Wege oder durch Mittelglieder, sondern unmittelbar oder intuitiv einleuchtet. Die letztere Erklärung giebt Descartes in seiner Erwiederung auf die zweiten Einwürfe: „Wenn jemand sagt: „„ich denke, also

*) S. oben Buch II. Cap. IV. S. 312—17.

ich bin oder existire"", so folgert er nicht etwa die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus, sondern erkennt dieselbe als etwas unmittelbar Gewisses durch die einfache Selbstanschauung des Geistes."*)

Wenn man die Lehre Descartes' durchschaut, so erscheinen die eben erwähnten Mißverständnisse so unverständig, daß sie lächerlich sind. Die cartesianische Selbstgewißheit gründet sich nicht auf diesen oder jenen Lehrsatz, sondern auf das Bewußtsein unserer eigenen intellectuellen Unvollkommenheit, das von der Idee intellectueller Vollkommenheit erleuchtet sein mußte; diese Idee, da sie unserem Bewußtsein vorausgeht und dasselbe begründet, ist nothwendigerweise unabhängig von dem letzteren und ursprünglicher Natur, d. h. sie ist nicht blos eine Idee, sondern Gott. Wenn ich an mir selbst und allen meinen Einbildungen irre geworden bin und diesen meinen Zustand völliger Ungewißheit mit voller Ueberzeugung erkläre, so sollte man nicht glauben, daß jemand kommt, der sich nach dem Syllogismus erkundigt, auf den sich diese meine Ueberzeugung gründe. Wer es thut, weiß nicht, wovon ich rede; er kennt weder die Ungewißheit, in der ich mich befinde, noch weniger die unerschütterliche Gewißheit, die ich habe. In dieser Art völliger Unkunde stehen der Lehre Descartes' die obigen Einwürfe gegenüber.

2. Wider die materialistischen und sensualistischen Einwürfe.

Hobbes hatte aus dem Satze der Selbstgewißheit, dessen Ursprung und Tiefe ihm gänzlich verborgen blieb, den Materialismus gefolgert. Wenn ich ein denkendes Wesen bin, so unterscheide ich mich vom Denken, wie das Subject von seiner Eigenschaft oder Thätigkeit, ich bin also ein vom Denken verschiedenes Wesen, d. h. ein Körper, welcher denkt; daher ist das Denken eine körperliche Thätigkeit oder eine Art der Bewegung. Daß es sich so verhält, bezeugen die Thatsachen der Erfahrung, die überall darthun, wie das sogenannte geistige Leben von den Zuständen, Eindrücken und Vorgängen der körperlichen Natur abhängt, also nichts anderes ist, als eine Erscheinung und Wirkung der letzteren.

Descartes hat diese Einwürfe der oberflächlichsten und sophistisch gröbsten Art, die eines Hobbes unwürdig waren, so leicht und weg-

*) *Rép. aux Obj.* I. (T. I. pg. 388—95). Rép. aux Obj. II. (pg. 427).

werfend behandelt, wie sie es verdienten. Nichts erfordert weniger Mühe, als zwei beliebige Dinge in das Verhältniß von Subject und Prädicat zu bringen und zu erklären, daß jenes von diesem verschieden sein müsse, dann kehrt man den Satz um und beweist das Gegentheil; so kann man den Himmel zur Erde und die Erde zum Himmel machen, den Geist zum Körper und eben so gut den Körper zum Geist. Eine solche Beweisführung hat gar keinen Grund, sie widerstreitet aller gesunden Logik und selbst dem gewöhnlichen Sprachgebrauch.*)

Gassendi hatte den Satz der Gewißheit im Sinne Descartes' durch den Einwurf entwerthen wollen, daß derselbe auch sensualistisch begründet werden könne: daß wir sind, erhelle nicht blos aus unserem Denken, sondern eben so sehr aus jeder beliebigen Thätigkeit anderer Art, die wir verrichten. Mit demselben Recht als „cogito ergo sum" müßte auch „ambulo ergo sum" gelten; der Satz: „ich gehe spazieren, also ich bin" wäre dann eben so gewiß als der Satz: „ich denke, also ich bin". Descartes selbst braucht dieses Beispiel, um das Bedenken Gassendis handgreiflich zu machen. Unter allen Einwürfen ist dieser für das gewöhnliche Bewußtsein der scheinbarste, und wenn er trifft, ist der cartesianische Satz der Gewißheit verloren.

Aus jeder Thätigkeit, die ich vorstelle, folgt unzweifelhaft der Satz: ich bin. Die näheren Bestimmungen der Thätigkeit sind dabei vollkommen nebensächlich und gleichgültig; daß ich sie vorstelle, ist die Hauptsache und der einzige Grund, aus dem jene Gewißheit einleuchtet. Eine Thätigkeit vorstellen oder sich derselben bewußt sein, heißt denken. Aus jeder Thätigkeit, sofern ich dieselbe vorstelle oder denke, folgt, daß ich bin. Wenn ich sie nicht vorstelle, folgt für mein Bewußtsein gar nichts. Das Spazierengehen ist der Bewegungszustand eines menschlichen Körpers; daraus folgt nicht, daß ich bin; erst wenn ich diesen Körper und seinen Bewegungszustand als den meinigen vorstelle, gilt der Satz: „ich gehe spazieren". Möglich, daß diese Bewegung nicht in Wahrheit, sondern nur in meiner Einbildung oder im Traume stattfindet, daß ich nicht in Wirklichkeit luftwandle, aber unmöglich, daß ich, der ich diese Einbildung habe, nicht bin. Daher folgt die Gewißheit meines eigenen Seins nicht aus

*) Rép. aux Obj. III. (T. I. pg. 472—74, 476—78).

meiner Bewegung, sondern nur aus meiner Vorstellung derselben, d. h. aus meinem Denken. Es ist ganz gleichgültig, was ich vorstelle, ob das Object mein eigener Spaziergang oder der eines andern ist, es könnte in beiden Fällen imaginär sein, aber daß ich vorstelle, ist gewiß und daraus allein folgt die Gewißheit meines Seins. Darum gilt unanfechtbar der Satz: „ich denke, also ich bin". Diesem Satze gegenüber war Gassendi in einem doppelten Irrthum und Mißverständniß: er sah nicht, daß es abgesehen von meiner Vorstellung und meinem Bewußtsein, gar keine Thätigkeit giebt, die ich als die meinige bezeichnen könnte; er sah noch weniger, daß es die Thätigkeit jedes anderen, wie jedes beliebige Object sein kann, aus dessen Vorstellung in mir die Gewißheit meines Seins unmittelbar einleuchtet, daß deshalb in allen Fällen mein Vorstellen oder Denken den alleinigen Grund der letzteren ausmacht.*)

3. Wider den Einwurf des nihilistischen Zweifels.

Der Satz der Selbstgewißheit war einem dreifachen Angriff ausgesetzt. Die Einen hielten ihn für syllogistisch und darum für unbewiesen, Hobbes ließ ihn gelten, aber nur von unserem körperlichen Dasein, Gassendi ebenfalls, aber auf Grund nicht blos unseres Denkens, sondern jeder Thätigkeit, welche die unsrige ist, gleichviel welcher. Alle diese Einwürfe gegen die Fundamente der Lehre sind hinfällig. Nun ist noch Bourdin übrig, der den Satz der Gewißheit für vollkommen ungültig und unmöglich erklärt, da er bedingt sei durch den Zweifel.

Wir haben jene dialektischen Künste wohlfeilster Art kennen gelernt, womit der Verfasser der siebenten Einwürfe die Lehre Descartes' ad absurdum führen, jeden ihrer Schritte hindern und zuletzt als deren folgerichtiges Resultat den Satz herausbringen wollte, daß überhaupt nichts sei. Lassen wir seine scholastischen Possen und Bocksprünge unbeachtet und halten uns gleichsam an das Horn, womit der streitlustige Mann die neue Lehre, insbesondere die Methode Descartes' einzurennen und niederzuwerfen suchte; die vermeintliche Stärke seiner ganzen Polemik liegt in dem Satz: wenn man die Realität aller Dinge bezweifelt, so muß man die Nichtrealität derselben behaupten. Oder um mehr nach Bourdins Art zu reden:

*) *Rép. aux Obj.* V. (T. II. pg. 247—48).

wenn alle Dinge zweifelhaft sind, so existirt in Wirklichkeit nichts. Zwei Mißverständnisse, die man der Lehre Descartes' gegenüber als Roheiten des Unverstandes bezeichnen muß, liegen dieser Fassung zu Grunde. „Zweifelhaft sein" hält der Gegner 1) für gleichbedeutend mit „unwirklich sein" und 2) für einen Zustand der Dinge! Daher verkehrt sich in seinem Verstande der cartesianische Satz: „ich zweifle an allem" in den Satz: „es giebt überhaupt keine wirklichen Dinge".

Zweifelhaft sein, sofern es sich um ein Object handelt, heißt möglicherweise nicht sein. Wenn wir ein Object oder die Realität eines Dinges bezweifeln, so verneinen wir dasselbe nicht, sondern lassen dahingestellt, ob das Ding ist oder nicht, ob es so ist oder anders. Zweifelhaft sein ist kein Prädicat, das einem Objecte in derselben Weise zukommt, wie etwa dem Körper Ausdehnung, Bewegung und Ruhe. Etwas ist zweifelhaft heißt: es ist mir zweifelhaft, ich zweifle oder ich bin ungewiß, ob die Sache ist oder nicht, ob sie so ist oder anders. Daher ist zweifelhaft sein nicht ein Zustand der Dinge, sondern blos unseres Denkens, es ist der Zustand unserer Ungewißheit; das Gegentheil desselben ist unsere Gewißheit, die entweder blos in unserer Einbildung oder in Wahrheit besteht: im ersten Fall ist sie Selbsttäuschung, im zweiten Erkenntniß. Der Weg zur Wahrheit geht nicht durch unsere Selbsttäuschung, sondern durch unsere Erkenntniß derselben, d. h. durch den Zweifel an unserer vermeintlichen oder eingebildeten Gewißheit. Diesen Weg ging Descartes, darin bestand sein Zweifel und dessen Methode. Entweder muß man verneinen, daß wir im Zustande der Selbsttäuschung befangen sind, was der Gipfel der Selbstverblendung wäre, oder man muß diesen Zustand einsehen, an sich irre werden und in eben den Zweifel gerathen, den Descartes erlebt und vorbildlich gemacht hat. Dieser Zweifel ist das einzige Mittel gegen die Selbsttäuschung und darum unvermeidlich, er ist so alt, als die Erfahrung, daß wir im Zustande der Täuschung befangen sind, und er wird immer wieder neu, so oft sich diese Erfahrung erneut, was in jedem wahrheitsbedürftigen Menschen der Fall ist. Darum machte Hobbes' Einwurf, daß der Zweifel keine moderne Erfindung sei, auf unseren Philosophen nicht den mindesten Eindruck. Neu oder nicht, erwiederte dieser, der Zweifel ist nothwendig, denn ich will Wahrheit.*) Am wenigsten

*) Rép. aux Obj. III. (T. I. pg. 467).

vermochte Bourdin in seiner dreisten Selbstgefälligkeit den Ernst und die Tiefe des cartesianischen Zweifels zu fassen. Nichts folgt klarer und einleuchtender, als aus diesem Zweifel der Satz der Selbstgewißheit, weil er bereits in ihm liegt. Es heißt nicht: die Dinge sind unwirklich oder nichtig, sondern ihre Existenz und Beschaffenheit ist unsicher oder zweifelhaft. Es heißt nicht: die Dinge sind zweifelhaft oder ungewiß, sondern *ich bin es*, ich bin ungewiß und zwar in allem. Aus dem Satz: „*ich bin ungewiß*" folgt unmittelbar der Satz: „*ich bin*", denn er ist ihm enthalten.*)

Die Nothwendigkeit des Zweifels, der Satz der Selbstgewißheit, die Begründung des letzteren durch unser Zweifeln oder Denken, die alleinige und unmittelbare Geltung dieses Grundes, darum die principielle Gewißheit unserer geistigen Existenz: diese Fundamente der Lehre Descartes' stehen den Einwürfen gegenüber fest und sicher, sie sind von allen angegriffen, von keinem erschüttert.

Wie verhält es sich nun mit dem Lehrgebäude selbst, das auf diesen Grundlagen ruht? Diese Frage führt uns zu der letzten Untersuchung: der Prüfung des Systems.

Elftes Capitel.

Beurtheilung des Systems. Ungelöste und neue Probleme.

I. Object und Methode der Untersuchung.

Jene kritischen Verhandlungen, die wir im vorigen Abschnitt dargestellt haben, sind nicht blos historisch denkwürdig, sondern auch für die Prüfung des Systems noch heute bedeutsam; sie lassen die Lehre Descartes' in dem Lichte erscheinen, worin sie betrachtet und gewürdigt sein will. Daß sowohl Theologen als Naturalisten die Principien unseres Philosophen angreifen, ist schon ein Beweis, daß sein System weder ein theologisches noch ein naturalistisches im Sinne der Gegner ist. Diese bekämpfen aus entgegengesetzten Standpunkten die rationale Principienlehre oder das metaphysische Fundament: das natürliche Licht des klaren und deutlichen Denkens erscheint den

*) *Obj. VII. Remarques* de Descartes (T. II. pg. 385—87, pg. 405—412).

theologischen Gegnern bedenklich im Hinblick auf die kirchliche Glaubenslehre, den sensualistischen im Hinblick auf die empirische Naturlehre; jene vermissen das übernatürliche Licht der Offenbarung, diese das natürliche Licht der Sinne. Das Licht der Vernunft (la lumière naturelle), dem Descartes gefolgt ist, fällt nicht vom Himmel herab und geht nicht aus den Sinnen hervor: den Theologen gilt es als blos natürlich und darum als etwas ihrer gläubigen Anschauungsweise Fremdes, den Sensualisten dagegen als nicht natürlich und darum als etwas ihrer sinnlichen Vorstellungsart ebenfalls Fremdes; jenen ist die neue Lehre zu naturalistisch, diesen ist sie nicht naturalistisch genug. Von der einen Seite wird befürchtet, daß die Theologie naturalisirt und dadurch der Kirche untreu gemacht, von der andern, daß die Naturlehre rationalisirt und dadurch der Erfahrung entfremdet werde.

So vereinigen sich gegen Descartes, trotz ihres eigenen Widerstreits, die theologische Richtung, die von Augustin und der Scholastik herkommt, und die sensualistische, die in Gassendi von Epikur und in Hobbes von Bacon ausgeht. Zugleich findet jeder der beiden Standpunkte in der neuen Lehre eine ihm zugewendete Seite, und es ist eine sehr bemerkenswerthe Thatsache, daß es namentlich zwischen Arnauld und Descartes Berührungspunkte gab, die beide als eine Geistesverwandtschaft empfanden. Keinem unter den Verfassern der Einwürfe fühlte sich Descartes so nah, auf keine Uebereinstimmung legte er ein größeres Gewicht. Er wollte in seiner Lehre das theologische und naturalistische System so vereinigt haben, daß beide einen Bund eingehen konnten, bei dem keines, am wenigsten das theologische, zu kurz käme. Es ist auch richtig, daß beide in dem neuen System enthalten und nicht blos äußerlich und künstlich zusammengefügt, sondern im Geiste unseres Philosophen *zusammengedacht* sind. Hier entsteht nun die Frage: ob in der Lehre Descartes' jene Richtungen sich wirklich einigen und vertragen, die außerhalb desselben einander widerstreiten und in der Polemik dagegen zusammentreffen?

Man kann ein System nicht richtig und sachgemäß beurtheilen, wenn an dasselbe der Maßstab fremder Ansichten gelegt und darnach seine Annehmbarkeit und sein Werth bestimmt wird; ein Beispiel solcher subjectiven Schätzung, waren jene Einwürfe, die wir kennen gelernt haben. Jedes durchdachte System, wie es aus dem Geiste

eines großen Philosophen hervorgeht, ist in seiner Art ein Ganzes, das als solches erkannt und geprüft sein will. Es ist daher zu untersuchen, ob es die Aufgabe, die seinen bewegenden Grundgedanken ausmacht, wirklich gelöst hat. So nothwendig die Aufgabe ist, so nothwendig müssen die Bedingungen gelten, ohne welche die Lösung nicht geschehen kann: diese Bedingungen sind die Principien des Systems; in der vollständigen und folgerichtigen Entwicklung derselben besteht die Lösung der Aufgabe. Ein System sachgemäß prüfen heißt daher nichts anderes als seine Lösung mit seiner Aufgabe, seine Resultate mit seinen Principien, seine Folgesätzen mit seinen Grundsätzen vergleichen und zusehen, ob geleistet ist, was geleistet sein wollte. Setzen wir, daß die Lehre eines Philosophen vollendet und mangellos wäre, so ließe sie nichts übrig als ihre Anerkennung und Verbreitung, wie sie die Anhänger betreiben, die das Werk des Meisters für vollkommen halten. Die Mängel zu erkennen ist Sache der eingehenden und fortschreitenden Prüfung, die zunächst weder die Richtigkeit der Consequenzen, noch weniger die der Principien in Anspruch nimmt, sondern nur untersucht, ob alle Folgerungen, die aus den Principien gezogen werden können, auch wirklich gezogen sind. Wenn sie es nicht sind, so ist das System zu vervollständigen und zu ergänzen: darin besteht die Ausbildung desselben, die das eigentliche und erste Geschäft der Schule ausmacht. Die zweite Untersuchung dringt tiefer: sie betrifft die Richtigkeit der Consequenzen, die Uebereinstimmung der Folgesätze mit den Grundsätzen, die Anwendung der Principien, deren Geltung unangefochten feststeht: kurz es handelt sich um die Folgerichtigkeit der Lösung. Wenn sich in diesem Punkte Mängel finden, so ist das System in Betreff der Consequenzen zu ändern und dergestalt zu berichtigen, daß die letzteren den Principien nicht widerstreiten, sondern völlig gemäß sind: darin besteht die Fortbildung der Lehre, eine Arbeit der fortschreitenden Schule. Mit der Vollständigkeit und Richtigkeit des Systems in dem eben erklärten Sinn ist geleistet, was innerhalb der gegebenen und noch unbestrittenen Principien geleistet werden konnte. Ist trotzdem die Aufgabe nicht gelöst, so liegt die Schuld in den Grundlagen, in dem Mißverhältniß zwischen dieser Aufgabe und diesen Principien, in der unzureichenden Fassung der letzteren. Es leuchtet ein, daß die in dem System erkannten und anerkannten *Probleme unter* der Herrschaft seiner Grundsätze nicht gelöst werden

konnten. Zu dieser Einsicht führt die dritte in den Kern der Sache eindringende Untersuchung, sie betrifft nicht mehr die Vollständigkeit und Richtigkeit der Consequenzen, sondern die der Principien, sie macht die eigentliche kritische Probe, aus welcher erhellt, ob die Rechnung stimmt oder nicht. Die Mängel in den Folgerungen sind secundär, in den Grundlagen dagegen primär. Wenn die Rechnung nicht stimmt, so entdecken sich in dem System primäre Mängel; jetzt müssen die Principien geändert, berichtigt und der zulösenden Aufgabe conform gemacht werden: darin besteht die Umbildung des Systems, die über die Grenzen der engeren Schule hinausgeht.

Auch in der Umbildung lassen sich fortschreitende Stufen unterscheiden, deren wichtigste wir sogleich hervorheben wollen. Auf der ersten, die den Anfang macht, werden die herrschenden Principien theilweise umgebildet, um der Aufgabe zu entsprechen. Hier wird die äußerste Grenze der Schule erreicht, und es kann fraglich sein, ob der gemachte Fortschritt noch der Schule angehört oder nicht. Wenn nun trotz dieser Veränderung in den Grundlagen des Systems die Aufgabe nicht gelöst werden kann, so muß auf der zweiten Stufe fortgeschritten werden zur gänzlichen Umbildung der Principien, und es ist jetzt keine Frage mehr, daß die alte Schule gründlich verlassen ist. Wird auf dem neuen Wege das geforderte Ziel noch nicht erreicht, so leuchtet ein, daß der Mangel, gleichsam der Fehler der Rechnung, nicht blos in der Fassung der Principien, sondern in der Aufgabe selbst, in der Stellung der letzteren, gleichsam im Ansatze der Rechnung zu suchen ist. Dann muß die Aufgabe lösbar gemacht werden durch die Aenderung der Grundfrage, durch die Berichtigung des ganzen Problems; diese Umbildung ist Umschwung oder Epoche.

Demnach besteht die sachgemäße und richtig fortschreitende Prüfung eines großen und epochemachenden Systems in denjenigen Einsichten, die zunächst dem Systeme folgen, in seine Richtung eingehen und dasselbe erst ausbilden, dann fortbilden, zuletzt umbilden; während die Aufgabe in ihrer bisherigen Fassung noch fortbesteht, werden jetzt die Principien erst theilweise, dann gänzlich umgestaltet; zuletzt wird die Aufgabe selbst umgewandelt, die Herrschaft der gesammten bisherigen Philosophie gestürzt und eine neue Epoche begründet. Mit diesem Wege sachgemäßer, von Frage zu Frage fortschreitender Prüfung fällt, wie man sieht, der entwicklungsgeschichtliche Gang der Philosophie selbst zusammen.

Die Lehre Descartes' ist ein solches großes und epochemachendes System, an dem sich alle jene Stufen der Kritik und des entwicklungsgeschichtlichen Fortschrittes nachweisen lassen. Wir berühren sie hier nur beispielsweise, da sie erst in der Folge auszuführen sind. So verhalten sich zu dem cartesianischen System ausbildend die ersten Schüler, Männer wie Reneri und Regius, dieser in seinen Anfängen, fortbildend Geulinx und Malebranche, theilweise umbildend Spinoza, gänzlich umbildend Leibniz, umstürzend und eine neue Epoche begründend Kant.

II. Die kritischen Hauptfragen.

Im Lichte der Vernunft oder des klaren und deutlichen Denkens hatte Descartes die Realität Gottes, wie die der Geister und Körper, die Abhängigkeit der beiden letzteren von Gott, wie ihre Unabhängigkeit von einander erkannt. „Gerade darin besteht das Wesen der Substanzen, daß sie sich gegenseitig ausschließen." Gott ist die unendliche Substanz, Geister und Körper sind endliche, jene sind denkende, diese ausgedehnte Substanzen. Es besteht demnach in unserem System ein doppelter und grundsätzlicher Dualismus: 1) der Gegensatz zwischen Gott und Welt und 2) innerhalb der Welt zwischen Geistern und Körpern, woraus der zwischen Mensch und Thier nothwendig folgt.

Diese Lehre bejaht die Substantialität Gottes im Unterschiede von der Welt, die Substantialität der Welt im Unterschiede von Gott: in der ersten Bejahung besteht der theologische Charakter des Systems, in der zweiten der naturalistische. Daß Gott in der Lehre Descartes' als der absolut mächtige Wille galt, der die Geister erleuchtete, die Körper bewegte, alle Dinge schuf und erhielt, gewann den Beifall der Theologen, während das natürliche Licht der Vernunft und die darin erhellte Substantialität der Dinge ein Gegenstand ihrer Bedenken war. Die Natur der Dinge zerfiel in den Gegensatz der Geister und Körper. Wenn unser System blos die Natur der Dinge als wirklich gelten ließe, so wäre es im ausschließenden Sinn naturalistisch; es wäre materialistisch, wenn es nur die Substantialität der körperlichen Natur bejahte. Indessen beschränkt es den Naturalismus durch die Geltung, die es dem Gottesbegriff einräumt, denn es läßt die Dinge von dem göttlichen Willen *abhängig sein*, und es beschränkt den Materialismus durch die Gel-

tung, die es dem Begriffe des Geistes einräumt, indem es diesen der Materie entgegengesetzt und für unabhängig von der letzteren erklärt. Daher finden sich die Materialisten hier von zwei Seiten beengt und abgestoßen und nur darin mit der Lehre Descartes' einverstanden, daß auch die Substantialität der Materie bejaht und in Folge dessen die Körperwelt rein mechanisch erklärt wird.

Aus demselben Princip, in welchem der Schwerpunkt der ganzen Lehre liegt, entscheidet sich ihr zweifacher Dualismus. Sie kommt durch den Zweifel zur Selbstgewißheit und durch diese zur Erkenntniß Gottes und der Körper. Aus unserer Selbstgewißheit erhellt unmittelbar die Selbständigkeit oder Substantialität des Geistes, seine Wesensverschiedenheit von Gott und den Körpern, also der Gegensatz sowohl zwischen dem endlichen und unendlichen, als zwischen dem denkenden und ausgedehnten Wesen. Der dualistische Charakter des Systems wird durch das Princip gefordert und gilt daher grundsätzlich. Nun ist zu untersuchen, ob diese dualistischen Grundsätze mit der Aufgabe, ob alle folgenden Sätze mit jenen Principien übereinstimmen, d. h. ob in dem System nichts gelehrt wird, was dem Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Körper, Mensch und Thier widerstreitet? Diese Fragen betreffen die kritischen Hauptpunkte.

1. Das dualistische Erkenntnißsystem.

Da gemäß der Erklärung Descartes' Substanzen sich wechselseitig ausschließen und völlig unabhängig von einander sind, so giebt es zwischen ihnen weder gegenseitige noch einseitige Abhängigkeit, weder Wechselwirkung noch Causalität, also keinerlei Gemeinschaft und Verknüpfung. Die Aufgabe der Erkenntniß fordert den durchgängigen Zusammenhang der Dinge, der Dualismus setzt die Trennung: daher widerstreitet der letztere der Aufgabe, die er lösen soll, oder das dualistische Erkenntnißsystem geräth in einen Widerstreit mit sich selbst. Die Methode Descartes' wollte (es war sein eigenes Bild) der Faden der Ariadne sein, die Richtschnur, welche Schritt für Schritt die Erkenntniß auf stetigem und sicherem Wege durch das Labyrinth der Dinge hindurchführt. Nun öffnet sich an mehr als einer Stelle die Kluft des Dualismus und hemmt den Weg der Erkenntniß. Hieraus erhellt, daß die Lehre Descartes' aus den Prin-

Die Lehre Descartes' ist ein solches großes und epochemachendes System, an dem sich alle jene Stufen der Kritik und des entwicklungsgeschichtlichen Fortschrittes nachweisen lassen. Wir berühren sie hier nur beispielsweise, da sie erst in der Folge auszuführen sind. So verhalten sich zu dem cartesianischen System ausbildend die ersten Schüler, Männer wie Reneri und Regius, dieser in seinen Anfängen, fortbildend Geulinx und Malebranche, theilweise umbildend Spinoza, gänzlich umbildend Leibniz, umstürzend und eine neue Epoche begründend Kant.

II. Die kritischen Hauptfragen.

Im Lichte der Vernunft oder des klaren und deutlichen Denkens hatte Descartes die Realität Gottes, wie die der Geister und Körper, die Abhängigkeit der beiden letzteren von Gott, wie ihre Unabhängigkeit von einander erkannt. „Gerade darin besteht das Wesen der Substanzen, daß sie sich gegenseitig ausschließen." Gott ist die unendliche Substanz, Geister und Körper sind endliche, jene sind denkende, diese ausgedehnte Substanzen. Es besteht demnach in unserem System ein doppelter und grundsätzlicher Dualismus: 1) der Gegensatz zwischen Gott und Welt und 2) innerhalb der Welt zwischen Geistern und Körpern, woraus der zwischen Mensch und Thier nothwendig folgt.

Diese Lehre bejaht die Substantialität Gottes im Unterschiede von der Welt, die Substantialität der Welt im Unterschiede von Gott: in der ersten Bejahung besteht der theologische Charakter des Systems, in der zweiten der naturalistische. Daß Gott in der Lehre Descartes' als der absolut mächtige Wille galt, der die Geister erleuchtete, die Körper bewegte, alle Dinge schuf und erhielt, gewann den Beifall der Theologen, während das natürliche Licht der Vernunft und die darin erhellte Substantialität der Dinge ein Gegenstand ihrer Bedenken war. Die Natur der Dinge zerfiel in den Gegensatz der Geister und Körper. Wenn unser System blos die Natur der Dinge als wirklich gelten ließe, so wäre es im ausschließenden Sinn naturalistisch; es wäre materialistisch, wenn es nur die Substantialität der körperlichen Natur bejahte. Indessen beschränkt es den Naturalismus durch die Geltung, die es dem Gottesbegriff einräumt, denn es läßt die Dinge von dem göttlichen Willen *abhängig sein*, und es beschränkt den Materialismus durch die Gel-

tung, die es dem Begriffe des Geistes einräumt, indem es diesen der Materie entgegengesetzt und für unabhängig von der letzteren erklärt. Daher finden sich die Materialisten hier von zwei Seiten beengt und abgestoßen und nur darin mit der Lehre Descartes' einverstanden, daß auch die Substantialität der Materie bejaht und in Folge dessen die Körperwelt rein mechanisch erklärt wird.

Aus demselben Princip, in welchem der Schwerpunkt der ganzen Lehre liegt, entscheidet sich ihr zweifacher Dualismus. Sie kommt durch den Zweifel zur Selbstgewißheit und durch diese zur Erkenntniß Gottes und der Körper. Aus unserer Selbstgewißheit erhellt unmittelbar die Selbständigkeit oder Substantialität des Geistes, seine Wesensverschiedenheit von Gott und den Körpern, also der Gegensatz sowohl zwischen dem endlichen und unendlichen, als zwischen dem denkenden und ausgedehnten Wesen. Der dualistische Charakter des Systems wird durch das Princip gefordert und gilt daher grundsätzlich. Nun ist zu untersuchen, ob diese dualistischen Grundsätze mit der Aufgabe, ob alle folgenden Sätze mit jenen Principien übereinstimmen, d. h. ob in dem System nichts gelehrt wird, was dem Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Körper, Mensch und Thier widerstreitet? Diese Fragen betreffen die kritischen Hauptpunkte.

1. Das dualistische Erkenntnißsystem.

Da gemäß der Erklärung Descartes' Substanzen sich wechselseitig ausschließen und völlig unabhängig von einander sind, so giebt es zwischen ihnen weder gegenseitige noch einseitige Abhängigkeit, weder Wechselwirkung noch Causalität, also keinerlei Gemeinschaft und Verknüpfung. Die Aufgabe der Erkenntniß fordert den durchgängigen Zusammenhang der Dinge, der Dualismus setzt die Trennung: daher widerstreitet der letztere der Aufgabe, die er lösen soll, oder das dualistische Erkenntnißsystem geräth in einen Widerstreit mit sich selbst. Die Methode Descartes' wollte (es war sein eigenes Bild) der Faden der Ariadne sein, die Richtschnur, welche Schritt für Schritt die Erkenntniß auf stetigem und sicherem Wege durch das Labyrinth der Dinge hindurchführt. Nun öffnet sich an mehr als einer Stelle die Kluft des Dualismus und hemmt den Weg der Erkenntniß. Hieraus erhellt, daß die Lehre Descartes' aus den Prin-

cipien, die sie hat, ihre Erkenntnißaufgabe nicht lösen kann, daß die Tragweite der letzteren weiter reicht, als die des Systems.

2. Der Dualismus zwischen Gott und Welt.

Wäre Gott von den Dingen in Wahrheit geschieden und so getrennt, wie es der Begriff der Substanz und die dualistische Lehre fordert, so könnte zwischen beiden keinerlei Zusammenhang bestehen, und es gäbe keine Möglichkeit der Gottesidee in den Geistern, der Bewegung und Ruhe in den Körpern, jene könnten durch Gott nicht erleuchtet, diese nicht bewegt werden. Unsere Gottesidee ist nach des Philosophen eigener und nothwendiger Erklärung Gottes Wirkung, Bethätigung, Dasein in uns. Eben so gilt der Urzustand der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt als göttliche Willensthat. Demnach sind die Geister und Körper, also die endlichen Dinge überhaupt von Gott abhängig, also nicht in der eigentlichen Bedeutung des Worts Substanzen.

Descartes sagt es selbst. Etwas anderes ist die Substantialität Gottes, etwas anderes die der Dinge: im eigentlichen Sinn gilt nur die erste, nicht die zweite. In Rücksicht auf Gott sind die Dinge keine Substanzen. Ohne Gott sind die Geister im Dunkel, so unerleuchtet, daß sie ihre eigene Unvollkommenheit nicht einmal einsehen, denn nur die Idee des Vollkommenen erhellt das Unvollkommene, ohne die Idee Gottes (d. h. ohne Gott) giebt es in den Geistern keinen Zweifel, also auch keine Selbstgewißheit, aus der allein unsere Substantialität einleuchtet; ohne Gott giebt es in den Körpern weder Bewegung noch Ruhe: daher sind ohne ihn sowohl Geister als Körper, also die endlichen Dinge überhaupt so gut als nichtig. Sie sind nicht blos von Gott abhängig, sondern existiren auch nur durch ihn: sie sind seine Wirkungen, er ihre Ursache. Je nachdrücklicher die Substantialität Gottes geltend gemacht wird, um so weniger gilt die der Dinge, um so mehr verliert die Selbständigkeit der Welt an Gewicht. Sie hat am Ende gar keines. Der absoluten Unabhängigkeit Gottes entspricht nur noch die absolute Abhängigkeit und Nichtigkeit der Dinge: sie sind Gottes Geschöpfe, der Begriff der Substanz verwandelt sich in den der Creatur. Um beides zugleich zu sagen, nennt Descartes die Dinge „geschaffene Substanzen", womit der Widerspruch nicht gelöst, auch nicht verdeckt, sondern offen erklärt wird. Der Begriff einer geschaffenen Substanz ist contradictio in

adjecto, denn unter Substanz soll nach des Philosophen eigener Erklärung ein Ding verstanden werden, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf, während das Wort Creatur ein Wesen bezeichnet, das ohne den Willen Gottes weder sein noch gedacht werden kann. Und nicht blos zu ihrer Existenz sollen die Dinge Gottes Willen und Schöpferkraft bedürfen, sondern auch zu ihrer Fortdauer; weil sie nicht durch sich selbst sind, können sie auch nicht durch eigene Kraft erhalten werden: darum nennt Descartes mit Augustin den Bestand der Welt eine fortdauernde Schöpfung (creatio continua). Die endlichen Substanzen sind demnach nicht blos in einer gewissen Rücksicht abhängig und unselbständig, sie sind es in jeder; es giebt, genau zu reden, nicht mehr drei Substanzen, sondern in Wahrheit nur eine: Gott ist die einzige Substanz. Descartes selbst zieht diese Folgerung, die seinem dualistischen Erkenntnißsystem widerstreitet: „unter Substanz ist nur ein solches Wesen zu verstehen, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf; diese Unabhängigkeit kann nur von einem einzigen Wesen gelten, nämlich von Gott, alle anderen Dinge können begreiflicherweise nur unter Gottes Mitwirkung existiren. Es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte.“*)

Hier ist nun der Punkt, in welchem sich jene kritische Hauptfrage entscheidet: ob in der Lehre Descartes' das theologische und das naturalistische System dergestalt vereinigt sind, daß jedes von beiden seine Berechtigung hat? Die Frage muß zunächst verneint werden. Die Substantialität der Dinge (Welt) kann sich gegen die Substantialität Gottes nicht aufrechthalten; in die letztere fällt nicht blos das Uebergewicht, sondern alles Gewicht, und die endlichen Substanzen verlieren der unendlichen gegenüber zuletzt alle Selbständigkeit. An die Stelle der Natur tritt der Begriff der Schöpfung, der fortdauernden Schöpfung, die den Dingen keine Art eigener Selbstständigkeit läßt: daher scheint in der Lehre Descartes' das theologische Element eine solche Alleinherrschaft zu gewinnen, daß hier der Augustinismus über den Naturalismus den Sieg davonträgt.

Doch lassen wir uns durch diesen Schein nicht täuschen. In Wahrheit ist der Gott Augustins dem unseres Philosophen sehr unähnlich. Ein anderer ist der Erkenntnißgrund des augustinischen

*) Princ. phil. I. § 51. (Ueb. S. 186.)

Gottes, ein anderer der des cartesianischen: jener erhellt aus der Thatsache der Erlösung, dieser aus der Thatsache der menschlichen Selbstgewißheit. Der Gott Augustins erwählt die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammniß, er erleuchtet die einen und schlägt die anderen mit Blindheit, er erlöst, wen er will, und erbarmt sich, wessen er will; er ist die absolute Machtvollkommenheit und die grundlose Willkür.*) Dagegen gilt in der Lehre Descartes' Gott als die Ursache (Realgrund) unserer Selbstgewißheit, die das Princip der Erkenntniß nach der Richtschnur des klaren und deutlichen Denkens ausmacht; dieses Denken ist das natürliche Licht in uns, welches nie täuscht, die Quelle desselben ist Gott; daher ist diesem Gotte die Täuschung nicht möglich. Wenn eine solche Täuschung stattfinden könnte, so wäre die menschliche Erkenntniß unmöglich und die Grundlage erschüttert, auf welcher die Lehre Descartes' in vollster Sicherheit ruht. Fassen wir diesen Punkt genau ins Auge. Es giebt etwas, das nach der Lehre unseres Philosophen dem göttlichen Willen unmöglich ist und daher die göttliche Willkür in der bedeutsamsten Weise einschränkt: unmöglich ist in Gott, was die Erkenntniß in uns zunichte machen und das natürliche Licht in ein Irrlicht verwandeln würde. Descartes erklärt ausdrücklich: „Die erste Eigenschaft Gottes besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Es ist darum unvernünftig, zu meinen, daß er uns täuschen oder im eigentlichen und positiven Sinne die Ursache der Irrthümer sein könne, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen sind. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten, täuschen wollen ist stets eine unzweifelhafte Folge von Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten." **)

Die menschliche Erkenntniß ist nur möglich, wenn die menschliche Täuschung durch Gott unmöglich ist. Je weniger aber Gott unseren Irrthum will und wollen darf, um so weniger darf er nach gesetzloser Willkür, sondern nur nach der gesetzmäßigen Nothwendigkeit handeln, die eines ist mit seinem Wesen und Willen. Wäre er grundlose Willkür, wie er absolute Allmacht ist, warum sollte er die menschliche Täuschung nach seinem unerforschlichen Rathschluß nicht wollen dürfen, und wie könnten wir sicher sein, daß er sie nie will?

*) S. oben Einleitung, Cap. III. S. 48. **) Princ. phil. I. § 29. (Ueb. S. 177.)

Wie vermöchten wir den unbegreiflichen Willen Gottes dergestalt zu erkennen, daß wir mit voller Gewißheit einsehen: eines könne er nie wollen, nämlich unsere Täuschung? Dann sehen wir zugleich ein, was er immer will, nämlich unsere Erkenntniß. Mithin ist uns der göttliche Wille erkennbar, was er nicht sein könnte, wenn er grundlose Willkür wäre; er ist es nicht, denn er kann nicht eben so gut unseren Irrthum wollen als unsere Erkenntniß, er will nur die letztere, sein Wille ist daher nicht indifferent, sondern stets von der deutlichsten Einsicht erleuchtet. Der göttliche Wille ist nicht von dem göttlichen Licht unterschieden; das natürliche Licht, weil untrüglicher Art, ist eines mit dem göttlichen. Worin unterscheidet sich jetzt noch das Wesen Gottes von dem der Natur? In einem seiner bemerkenswerthesten Sätze sagt Descartes: „es ist gewiß, daß in allem, was die Natur uns lehrt, Wahrheit enthalten sein muß. Denn unter Natur im Allgemeinen verstehe ich nichts anderes als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Weltordnung, und unter meiner eigenen Natur im Besonderen verstehe ich nichts anderes als den Inbegriff der mir von Gott verliehenen Kräfte."*)

Wir sehen jetzt, wie es sich mit der alleinigen Substantialität Gottes in der Lehre Descartes' verhält. Je mehr das naturalistische Element gegen das theologische zurücktritt und verschwindet, je mehr die Selbständigkeit der Dinge in der Selbständigkeit Gottes aufgeht: um so mehr kommt in dem theologischen Element selbst das naturalistische wieder zum Vorschein, um so mehr hört der cartesianische Gott auf, ein supranaturales Wesen zu sein, um so mehr naturalisirt sich dieser Gottesbegriff und entfernt sich bis zum äußersten Gegensatz von dem augustinischen. Aus der dualistischen Erklärung: „Gott und Natur" erhebt sich schon die monistische: „Gott oder Natur" (Deus sive natura). Descartes berührt sie, Spinoza bringt sie zur Herrschaft. Während Descartes sich Augustin zu nähern scheint, nähert er sich Spinoza wirklich und geht diesem so weit entgegen, daß er schon die Formel ausspricht, die den Spinozismus in sich trägt; während er nach seinen persönlichen Neigungen sich zu dem Kirchenvater und dem augustinisch gesinnten Theologen hingezogen fühlt und sich der Uebereinstimmung freut, die in seiner Lehre

*) Méd. VI. (*T. I. pg. 335.* Ueb. S. 137.)

mit dem Augustinismus bemerkt worden, bereitet der Geist dieser Lehre eine Richtung vor, die den Naturalismus vollenden und dem theologischen System in der schärfsten Form entgegenstellen wird. Die Geschicke der Philosophie sind mächtiger als die Personen, die ihre Träger und Werkzeuge sind. Descartes ist auf dem Wege, der zu Spinoza führt, während er die kirchliche Glaubenslehre tiefer zu begründen meint und die Doctoren der Sorbonne zu Zeugen nimmt, daß er ein der Kirche wohlthätiges Werk ausgeführt habe. Er ist von den Mächten ergriffen, von denen es heißt: nolentem trahunt! Die Grundrichtung seines Systems, welche die theologische durchdringt und in ihre Gewalt nimmt, ist die naturalistische.

Indessen kommt in der Lehre Descartes' der Begriff Gottes als der alleinigen Substanz noch keineswegs zur Herrschaft. Der Dualismus wehrt sich gegen den Monismus. In der Natur der Dinge bleibt etwas zurück, was ihnen eigenthümlich gehört und ihr unantastbares Grundwesen ausmacht. Gott bewegt die Körper, die von sich aus nur bewegbar sind, denn sie sind blos ausgedehnt. Nun kann die Ausdehnung oder Materie nach Descartes' eigener Erklärung nicht aus dem Immateriellen begriffen werden; da Gott nicht materiell ist, so kann die Materie nicht aus Gott hervorgehen, es widerstreitet daher dem klaren und deutlichen Denken, also auch dem Wesen Gottes, wenn Descartes die Materie als ein Machwerk behandelt. Wir bemerken den charakteristischen Widerspruch, der hier entsteht: der Körper kann Gott gegenüber nicht Substanz sein, die Ausdehnung kann nicht Creatur werden. So wird die Einzigkeit der göttlichen Substanz wiederum in Frage gestellt, denn neben ihr macht sich die Ausdehnuug als die von Gott unabhängige Wesenseigenthümlichkeit der Körper geltend. Gott erleuchtet die Geister, in dieser Erleuchtung, dem natürlichen Lichte der Vernunft, können sie nicht irren, sie irren dennoch, der Grund ihres Irrthums kann kein anderes Wesen sein, als sie selbst, als ihr Wille: kraft dieses Willens sind sie eigenmächtige, von Gott unabhängige Wesen.

Gegen die alleinige Geltung der göttlichen Substantialität erheben sich demnach in der Natur der Dinge zwei Mächte, die für sich selbständige Realität beanspruchen: von Seiten der Körper die Ausdehnung, von Seiten der Geister der Wille. Sobald es aber etwas giebt, das von Gott unabhängig oder selbst substantiell ist, *kann* der Satz, daß Gott die einzige Substanz ist, nicht mehr bejaht

werden. So sehen wir in der Lehre Descartes' eine Reihe unauflöslicher und nothwendig entstandener Schwierigkeiten vor uns. Das dualistische Erkenntnißsystem streitet mit der Aufgabe der Erkenntniß, mit der Lösbarkeit dieser Aufgabe; der Dualismus zwischen Gott und Welt kommt in Widerstreit mit sich selbst, sobald die Substantialität auf einer Seite verneint wird; sie wird auf beiden in Frage gestellt: die Dinge sollen Creaturen und Gott die einzige Substanz sein, aber diesem Begriff widerstreitet die Natur der Dinge durch die Unabhängigkeit sowohl der Ausdehnung als des Willens.

3. Der Dualismus zwischen Geist und Körper.

Wenn der Dualismus zwischen Gott und Welt dem Philosophen unter der Hand ins Schwanken geräth, so erscheint dagegen der Zwiespalt in der Natur der Dinge selbst, der Gegensatz zwischen den Geistern und Körpern in der ausgeprägtesten nnd sichersten Form. Aus unserer Selbstgewißheit folgte, daß wir selbständige und bewußte Wesen d. h. denkende Substanzen (Geister) sind. Sobald außer Zweifel gesetzt war, daß Dinge außer uns existiren, mußten diese als von uns unabhängige, in ihrer Art selbständige Wesen d. h. auch als Substanzen begriffen werden, die mit der geistigen Natur nichts gemein haben können, daher der letzteren völlig entgegengesetzt oder, was dasselbe heißt, blos ausgedehnte Substanzen (Körper) sind. So trat der Gegensatz zwischen Geist und Körper in das volle Licht des klaren und deutlichen Denkens. Nichts Denkendes ist ausgedehnt, nichts Ausgedehntes ist denkend. Denken und Ausdehnung sind, wie sich Descartes gegen Hobbes ausdrückt, „toto genere" verschieden. Wenn aber nur der Gegensatz oder die Trennung zwischen Geist und Körper klar und deutlich zu denken ist, so muß die Vereinigung beider im natürlichen Lichte der Vernunft als undenkbar oder unmöglich erscheinen, und wenn es thatsächlich eine solche Vereinigung giebt, so streitet dieselbe mit den Grundlagen des Systems und ihre Erklärung stellt die Lehre Descartes' auf die schwierigste Probe. Es ist zu untersuchen, ob der Philosoph ohne Verleugnung seiner Principien diese Probe besteht.

Keine Einwürfe gegen ein Erkenntnißsystem sind stärker als die unleugbaren Thatsachen der Natur selbst. Die negative Instanz gegen den ausgemachten Dualismus der geistigen und körperlichen Natur ist der Mensch, denn er ist beides in Einem. In ihm sind Geist und *Körper verbunden* und zwar so eng, daß sie nach Descartes'

eigenem Ausdruck gewissermaßen ein Wesen ausmachen.*) Wo bleibt dieser Thatsache gegenüber jener klar und deutlich erkannte Gegensatz der beiden Substanzen? Der Philosoph erklärt: „in Wahrheit sind Geist und Körper völlig getrennt, es giebt keine Gemeinschaft beider, ich erkenne es im Licht der Vernunft." Die menschliche Natur bezeugt das Gegentheil, denn sie ist eine solche Gemeinschaft. Nach den Begriffen des Dualisten sind die natürlichen Dinge entweder Geister oder Körper. Der Mensch ist der lebendige Gegenbeweis: ein natürliches Wesen, welches beides zugleich ist. Die Stimme seiner Selbstgewißheit ruft ihm zu: „du bist Geist!", die Stimme seiner natürlichen Triebe und Bedürfnisse ruft eben so vernehmbar: „du bist Körper!"

Nachdem die Prinzessin Elisabeth, Descartes' gelehrigste Schülerin, die Meditationen studirt hatte, war ihre erste Frage, die sie schriftlich beantwortet wünschte: wie verhält es sich mit der Vereinigung von Seele und Körper? Descartes erwiederte, daß keine Frage berechtigter sei, aber die Antwort, die er gab, war keine genügende Erklärung. Er löste das Problem nicht, sondern veränderte es nur und ließ es stehen. Klar und deutlich erkenne man blos den Gegensatz von Seele und Körper, nicht deren Vereinigung; daß die Wesenseigenthümlichkeit des Geistes im Denken und Wollen, die der Körper in der Ausdehnung und deren Modificationen bestehe, sei ein Object der deutlichsten Einsicht, wogegen die Vereinigung beider und ihre wechselseitige Einwirkung auf einander nur sinnlich wahrgenommen werde. „Der menschliche Geist ist nicht fähig, den Wesensunterschied zwischen Seele und Körper und zugleich ihre Vereinigung deutlich zu begreifen, denn er müßte beide als ein einziges Wesen und zugleich als zwei verschiedene auffassen, und das widerspricht sich."**) Dieser eingestandene Widerspruch bedeutet, daß die Auflösung des anthropologischen Problems mit dem Dualismus der Principien streitet.

Es ist kein Zweifel, daß die vollständige Natur des Menschen in einer Vereinigung von Geist und Körper besteht, daß daher keine der beiden Substanzen, verglichen mit der menschlichen Natur, den Charakter der Vollständigkeit hat. Die verschiedenen Beziehungen, in welchen Geist und Körper betrachtet sein wollen, sind genau auseinander zu halten, um zu prüfen, ob die dualistischen Principien

*) *Méd.* VI. (T. I. pg. 336. Ueb. S. 138.) **) Vgl. die beiden ersten Briefe an *Elisabeth aus dem Frühjahr 1643* (T.IX. pg. 123—135). S. o. Buch I. Cp. IV. S. 194.

ſtandhalten. Geiſt und Körper ſind endliche Subſtanzen, einander entgegengeſetzte Weſen, und Beſtandtheile der menſchlichen Natur: ſie ſind endlich im Unterſchiede von Gott, entgegengeſetzt in Rückſicht auf einander, Beſtandtheile, die ſich gegenſeitig ergänzen, im Hinblick auf den Menſchen. In jeder dieſer drei Beziehungen modificirt ſich der Charakter ihrer Subſtantialität.

In der erſten Beziehung ſind Geiſt und Körper, wie ſchon gezeigt wurde, eigentlich nicht Subſtanzen, ſondern Creaturen (substantiae creatae); ſind ſie aber überhaupt keine Subſtanzen, ſo können ſie auch nicht als entgegengeſetzte gelten: hier ſcheitert ihr Dualismus am Gottesbegriff, der die Selbſtändigkeit der Dinge aufhebt oder ungültig macht. In der zweiten Beziehung ſind ſie vollſtändige Subſtanzen (substantiae completae), denn ſie ſind einander entgegengeſetzt und ſchließen ſich gegenſeitig aus. Aber die gegenſeitige Ausſchließung iſt auch Wechſelſeitigkeit, alſo eine Art Gemeinſchaft. Wenn zwei Weſen ſich ſo zu einander verhalten, daß jedes als das Gegentheil des anderen begriffen werden muß, ſo kann keines ohne das andere begriffen werden. Beide ſind durch den Charakter der Entgegenſetzung, der ihre Weſenseigenthümlichkeit ausmacht, an einander gebunden. Das Weſen des Körpers beſteht in der bloßen Ausdehnung, weil es im völligen Gegentheil des Denkens beſtehen muß. So ſcheitert der Dualismus zwiſchen Geiſt und Körper an dem Begriff der Subſtanz ſelbſt, der jedes Verhältniß der Subſtanzen, alſo auch den Gegenſatz ausſchließt. In der dritten Beziehung, d. h. in Rückſicht auf die menſchliche Natur, ſind Geiſt und Körper unvollſtändige Subſtanzen (substantiae incompletae), jede bedarf der anderen zu ihrer Ergänzung und iſt, für ſich genommen, ſo wenig ein Ganzes, als etwa die Hand der ganze menſchliche Körper. Descartes ſelbſt braucht dieſen Vergleich. Wenn die Subſtanz nach des Philoſophen eigener und oft wiederholter Erklärung ein Weſen ſein ſoll, das zu ſeiner Exiſtenz keines anderen bedarf, ſo iſt ein unvollſtändiges, ergänzungsbedürftiges Weſen keine Subſtanz. Hier ſcheitert die Subſtantialität der geiſtigen und körperlichen Natur und damit ihr Dualismus an dem Begriff und der Thatſache des Menſchen. Der Widerſpruch iſt ſo augenſcheinlich, daß ihn der Philoſoph ſelbſt einräumt.

Mit der Lehre Descartes', daß Geiſter und Körper ſelbſtändige und von *einander völlig getrennte* Weſen ſind, ſtreitet demnach das

System selbst, indem es die creatürliche Abhängigkeit beider von Gott, ihre nothwendige Entgegensetzung in der Welt und ihre Vereinigung im Menschen behauptet. Wir müssen näher sehen, wie bei diesem Widerstreit der Begriffe das anthropologische Problem zu lösen gesucht wird.

Der Mensch ist ein Wesen, welches aus zwei Naturen besteht. Wie löst sich dieses Räthsel? So stellt sich die anthropologische Frage unter dem Gesichtspunkt der cartesianischen Lehre. Man kann, schrieb der Philosoph seiner Schülerin, nicht beides zugleich erkennen und behaupten. Wenn man das eine bejaht, muß man das andere verneinen. Und es finden sich Stellen, wo dieser grundsätzliche Dualist, in unwillkürlicher Anerkennung der Individualität unseres Wesens, die Einheit der menschlichen Natur dergestalt bejaht, daß er die Verbindung von Seele und Körper im Menschen als substantielle Einheit (unio substantialis) bezeichnet, und die Zweiheit der Naturen dergestalt verneint, daß er die Grundeigenschaft der einen auf die andere überträgt, einmal die Seele ausgedehnt, ein anderesmal den menschlichen Körper untheilbar sein läßt und auf diese Weise den Gegensatz der Attribute auslöscht.*)

Indessen bleibt die dualistische Grundlehre der leitende Gesichtspunkt, unter welchem die Vereinigung von Seele und Körper im Menschen so erklärt sein will, daß die Zweiheit der Naturen keinen Eintrag leidet. Sie bilden nicht in Wahrheit, sondern nur „gewissermaßen" ein Wesen. Ohne Beziehung auf den Menschen sind sie keineswegs unvollständig, da ist jede sich selbst genug und keine bedarf der anderen, aber die menschliche Natur ist erst vollständig, wenn sie beide in sich vereinigt, daher gilt nur in dieser Rücksicht, wie Descartes in seiner Erwiederung auf die vierten Einwürfe hervorhebt, die Bezeichnung unvollständiger Substanzen. Was die Natur von Grund aus getrennt hat, bleibt getrennt auch in der Verbindung. Die grundverschiedenen Substanzen können daher nicht eigentlich vereinigt, sondern nur zusammengesetzt werden, ihre Vereinigung ist nicht die Einheit der Natur, sondern der Zusammenfügung, nicht „unitas naturae", sondern „unitas compositionis". Der Mensch ist ein Compositum aus Geist und Körper: in dieser Fassung gilt zugleich der Gegensatz und die Vereinigung der Substanzen und nur

*) *Les passions* I. Art. 30.

unter diesen Gesichtspunkt kann in der Lehre Descartes' die anthropologische Frage gestellt werden. Das dualistische System hat keinen anderen.*)

Nun entsteht die Frage: ob diese anthropologischen Grundsätze mit den metaphysischen wirklich übereinstimmen, ob Seele und Körper als die Bestandtheile eines zusammengesetzten Wesens noch jene grundverschiedenen Substanzen bleiben, die sie nach der dualistischen Principienlehre sind? Jedes zusammengesetzte Wesen ist theilbar und, da nur die Ausdehnung getheilt werden kann, nothwendigerweise ausgedehnt, also körperlich oder materiell; dasselbe gilt von jedem seiner Theile. Die Theile, welche durch äußere Zusammenfügung ein Ganzes ausmachen, behalten ihre Selbständigkeit gegen einander und bleiben Substanzen, aber nur solche Substanzen lassen sich componiren, die gleichartig, ausgedehnt, körperlich sind. Zwischen dem Ausgedehnten und Nichtausgedehnten, dem Materiellen und Immateriellen, der körperlichen und unkörperlichen Substanz ist keinerlei Zusammensetzung möglich. Ist der Mensch ein Compositum aus Seele und Körper, so ist es um die Grundverschiedenheit der Substanzen geschehen. Die Seele muß den Körper, mit dem sie die engste Verbindung eingeht, berühren; der Punkt, wo sie ihn berührt oder mit ihm zusammenhängt, muß räumlich, örtlich, körperlich sein, jetzt localisirt sich die Seele und wird in dieser Hinsicht selbst räumlich. Es ist nicht einzusehen, in welcher Hinsicht sie noch unräumlich oder immateriell bleibt. Die Ausdehnung ist zudringlich; wenn ihr die Seele, bildlich zu reden, den kleinen Finger giebt, so nimmt sie die ganze Hand; wenn die denkende Substanz erst irgendwo sitzt, so ist ihre Unabhängigkeit und Verschiedenheit von der körperlichen verloren, nicht blos in einer Rücksicht, sondern in jeder. Wird die Seele localisirt, so wird sie eben dadurch auch materialisirt und mechanisirt. Zu diesen Folgerungen ist Descartes nothwendig gedrängt, und wir haben gesehen, wie er sie in der Schrift von den Leidenschaften ausführt. Er läßt die Seele in der Mitte des Gehirns, im Conarion ihren Sitz haben, wo sie die Bewegung der Lebensgeister sowohl empfängt als verursacht; hier bewegt sie den Körper und wird von diesem bewegt. Sonst gilt der cartesianische Satz, daß nur die Körper bewegbar sind und, abgesehen von der ersten bewegenden Ursache, nur von Körpern

*) Méd. VI. (T. I. *pg.* 338. *Ueb.* S. 139.)

[redacted]

§ [redacted]

[redacted] Beziehung [redacted] Gott [redacted]

Der Mensch allein ist beseelt. Alle übrigen Dinge sind (soweit unsere Kenntniß reicht) entweder Geister oder Körper, alle übrigen Körper sind seelenlos, mechanisch gearbeitete und bewegte Massen, bloße Maschinen, auch die Thiere. Hier ist der Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier, der aus dem grundsätzlichen Dualismus der Lehre Descartes' nothwendig folgt und keineswegs einen paradoxen Einfall des Philosophen [redacted]. Seele ist Geist, das Kennzeichen (des letzteren ist seine

tgewißheit, dieſe bildet den einzigen Erkenntnißgrund unſeres
gen Daſeins; wo das Selbſtbewußtſein fehlt, fehlt Geiſt und
: daher ſind die Thiere ſeelenlos, denn ſie haben kein Selbſt-
ßtſein, während der Menſch kraft ſeiner Selbſtgewißheit geiſtiger
t iſt. Der Gegenſatz zwiſchen Menſch und Thier verhält ſich
ach zu dem zwiſchen Geiſt und Körper, wie der beſondere Fall
allgemeinen, oder wie die Folge zum Grund. Und der Satz,
ie Thiere Automaten ſind, folgt aus dem Weſensunterſchied
en Menſch und Thier.

Es iſt zu unterſuchen, ob hier die Folgeſätze mit den Grund-
übereinſtimmen, ob jener Dualismus beſonderer Art in der
Descartes' ſich ebenſo aufrechthalten läßt, als er nothwendig
ert wurde, und wie der Philoſoph ſich mit den Thatſachen ab-
, die von Seiten ſowohl der menſchlichen als thieriſchen Natur
einer Lehre ſtreiten. Wir ſind an der ſchon früher angedeuteten
e, wo auf dieſe kritiſche Frage näher einzugehen iſt.*) Der Kern
ben liegt in der Erklärung derjenigen Lebenserſcheinungen, welche
Menſch mit dem Thiere gemein hat, wie die Empfindungen und
e. Wenn Descartes die Leidenſchaften, weil ſie Gemüthsbewe-
en ſind, den Thieren abſpricht, ſo kann er doch nicht leugnen,
ſie Empfindungen haben. Wie ſind dieſe zu erklären? Sind ſie
g oder körperlich, pſychiſch oder mechaniſch, Arten des Denkens
der Bewegung? In der Beantwortung dieſer Frage geräth
rtes in eine Reihe unvermeidlicher Widerſprüche.

1. Alle wahre Erkenntniß beſteht nach der Regel der Gewißheit
aren und deutlichen Denken. Wäre unſer Denken nur klar und
ich, ſo gäbe es keinen Irrthum, der Wille verſchuldet den Irr-
, indem er falſche Urtheile bejaht; dieſe letzteren entſtehen, wenn
nſere ſinnlichen Vorſtellungen (Senſationen) für Eigenſchaften
inge halten. Die Empfindungen machen den Irrthum nicht,
ohne ſie wäre kein Stoff da, woraus der Wille ihn machen
e; beſteht der Irrthum im falſchen Urtheil, ſo beſtehen die
indungen in ſinnlichen Vorſtellungen und dieſe bilden die
rie des Urtheils. Vorſtellungen ſind nur im Geiſt, ſie ſind
i des Denkens: demnach ſind die Empfindungen pſychiſch. Unter
erſchiedenen Ideen, die wir haben, finden ſich auch die Vor-

*) S. oben Buch II. Cap. IX. S. 364—65.

stellungen der Körper, Descartes läßt zunächst noch dahingestellt, ob wir selbst oder Dinge außer uns diese Ideen bewirken, aber er läßt nicht dahingestellt, daß unsere Sensationen Vorstellungen sind: er bezieht demnach die Empfindungen blos auf den Geist.*)

2. Unwillkürlich beziehen wir unsere Empfindungen auf Körper außer uns als ihre Ursache. Wenn es solche Körper nicht gäbe, so würde unsere Vorstellung der Sinnenwelt eine natürliche, also im letzten Grunde durch Gott selbst gewollte Täuschung sein, was nach Descartes unmöglich ist. Daher sind unsere sinnlichen Vorstellungen auch körperlich verursacht, d. h. sie sind zugleich körperliche Bewegungen und Eindrücke und können nur in einem solchen Geiste stattfinden, der mit einem Körper auf das Engste verbunden ist. Jetzt bezieht Descartes die Empfindungen nicht blos auf den Geist, sondern auf den Menschen, als ein aus Geist und Körper zusammengesetztes Wesen.**)

3. Der Antheil, den der Körper an den Empfindungen fordert, wird immer größer und zuletzt so groß, daß der Geist den seinigen verliert und die Empfindungen in das völlige Eigenthum des Körpers übergehen. Da sie der Mensch mit dem Thiere gemein hat, so sind sie auch thierische Vorgänge und als solche blos mechanisch, nur Eindrücke und Bewegungen, ohne Vorstellung und Perception. Damit hört die Empfindung auf zu sein, was sie ist. Aus dem Satz, daß die Thiere blos Maschinen sind, folgte der Satz, daß sie keine Empfindungen haben, womit die Cartesianer in allem Ernste die Vivisectionen rechtfertigen wollten. Sobald man die Empfindungen als Phänomene des thierisch-menschlichen Lebens betrachtet, können sie nur auf den Körper allein bezogen werden. Wir bemerken, daß die Lehre Descartes' in Betreff der Empfindungen schwankt und vermöge ihrer dualistischen und anthropologischen Grundsätze nach drei verschiedenen Richtungen getrieben wird. Die ersten Meditationen behandeln die Empfindungen und Sinneswahrnehmungen als psychische Thatsachen und beziehen sie blos auf den Geist, die letzte nimmt sie als anthropologische und bezieht sie auf die Zusammensetzung von Geist und Körper, die Schrift von den Leidenschaften läßt nur diese als leiblich-psychische Vorgänge gelten und bezieht die Empfindungen und Triebe blos auf den Körper.***) Daraus ergiebt sich die zweifache

*) Méd. III. (T. I. pg. 277—79. Ueb. S. 100—101.) — **) Méd. VI. (T. *I. pg. 336—40. Ueb.* S. 138—140.) — ***) Les passions I. Art. XXIII—XXIV.

Antinomie: 1) Thesis: die Empfindungen sind als unklare Vorstellungen Modificationen des Denkens, also psychisch; Antithesis: die Empfindungen sind als sinnliche Vorstellungen nicht blos psychisch, sondern zugleich körperlich. 2) Thesis: die Empfindungen (als menschliche Vorgänge) sind nicht blos körperlich; Antithesis: die Empfindungen (als thierische Vorgänge) sind blos körperlich und mechanisch.

4. Wenn die Empfindung nur mechanisch ist, so kann von Perception und Gefühl keine Rede sein, es giebt dann überhaupt keine; was von der thierischen gilt, muß auch von der menschlichen gelten, denn der lebendige Körper ist in beiden Fällen blos Maschine, daher unempfindlich, und zwar in jedem seiner Theile, also auch im Gehirn. Wenn es aber überhaupt keine Empfindungen, das Wort richtig verstanden, giebt, so sind auch keine sinnlichen Vorstellungen, keine unklaren Gedanken, keine Irrthümer möglich. So kommt die Lehre Descartes' in die unvermeidliche und charakteristische Lage: daß sie die Thatsache der Empfindungen sowohl bejahen als verneinen muß und zugleich keines von beiden vermag; der Versuch, sie zu erklären, verstrickt sich daher in das Netz der Antinomie wie des Dilemmas. Wird die Empfindung bejaht, so muß sie auch im Thiere bejaht werden, so kann dieses nicht mehr für seelenlos gelten, so fällt der Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier, zwischen Geist und Körper. Wird die Empfindung verneint, so muß auch die sinnliche Vorstellung, das unklare Denken, der menschliche Irrthum, der Zustand unserer intellectuellen Unvollkommenheit, also unsere Selbsttäuschung, unser Zweifel, unsere Selbstgewißheit verneint werden. Es ist daher eben so unmöglich, die Empfindung zu bejahen als zu verneinen. Kurz gesagt: unter dem Standpunkt der Lehre Descartes' ist die Thatsache der Empfindung unerklärt und unerklärlich.

III. Neue Probleme und deren Lösung.

1. Occasionalismus.

Diese Widersprüche, die wir in der Lehre Descartes' entdeckt und nachgewiesen haben, sind Aufgaben, welche gelöst sein wollen und den entwicklungsgeschichtlichen Fortgang des Systems bedingen. Zunächst entfernt sich die Fortbildung nicht von den dualistischen Grundsätzen, sondern folgt deren Richtschnur und bestimmt demgemäß die Consequenzen. Wenn Geist und Körper von Natur einander ent-

gegengesetzt sind, so ist eine natürliche Vereinigung beider, wie sie im Menschen stattfindet, nicht zu begreifen: es ist daher folgerichtig, daß dieselbe für unbegreiflich erklärt wird. Thatsächlich findet sie statt. Da sie aus natürlichen Ursachen unmöglich ist, so ist sie eine Wirkung übernatürlicher und kann nur durch die göttliche Causalität hervorgebracht werden. Zwei Thatsachen beurkunden, daß Seele und Körper im Menschen vereinigt sind: die Thatsache unseres geistig-körperlichen Lebens und die unserer Anschauung und Erkenntniß der Körperwelt. In beiden Fällen muß den dualistischen Grundsätzen gemäß erklärt werden: daß die Vereinigung weder durch den Geist noch durch den Körper noch durch beide zusammen, sondern nur durch Gott möglich sei. Nicht die Seele bewegt kraft ihres Willens den Körper, noch erzeugt dieser durch seinen Eindruck die Vorstellung, sondern Gott macht, daß auf unsere Absicht die entsprechende Bewegung in unseren Organen und auf unsere Sinneseindrücke die entsprechende Vorstellung in unserem Geiste erfolgt. Unser Wille nnd seine Absicht ist nicht die Ursache, sondern nur die Veranlassung, bei welcher kraft göttlicher Wirksamkeit die ausführende Bewegung in unseren körperlichen Organen geschieht; dasselbe gilt von unseren Sinneseindrücken in Betreff der Ideen: die Veranlassung ist nicht erzeugende, sondern gelegentliche Ursache (causa occasionalis), die bewirkende Ursache (causa efficiens) ist in beiden Fällen Gott allein. Dieser Standpunkt des Occasionalismus, den Geulinx auf das anthropologische Problem anwendet, ist die nächste consequente Fortentwicklung der cartesianischen Lehre. Gelten die dualistischen Grundsätze, so ist die Vereinigung der beiden Substanzen, die in unserer Anschauung und Erkenntniß der Körperwelt stattfindet, ebenfalls unbegreiflich. Sind Geist und Körper, Denken und Ausdehnung völlig getrennt, wie kommt die Idee der Ausdehnung in unseren Geist? Diese Idee kann nur in Gott sein, daher ist unsere Erkenntniß der Körper oder unsere Anschauung der Dinge nur in Gott möglich. Zu dieser Erklärung gelangt Malebranche in folgerichtiger Entwicklung der Grundsätze Descartes', die er bejaht und festhält.

Das Problem des Menschen und der menschlichen Erkenntniß wird durch den Occasionalismus nicht gelöst, vielmehr wird jeder Schein einer natürlichen Erklärung vermieden und die Unmöglichkeit der rationalen Lösung behauptet. So lange der Gegensatz der beiden

Subſtanzen grundſätzlich gilt, ſind die anthropologiſchen Fragen unlösbar, und das Verdienſt wie der Fortſchritt der Occaſionaliſten beſteht eben darin, dieſe Lage des anthropologiſchen Problems verdeutlicht zu haben.

2. Spinozismus.

Aber die rationale Löſung bleibt durch die Lehre Descartes' gefordert, denn dieſe ſtellt die Aufgabe einer durchgängigen Erkenntniß der Dinge. Die Vereinigung von Seele und Körper will daher im Lichte der Vernunft betrachtet und als eine nothwendige Wirkung natürlicher Urſachen begriffen werden. Da nun der grundſätzliche Dualismus der carteſianiſchen Lehre eine ſolche Erklärung unmöglich macht, ſo iſt jeder weitere Fortſchritt durch eine Umbildung der Principien bedingt, die zunächſt theilweiſe ſtattfindet. Aufgehoben wird der Gegenſatz der Subſtanzen, anerkannt bleibt der der Attribute. Sind Denken und Ausdehnung die Attribute entgegengeſetzter Subſtanzen, ſo iſt die Vereinigung von Geiſt und Körper unbegreiflich und gleich einem Wunder. Daher müſſen jene beiden Grundbeſchaffenheiten der Dinge als die entgegengeſetzten Attribute (nicht verſchiedener, ſondern) einer Subſtanz gefaßt werden: dieſe eine Subſtanz iſt die einzige und göttliche, Geiſter und Körper ſind nicht ſelbſtändige Weſen, ſondern Modi oder Wirkungen Gottes, der als die ewige und innere Urſache aller Dinge gleich iſt der Natur. Jetzt ſteht der Satz: „Deus sive natura“ in voller Geltung. Da die eine göttliche Subſtanz die entgegengeſetzten Attribute des Denkens und der Ausdehnung in ſich begreift, ſo wirken die beiden Kräfte eben ſo unabhängig jede von der anderen als nothwendig vereinigt, ſo ſind alle Dinge Wirkungen ſowohl des Denkens als der Ausdehnung, d. h. ſie ſind zugleich Geiſter und Körper. Dieſe werden nicht vereinigt, ſie ſind es von Ewigkeit her; ſie verbinden ſich nicht erſt im Menſchen, ſondern in jedem Dinge, denn von jeder natürlichen Wirkung muß gelten, was von dem Weſen der Natur und ihrer Wirkſamkeit ſelbſt gilt: ſie iſt denkend und ausgedehnt. Als Wirkungen derſelben Natur ſind alle Dinge beſeelte Körper, alſo weſensgleich und nur nach dem Maße ihrer Kraft verſchieden. Damit iſt der Dualismus der Subſtanzen, der bei Descartes gegolten hatte, aufgehoben: nämlich der Weſensunterſchied zwiſchen Gott und Welt, Geiſt und Körper, Menſch und Thier. An die Stelle des dua-

listischen Systems ist das monistische getreten, womit sich die naturalistische Richtung vollendet und zur alleinigen Geltung erhebt. Diesen Standpunkt entwickelt Spinoza, indem er den Grundgedanken der Lehre Descartes' folgerichtig ausbildet und ihm gemäß die Principien umgestaltet. Dieser Grundgedanke lag in der Forderung einer stetig fortschreitenden, die Natur und den Zusammenhang aller Dinge erleuchtenden Methode des Denkens und in dem Satz: daß es in Wahrheit nur eine einzige Substanz giebt. Die Alleinheit der Substanz und der Gegensatz ihrer Attribute bildet den Grundbegriff der Lehre Spinozas.

3. Monadologie.

Noch gilt der Gegensatz der Attribute: der Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung. Daher ist die Umbildung der cartesianischen Lehre durch Spinoza erst eine theilweise. Trotz ihres monistischen Charakters bleiben die Grundlagen des Spinozismus noch zum Theil in dem dualistischen System des Meisters befangen und sind daher von dem letzteren noch abhängig. Der nächste entwicklungsgeschichtliche Fortschritt der Philosophie muß auch den Gegensatz der Attribute verneinen und die Principien, die Descartes begründet hatte, gänzlich umbilden, ohne die Erkenntnißaufgabe selbst zu ändern.

Wenn es in Wahrheit nur eine einzige Substanz giebt, wie schon Descartes erklärt hatte und Spinoza feststellt, so sind alle übrigen Dinge nur Modificationen derselben, also durchaus abhängiger Natur, so ist kein einzelnes und endliches Ding ein selbständiges Wesen, auch nicht die Geister, auch nicht der menschliche Geist. Mithin ist die Selbstgewißheit des letzteren hinfällig und unmöglich, denn sie war der Ausdruck und Erkenntnißgrund seiner Substantialität. Ohne Selbständigkeit auch keine Selbstgewißheit, ohne diese überhaupt keine Gewißheit und keine Möglichkeit der Erkenntniß. Hier ist der Punkt, in welchem die Lehre Descartes' unerschütterlich feststeht. An der Macht dieses Princips scheitert das monistische System, und es muß daher, um die Philosophie weiter zu führen, zunächst zu dem Anfange der cartesianischen Lehre zurückgekehrt und ein solcher Fortschritt gesucht werden, der das dualistische System vermeidet und von Grund aus überwindet. Eben darin besteht die gänzliche Umbildung oder Reform der Philosophie. Der Begriff der Substanz muß so *gefaßt* werden, daß sich die Selbstgewißheit des menschlichen Geistes

damit verträgt, daß die Selbständigkeit der Einzelwesen dadurch nicht aufgehoben, sondern vielmehr begründet wird. Daher gilt die Substantialität der Einzelwesen: es giebt nicht eine einzige Substanz, sondern unendlich viele, Wenn diese einander wieder entgegengesetzt sein und in die beiden Arten der Geister und Körper zerfallen sollen. so haben wir den alten Cartesianismus wieder gewonnen und müssen von hier aus den Weg durch den Occasionalismus zur monistischen Lehre Spinozas zum zweiten male machen. Daher ist der Begriff der Substanz dergestalt zu reformiren, daß der Gegensatz von Denken und Ausdehnung, dieser Rest des dualistischen Systems, aufgelöst wird. Dieser Gegensatz ist unauflöslich, so lange Geist und Selbstgewißheit, Denken (Vorstellen) und selbstbewußte Thätigkeit für identisch gelten und die Möglichkeit *unbewußter* Geistesthätigkeit oder bewußtloser Vorstellungen *nicht* einleuchtet. Giebt es dunkle Vorstellungen oder bewußtloses Seelenleben, so ist das Gebiet und Wesen des Geistes nicht mehr auf das Selbstbewußtsein eingeschränkt, so sind die Körper, weil sie bewußtlos sind, darum nicht auch seelenlos, so verkleinert sich der Gegensatz zwischen Geist und Körper (Mensch und Thier) und löst sich auf in graduelle Differenzen, in Abstufungen der vorstellenden Kraft, in Entwicklungsstufen lebendiger und beseelter Wesen, deren jedes eine selbstthätige, durch den Grad seiner Kraft bestimmte Natur oder Individualität ausmacht. Der Begriff der Substanz verwandelt sich in den des individuellen Kraftwesens oder der *Monade*, die Welt erscheint als ein Stufenreich solcher Monaden, als ein Entwicklungssystem, demjenigen ähnlich, welches einst Aristoteles gelehrt hatte. Das neue Erkenntnißsystem hat den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, Geist und Körper aufgelöst und damit zugleich den Gegensatz zwischen Descartes und Aristoteles, zwischen der neuen und alten Philosophie geebnet: es reformirt die erste dergestalt, daß es die zweite wiederherstellt. Diesen Standpunkt begründet *Leibniz* in seiner Monadenlehre, welche die Metaphysik des achtzehnten Jahrhunderts, insbesondere die deutsche Philosophie und Aufklärung beherrscht.

Descartes, Spinoza und Leibniz sind die drei größten Metaphysiker der neuen Zeit vor Kant. Man kann sich die Bedeutung derselben klar machen, unabhängig von der gelehrten Erforschung ihrer Werke. Es giebt gewisse Grundwahrheiten, die jedem Nachdenkenden aus der Betrachtung des eigenen Geistes wie der Natur der

bewegt werden. Nach diesem Satz zu urtheilen, muß die (bewegbare und den Körper bewegende) Seele selbst körperlich sein; sie ist ein materielles Ding geworden, wie sehr auch versichert wird, sie sei die denkende, vom Körper grundverschiedene Substanz. Jene Zweiheit der Naturen, die der Dualismus behauptet, und die in der Zusammensetzung erhalten bleiben sollte, ist gerade durch diese vollständig aufgehoben; der mechanische Einfluß und Zusammenhang, der nur zwischen Körpern stattfinden soll, gilt jetzt zwischen Seele und Körper. Die Zusammensetzung der beiden Substanzen kann, wie die Prinzessin Elisabeth treffend bemerkte, ohne die Ausdehnung und Materialität der Seele nicht gedacht werden. Die cartesianische Anthropologie widerstreitet nicht blos den dualistischen Principien der Metaphysik, auch den mechanischen der Naturphilosophie. Daß die Größe der Bewegung in der Welt constant bleibt, daß Action und Reaction, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind: diese fundamentalen Sätze der Bewegungslehre hören auf zu gelten, sobald in den Körpern Bewegungen durch immaterielle Ursachen hervorgebracht werden.

Wie auch die Vereinigung der beiden Substanzen in der menschlichen Natur gedacht wird, ob als Einheit oder als Zusammensetzung: in jeder Fassung widerstreitet sie dem grundsätzlichen Dualismus und hat das Gegentheil desselben zur nothwendigen Folge.

4. Der Dualismus zwischen Mensch und Thier.

Die Vereinigung der beiden Substanzen gilt nur von der menschlichen Natur, nur in dieser Rücksicht wollte Descartes sie unvollständige Wesen genannt wissen, wie sie nur in Beziehung auf Gott geschaffene, also eigentlich keine Substanzen waren. Im Uebrigen behält der Dualismus seine volle ungeschwächte Bedeutung. Unter allen endlichen Wesen ist der Mensch das einzige, das aus Seele und Körper besteht, unter allen lebendigen Körpern ist er der einzige beseelte. Alle übrigen Dinge sind (soweit unsere Kenntniß reicht) entweder Geister oder Körper, alle übrigen Körper sind seelenlos, mechanisch geordnete und bewegte Massen, bloße Maschinen, auch die Thiere. Hier ist der Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier, der aus dem grundsätzlichen Dualismus der Lehre Descartes' nothwendig folgt und keineswegs einen paradoxen Einfall des Philosophen *ausmacht*. Seele ist Geist, das Kennzeichen des letzteren ist seine

Selbstgewißheit, diese bildet den einzigen Erkenntnißgrund unseres geistigen Daseins; wo das Selbstbewußtsein fehlt, fehlt Geist und Seele: daher sind die Thiere seelenlos, denn sie haben kein Selbstbewußtsein, während der Mensch kraft seiner Selbstgewißheit geistiger Natur ist. Der Gegensatz zwischen Mensch und Thier verhält sich demnach zu dem zwischen Geist und Körper, wie der besondere Fall zum allgemeinen, oder wie die Folge zum Grund. Und der Satz, daß die Thiere Automaten sind, folgt aus dem Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier.

Es ist zu untersuchen, ob hier die Folgesätze mit den Grundsätzen übereinstimmen, ob jener Dualismus besonderer Art in der Lehre Descartes' sich ebenso aufrechthalten läßt, als er nothwendig gefordert wurde, und wie der Philosoph sich mit den Thatsachen abfindet, die von Seiten sowohl der menschlichen als thierischen Natur mit seiner Lehre streiten. Wir sind an der schon früher angedeuteten Stelle, wo auf diese kritische Frage näher einzugehen ist.*) Der Kern derselben liegt in der Erklärung derjenigen Lebenserscheinungen, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, wie die Empfindungen und Triebe. Wenn Descartes die Leidenschaften, weil sie Gemüthsbewegungen sind, den Thieren abspricht, so kann er doch nicht leugnen, daß sie Empfindungen haben. Wie sind diese zu erklären? Sind sie geistig oder körperlich, psychisch oder mechanisch, Arten des Denkens oder der Bewegung? In der Beantwortung dieser Frage geräth Descartes in eine Reihe unvermeidlicher Widersprüche.

1. Alle wahre Erkenntniß besteht nach der Regel der Gewißheit im klaren und deutlichen Denken. Wäre unser Denken nur klar und deutlich, so gäbe es keinen Irrthum, der Wille verschuldet den Irrthum, indem er falsche Urtheile bejaht; diese letzteren entstehen, wenn wir unsere sinnlichen Vorstellungen (Sensationen) für Eigenschaften der Dinge halten. Die Empfindungen machen den Irrthum nicht, aber ohne sie wäre kein Stoff da, woraus der Wille ihn machen könnte; besteht der Irrthum im falschen Urtheil, so bestehen die Empfindungen in sinnlichen Vorstellungen und diese bilden die Materie des Urtheils. Vorstellungen sind nur im Geist, sie sind Arten des Denkens: demnach sind die Empfindungen psychisch. Unter den verschiedenen Ideen, die wir haben, finden sich auch die Vor-

*) S. oben Buch II. Cap. IX. S. 364–65.

in der cartesianischen Anthropologie einen Stützpunkt fand, den sich auch La Mettrie nicht entgehen ließ. Was vom Menschen gilt, wird ausgedehnt auf das Weltall. Das Universum ist Maschine: diesen Satz machte das système de la nature zu seinem Thema.

6. Kriticismus.

Indessen haben wir schon gesehen, wie gebrechlich in der cartesianischen Lehre selbst jene Stütze ist, die sich dem Materialismus bietet; es ist keine Frage, daß von dem Princip der Selbstgewißheit, auf dem das System unseres Philosophen ruht, der folgerichtige Weg nicht zum Materialismus, sondern zum Idealismus führt. Die wirkliche und wahrhaft objective Welt kann keine andere sein als die vorgestellte. Nur müssen wir genau unterscheiden, ob unsere Vorstellungen willkürliche Producte oder nothwendige Handlungen der Intelligenz sind. Descartes hatte schon in seiner ersten Meditation erklärt, daß es Elementarvorstellungen gebe, die allen übrigen zu Grunde liegen, und ohne welche keinerlei Vorstellung der Dinge möglich sei; er hatte hauptsächlich zwei solcher Grundbegriffe angeführt: Raum und Zeit. In der weiteren Erwägung erschien die Zeit als ein bloßer modus cogitandi, als ein Gattungsbegriff, den unser Denken macht und irrthümlich für eine Beschaffenheit der Dinge selbst ansieht. Unter den verschiedenen Ideen, die wir in uns finden, gab es, abgesehen von der Gottesidee, nur eine, die Descartes verificirte: die Idee der Dinge außer uns oder der Körper, deren Attribut in der Ausdehnung oder im Raume besteht. Der Raum macht das Wesen der Körper aus, die unabhängig von der Intelligenz als Dinge an sich existiren. Von unseren Grundvorstellungen ist (abgesehen von der Gottesidee) der Raum die einzige, die das Wesen einer vom Denken unabhängigen Substanz ausdrückt. Wäre der Raum blos unsere Vorstellung, so müßte dasselbe von der Materie und der gesammten Körperwelt gelten, wir würden dann der äußeren Dinge eben so unmittelbar gewiß sein, als unseres eigenen Daseins. Descartes bejaht die Realität des Raumes, weil er die Körper als Dinge an sich betrachtet, als die äußeren Ursachen unserer sinnlichen Vorstellungen, so wie wir selbst nach dem natürlichen Instinct der Vernunft sie zu nehmen genöthigt sind; es wäre ein Werk göttlicher Täuschung, wenn es sich anders verhielte. Die Ursprünglichkeit der *Raumvorstellung* hat Descartes bejaht; der einzige Grund, warum

er die Idealität derselben verneint, ist die Wahrhaftigkeit Gottes. Derselbe Grund hätte ihn nöthigen sollen, auch die sinnlichen Qualitäten als Eigenschaften der Körper an sich gelten zu lassen, doch hat er diese Einsicht für die ärgste Selbsttäuschung erklärt und wiederholt eingeschärft: um klar und deutlich zu erkennen, was die Körper an sich sind, müsse man von der Vorstellung derselben unsere Denk- und Empfindungsweisen abziehen. Wenn wir von unserer Vorstellung der Dinge gewisse Vorstellungen abziehen, so ist nicht einzusehen, wie etwas übrig bleiben soll, was von allem Denken grundverschieden ist. Nach Descartes bleibt nichts übrig als der Raum oder die Ausdehnung. Daher muß der Raum als diejenige Vorstellung gelten, deren wir uns nicht entäußern oder die wir von unserem Vorstellen nicht abziehen können: d. h. als die nothwendige Handlung unserer Intelligenz. Sind Denken und Ausdehnung einander völlig entgegengesetzt, wie Descartes wollte, so kann es in unserem Denken auch keine Idee der Ausdehnung geben, wie Malebranche aus jenem Dualismus richtig geschlossen hat. Giebt es in uns die Idee der Ausdehnung, die Grundvorstellung des Raums, wie Descartes nachdrücklich behauptet, so sind Denken und Ausdehnung einander nicht entgegengesetzt, sondern die Ausdehnung oder der Raum gehört in die Natur des Denkens, in die Verfassung unserer Vernunft, er und die Körperwelt in ihm sind dann unsere bloße Vorstellung. Jetzt heißt die Frage nicht mehr: „wie vereinigen sich Geist und Körper als entgegengesetzte Substanzen?“ sondern: „wie kommt der Geist zur Raumvorstellung oder wie vereinigen sich Denken und (äußere) Anschauung?“ Genau auf diese Frage hat Kant das psychologische Problem der Lehre Descartes' zurückgeführt, nachdem er bewiesen hatte, daß der Raum nichts an sich, sondern unsere bloße Vorstellung sei, die nothwendige Anschauung unserer Vernunft. Diese Wahrheit entdeckte Kant durch seine kritische Untersuchung, die das natürliche Licht der Sinne und des Denkens prüft, keineswegs die Untrüglichkeit desselben voraussetzt. Hier ist der Wendepunkt, in welchem nicht blos das Princip der Philosophie, sondern die Aufgabe selbst umgestaltet und vor allem nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Erkennens gefragt wird, bevor man ausmacht, ob das Wesen der Dinge erkennbar ist und worin es besteht. Als Descartes sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes und der Natur berief, um davon die Untrüglichkeit unserer Intelligenz abhängig zu machen, jenes Licht der

Vernunft, worin die Körper als Dinge an sich erscheinen, begründete er die dogmatische Philosophie.

Doch ist auch die Aufgabe der kritischen in ihm angelegt und in seiner ersten methodologischen Schrift so ausgesprochen, daß Kant sich diese Fassung wörtlich hätte aneignen können: „Das wichtigste aller Probleme ist die Einsicht in die Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntniß. Diese Frage muß einmal in seinem Leben jeder geprüft haben, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit hat, denn ihre Untersuchung begreift die ganze Methode und gleichsam das wahre Organon der Erkenntniß in sich. Nichts scheint mir ungereimter, als keck ins Blaue hinein über die Geheimnisse der Natur, die Einflüsse der Gestirne und die verborgenen Dinge der Zukunft zu streiten, ohne ein einziges mal untersucht zu haben, ob der menschliche Geist so weit reicht."

Wir schließen mit dieser Aussicht auf Kant, wozu uns die Lehre Descartes' in der angeführten Stelle einen so günstigen und scheinbar nahen Standpunkt bietet.

Geschichte

der neuern Philosophie.

[redacted]

Descartes

und

seine Schule.

Von

Kuno Fischer.

Zweiter Theil.

Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza.

Dritte neu bearbeitete Auflage.

München.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1880.

Geschichte
der
neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Zweiter Theil.

Dritte neu bearbeitete Auflage.

München.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1880.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei von J. Hörning in Heidelberg.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Fortbildung der Lehre Descartes'.

Erstes Capitel.

Seite

Verbreitung und Ausbildung der carteſianiſchen Lehre . . . 3
Der Carteſianismus in den Niederlanden 3
1. Der neue Rationalismus und ſeine Gegner 3
2. Philoſophiſche Ausgleichungsverſuche 6
3. Die Gegner in Löwen 8
Der franzöſiſche Carteſianismus 8
1. Kirchenpolitiſche Verfolgung 8
2. Das claſſiſche Zeitalter und die Herrſchaft Descartes' . . . 11
3. Modephiloſophie und Satyre 15

Zweites Capitel.

Die erſten Fortbildungsverſuche der carteſianiſchen Lehre . . . 18
Die franzöſiſche Schule 18
1. Rohault und Régis 18
2. De la Forge und Cordemoy 20
Die niederländiſche Schule 22
1. Clauberg 22
2. Balthaſar Bekker 23

Drittes Capitel.

Das occaſionaliſtiſche Syſtem. Arnold Geuling 29
Geuling' Leben und Schriften 29
Geuling' Lehre 31
1. Die Principienlehre 32
2. Die Sittenlehre 38

Viertes Capitel.

Malebranches Standpunkt, Leben und Werke 41
Die Weltanſchauung in Gott 44

Seite
Das Oratorium Jesu 43
Malebranches Leben und Schriften 45
1. Schicksale 45
2. Streitigkeiten 47
3. Schriften 50

Fünftes Capitel.

Malebranches Lehre. A. Das occasionalistische Erkenntnißproblem 52
Dualismus und Occasionalismus 52
1. Die Substantialität der Dinge 52
2. Die Unwirksamkeit der Dinge 54
3. Die Causalität Gottes 56
Christenthum und Philosophie 58
1. Der göttliche Wille als Weltgesetz 58
2. Der Irrthum als Sündenschuld 59
3. Die Erkenntniß als Erleuchtung 61

Sechstes Capitel.

B. **Lösung des Problems: Die Anschauung der Dinge in Gott** . 63
Objecte und Arten der Erkenntniß 63
Malebranches Ideenlehre 65
1. Der Ursprung der Ideen 65
2. Die Ideenwelt in Gott 69
3. Die intelligible Ausdehnung und die allgemeine Vernunft . . 70

Siebentes Capitel.

C. **Das Verhältniß der Dinge zu Gott. Der Pantheismus in Malebranches Lehre** 73
Das Universum in Gott 73
1. Gott als Ort der Geister 73
2. Die Dinge als Modi Gottes 74
Malebranches pantheistische Richtung 77

Zweites Buch.

Benedictus Spinoza.

Erstes Capitel.

Umbildung der Lehre Descartes'. Der reine Naturalismus . . 87
Der neue Standpunkt 87
1. Alleinheit 87
2. Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung 88

Seite

3. Deus sive natura 89
Das isolirte System 91

Zweites Capitel.

Nachrichten über das Leben Spinozas 93
Lebensnachrichten vor Colerus 94
1. Vorrede der Werke 94
2. Ménagiana 94
3. Bayle 95
4. Die beiden Kortholt 96
Joh. Colerus 98
Spätere Lebensnachrichten 100
1. Lucas 100
2. Niceron 102
3. Boulainvilliers 102
4. Bloten 103

Drittes Capitel.

Spinozas Abstammung und Zeitalter 104
Die portugiesischen Juden in Amsterdam 104
1. Vorgeschichte in Spanien und Portugal 104
2. Auswanderung nach Amsterdam. Die neue Gemeinde . . . 106
3. Die Rabbiner und die Schule 107
4. Uriel da Costa 109
5. Isaak Orobio de Castro 110
6. Die Kabbalisten 111
Die niederländischen Zustände 112

Viertes Capitel.

Spinozas Leben und Charakter 116
Die Periode der Lehrjahre 116
1. Haus und Familie 116
2. Die jüdische Schule 117
3. Die Neigung zur Philosophie 118
4. Die lateinische Schule. Fr. van den Ende 120
5. Clara Maria van den Ende 122
Der Bruch mit dem Judenthum 123
1. Innere Conflicte 123
2. Aushorchung und Verhör 124
3. Die Bestechung, das Attentat und der Bannfluch 127
Die Periode der Einsamkeit und der Werke 131
1. Unabhängigkeit und Lebenserwerb 131
2. Die Freunde in Amsterdam 132
3. Das Landhaus und der Aufenthalt in Rijnsburg (1656—1663) 134

Seite
4. Voorburg (1663—69) 139
5. Haag (1669—77) 144

Fünftes Capitel.

Fortsetzung. Die letzten Jahre (1670—1677) 145
Bruch mit der Staatsreligion und Theologie 145
1. Der theologisch-politische Tractat 145
2. Lambert Velthuysens Einwürfe 147
3. Heinrich Oldenburgs Einwürfe 148
4. Bekämpfung und Verbreitung des Tractats 153
5. Geister- und Gespensterglaube 158
6. Albert Burghs Bekehrungsversuch 160
Die letzten Erlebnisse 164
1. Der Ruf nach Heidelberg 164
2. Der Besuch in Utrecht 166
3. Die Gefahr im Haag 168
4. Tschirnhausen 169
5. Leibniz 173
Lebensart und Lebensende 176
1. Uneigennützigkeit und Bedürfnißlosigkeit 176
2. Einsamkeit und Stillleben 178
3. Der Tod Spinozas 182
4. Spinozas äußere Erscheinung und Bilder 185

Sechstes Capitel.

Spinozas literarische Wirksamkeit und Werke 186
Hemmungen der literarischen Wirksamkeit 186
Die Werke 189
1. Bei Lebzeiten Spinozas veröffentlichte 189
2. Verlorene und verloren geglaubte 189
3. Die Ausgabe der Opera posthuma 190
4. Gesammtausgaben 191
5. Neue Auffindungen. A. Tractatus brevis 191
6. B. Briefliche Supplemente 194

Siebentes Capitel.

Die Zeitfolge der philosophischen Werke 195
Die Werke außer der Ethik 196
Die Ausbildung der Ethik und deren Kunstform 198
1. Eintheilung (1665—75) 198
2. Die Beilage an Oldenburg (1661) 199
3. Der Fortschritt im Jahre 1663 202

Achtes Capitel.

Das erste philosophische Werk: der kurze Tractat 204
Abhandlungen über den Tractat 204

Seite

Composition und Inhalt 205
1. Der erste Theil 207
2. Der zweite Theil 216
3. Die Dialoge 232
4. Der Anhang 238

Neuntes Capitel.

Die Entstehung der Lehre Spinozas 242
Entwicklungsgang der Lehre 242
Ursprung und Quellen der Lehre 244
1. Der Streit der Ansichten 244
2. Die Lösung der Frage 259

Zehntes Capitel.

Die Schrift über die Verbesserung des Verstandes 265
Der ethische Ausgangspunkt. Das Gut und die Güter 265
Die Wahl des Ziels 269
1. Das ungewisse Gut und die gewissen Uebel 269
2. Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut 270
3. Gott und die Liebe zu Gott 271
Der Weg zum Ziele 272
1. Das Princip der Einheit 272
2. Die Aufgabe der Erkenntniß 273
3. Die Arten der Erkenntniß 275
4. Die Arten der unklaren Idee. Verstand und Gedächtniß . . 277
5. Die Realdefinition 278
6. Das klare und methodische Denken 279

Elftes Capitel.

Spinozas Darstellung der cartesianischen Principienlehre und seine metaphysischen Gedanken 281
Stellung zur Lehre Descartes' 281
Die Differenzpunkte 285
1. Gott und die menschliche Freiheit 285
2. Gott und Welt 290

Zwölftes Capitel.

Der theologisch-politische Tractat. Das Recht der Denkfreiheit . 295
Veranlassung und Aufgabe 295
1. Geschichtliche Voraussetzungen und Zeitfrage 295
2. Die Fassung der Aufgabe 296
Die Lösung der Aufgabe 301
1. Religion und Philosophie 301
2. Religion und Staat 303
3. Religion und Bibel 304

Drittes Buch.

Spinozas System.

Erstes Capitel.

Seite

Die Geltung der mathematischen Methode in der Lehre Spinozas 319
Die Begründung der Methode 319
Die Anwendung der Methode 321
1. Definitionen 321
2. Axiome 323
3. Propositionen und Demonstrationen 325
4. Corollarien und Scholien 328
Die Geltung der Methode 329
1. Die Ordnung der Dinge 329
2. Die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt 330
3. Die Unmöglichkeit der Freiheit und Zwecke 331

Zweites Capitel.

Der Gottesbegriff in der Lehre Spinozas 335
Die göttliche Alleinheit 335
1. Die Substantialität und Causalität Gottes 335
2. Die immanente Causalität Gottes 337
3. Die freie Causalität Gottes: Freiheit und Nothwendigkeit 337
Die Unpersönlichkeit Gottes 342
1. Die Freiheit von jeder Bestimmung 342
2. Wille und Verstand als Bestimmungen 343
3. Gott oder Natur 345
Spinozas Gottesbegriff im Gegensatz zu den Religionen 349
1. Monotheismus und Polytheismus 349
2. Christenthum und Judenthum 351
Gesammtresultat 353

Drittes Capitel.

Der Begriff des Attributs. Die zahllosen Attribute 353
Die göttlichen Attribute 353
1. Begründung und Problem 353
2. Die Attribute als bloße Erkenntnißformen 354
3. Die Realität der Attribute 357
Die zahllosen Attribute Gottes 360
1. Problem und Begründung 360
2. Die Attribute als Substanzen 362
3. Die Attribute als Kräfte 366

Viertes Capitel.

Seite

Die Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur 369
Die beiden erkennbaren Attribute 369
Die zahllosen und die erkannten Attribute 376
Gesammtresultat 379

Fünftes Capitel.

Die unendlichen und endlichen Modi. Die bewirkte Natur . . 379
Der Begriff des Modus 379
1. Das endliche Wesen 379
2. Unendliche und endliche Modi 381
Substanz und Modi 384
1. Gott als wirkende Natur 384
2. Der Inbegriff der Modi als bewirkte Natur 386
Das Verhältniß zwischen Gott und Welt 391
1. Problem und Lösung 391
2. Die falschen Auffassungen 392
Gesammtresultat 396

Sechstes Capitel.

Die Ordnung der Dinge. Geister und Körper 396
Die Ordnung der Dinge 396
1. Der Causalnexus 396
2. Geister und Körper 398
Die Körperwelt 402
1. Der Causalnexus der Körper 402
2. Einfache und zusammengesetzte Körper 403
3. Der menschliche Körper 405
Gesammtresultat 407

Siebentes Capitel.

Die menschlichen Leidenschaften. Thätige und leidende Affecte . 408
Stellung der Aufgabe 408
Der Grund der Leidenschaften 411
1. Das naturgemäße Streben 411
2. Der menschliche Wille 412
3. Die Grundformen der Leidenschaft 413
Die Arten der Leidenschaften 414
1. Liebe und Haß (Nebenformen). Hoffnung und Furcht . . . 414
2. Arten und Folgen der Liebe und des Hasses 416
3. Liebe und Haß unter der Vorstellung der Freiheit 422

Seite

4. Selbstzufriedenheit und Reue 423
5. Zorn und Rache. Neid und Schadenfreude. Mitleid und Wohlwollen 423
6. Selbstschätzung. Ehrgeiz und Hochmuth 426
7. Bewunderung und Verachtung 427

Classification der Leidenschaften 428
1. Objective und subjective Verschiedenheit 428
2. Aeußere und innere Ursachen der Affecte 429
3. Leidende und thätige Affecte 430

Gesammtresultat 431

Achtes Capitel.

Die menschliche Gesellschaft und der Staat 432

Sitten- und Staatslehre 432
Natur- und Staatsrecht 438
1. Naturrecht 438
2. Staatsrecht 442
3. Der Staat und das Individuum 453

Neuntes Capitel.

Die Lehre vom menschlichen Geist 457

Die Aufgabe der Geisteslehre 457
Der Geist als Idee des Körpers 459
1. Die Idee eines wirklichen Dinges 459
2. Die Idee des menschlichen Körpers. Ideencomplex 460
3. Die Ideen äußerer Körper. Ideenassociation und Gedächtniß 461

Der Geist als Idee des Geistes (idea mentis) 463
1. Der menschliche Geist als Idee seines Körpers 463
2. Das Problem der idea mentis 463
3. Die Erklärung der idea mentis 465
4. Die Bedeutung der idea mentis 467

Zehntes Capitel.

Die Lehre von der menschlichen Erkenntniß 471

Die inadäquate Erkenntniß 471
1. Die Objecte der inadäquaten Erkenntniß 471
2. Der Irrthum 474
3. Freiheit, Gattungen, Zeichen als inadäquate Ideen 476
4. Die Imagination und deren Gegentheil 477

Die adäquate Erkenntniß 479
1. Die Möglichkeit adäquater Ideen 479
2. Die Gemeinschaftsbegriffe 479
3. Die Idee der Attribute und Gottes 480

Die Stufen der menschlichen Erkenntniß 481

Seite

1. Einbildung, Vernunft, Intuition . . . 481
2. Die wahre Erkenntniß . . . 483
3. Die theoretische Natur des menschlichen Geistes . . . 484
Gesammtresultat . . . 486

Elftes Capitel.

Die Lehre vom menschlichen Willen . . . 487
Verstand und Wille . . . 487
1. Die falsche Willensfreiheit . . . 487
2. Der Wille als Bejahung und Verneinung . . . 488
3. Der determinirte Wille . . . 489
Der Wille zur klaren Erkenntniß . . . 490
1. Der Wille als Begierde . . . 490
2. Die Begierde als Tugend . . . 490
3. Die Tugend als das vernunftgemäße Leben . . . 492
Der Werth der Affecte . . . 494
1. Die Affecte als Motive . . . 494
2. Die Erkenntniß als Affect. Freiheit und Knechtschaft . . . 495
3. Die guten und schlechten Affecte . . . 498

Zwölftes Capitel.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit . . . 503
Der Widerstreit in der menschlichen Natur . . . 503
1. Leiden und Erkennen. Unklare und klare Ideen . . . 503
2. Die Tugend des Erkennens . . . 505
3. Die Ausschließung der Wahlfreiheit . . . 506
Die Befreiung von den Leidenschaften . . . 510
1. Die Macht der Affecte . . . 510
2. Die Macht der Vorstellungen . . . 512
3. Der mächtigste Affect . . . 512
Der Zustand der Freiheit . . . 513
1. Die Liebe Gottes . . . 513
2. Die Freiheit des menschlichen Geistes . . . 517
3. Die Nothwendigkeit der Freiheit . . . 522
4. Die ewige Freude als Erkenntniß der Dinge . . . 526

Dreizehntes Capitel.

Charakteristik und Kritik der Lehre Spinozas . . . 530
Die Grundzüge des Systems . . . 530
1. Rationalismus und Pantheismus . . . 530
2. Naturalismus . . . 533
3. Dogmatismus . . . 534
Einwürfe wider das System . . . 537
1. Wider Spinozas Erkenntnißsystem . . . 537

Seite
2. Wider Spinozas Weltſyſtem 540
Die inneren Widerſprüche des Syſtems 546
1. Gott und die Liebe Gottes 546
2. Gott und Menſch 546
3. Geiſt und Körper 549
4. Weltſyſtem und Erkenntnißſyſtem 551
5. Subſtanz und Modus 552
Das neue Problem 553
1. Die Subſtantialität der Dinge 553
2. Die Einheit der Kraft 554
3. Die Monade 554

Erſtes Buch.

Fortbildung der Lehre Descartes'.

Erstes Capitel.

Verbreitung und Ausbildung der cartesianischen Lehre.

I. Der Cartesianismus in den Niederlanden.

1. Der neue Rationalismus und seine Gegner.

Die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts ist das Zeitalter der zunehmenden Ausbreitung und Geltung der neuen Lehre, die sich von den Niederlanden nach Deutschland, von Frankreich nach England und Italien fortpflanzt. Die nächsten und bewegtesten Gebiete ihrer Wirksamkeit sind jene beiden Länder, die des Philosophen erste und zweite Heimath waren; hier finden sich in den vorhandenen Bildungszuständen sowohl die förderlichen Bedingungen, die ihren Entwicklungsgang begünstigen, als die feindlichen Mächte, die sie bekämpfen, nur daß beide in Frankreich anders geartet sind, als in Holland.

Die kriegerisch errungene, endlich siegreich befestigte Unabhängigkeit der vereinigten Niederlande von der spanischen Herrschaft, ihre föderative Gestaltung im Innern, der republikanische und protestantische Geist, der das Volksleben durchdringt, der Bildungsreichthum mächtiger Städte, insbesondere eine Reihe blühender, eigenartiger, neu belebter, zum Theil neu gegründeter Universitäten eröffnen dem aufstrebenden Cartesianismus einen freien Spielraum. Wenige Jahrzehnte nach den ersten Anfängen einer Schule, die Descartes noch selbst hatte entstehen sehen, giebt es hier keine Universität, in welche die neuen Ideen nicht ihren Eingang gefunden. Vor allen sind Utrecht, Leyden, Gröningen und Franecker zu nennen. In Utrecht begann mit Reneri und Regius die akademische Wirksamkeit der cartesianischen Lehre, in Leyden erreichte sie durch die Zahl und Bedeutung ihrer Vertreter den Höhepunkt ihres akademischen Einflusses,

sie bemächtigte sich nicht blos der philosophischen und mathematischen Fächer, sondern ergriff auch die Theologie, Physik und Medicin. Die nächste Arbeit der Schüler bestand in der commentirenden Erklärung der Werke des Meisters, in der Paraphrase seiner Hauptschriften, deren Inhalt von einigen sogar in gebundener Rede wiedergegeben wurde. In dem Systeme selbst fanden sich Lücken, welche ergänzt, Folgerungen, welche näher bestimmt und berichtigt sein wollten. Damit begann schon die Fortbildung, die das Thema der jüngeren Schule wurde.

Wir haben die Gegensätze kennen gelernt, die das neue System durch seine Principien gegen sich hervorrief. Sie kamen theils von der kirchlich-theologischen, theils von der philosophischen Seite sowohl der alten aristotelisch-scholastischen, als der neuen sensualistisch-materialistischen Richtung. Diese Gegensätze auszugleichen und die neue Lehre namentlich den Forderungen der Theologie anzupassen, war das Bestreben der ersten Schüler. In Absicht auf die Glaubenslehre folgten sie dem Vorbilde Descartes'. Hatte doch dieser eine Metaphysik gegeben, die durch ihre Beweise vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele den Bund zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Vernunft erneuen und fester als je begründen wollte; er wollte geleistet haben, was der Scholastik mißlungen war: die Rationalisirung des Glaubens. Indessen war mit jenen Beweisen die Sache keineswegs gethan. Im offenen Widerstreit mit den biblischen und kirchlichen Vorstellungen hatte der Philosoph die Bewegung der Erde und die Unendlichkeit des Weltalls gelehrt. Es war nicht genug, die Theologie auf cartesianische Art rationell zu machen: die neue Theologie mußte ihre Uebereinstimmung mit dem Bibelglauben beweisen, und dies konnte nur geschehen durch eine künstliche Umdeutung widerstreitender biblischer Aussprüche, durch die Annahme, daß in solchen Fällen die biblische Darstellungsart bildlich zu nehmen sei, mit einem Wort durch eine allegorische Schrifterklärung: dieselbe Auskunft, die allemal ergriffen wurde, so oft eine speculative Religionslehre sich aus den Offenbarungsurkunden rechtfertigen wollte. Das natürliche, sprachkundige und historische Schriftverständniß mußte dem sogenannten philosophischen den Platz räumen, um der Uebereinstimmung, die zu beweisen war, nicht im Wege zu stehen. Die cartesianischen Theologen von Leyden, Gröningen *und Franecker* haben diesen Standpunkt allegorischer Bibelerklärung

ausgeführt und vertheidigt, an ihrer Spitze stand Wittich (1625—1688), Professor in Leyden, seiner Zeit der gefeierteste Lehrer der Universität und das Haupt des neuen Rationalismus in den Niederlanden, ein späterer Gegner Spinozas; im Jahre 1659 erschien sein Werk „über den Consensus der in der Bibel geoffenbarten und der von Descartes entdeckten Wahrheit". Sogar die Uebereinstimmung zwischen der mosaischen Schöpfungsgeschichte und der cartesianischen Kosmogonie suchte Amerpool in Gröningen in seinem „Cartesius Mosaïzans" (1669) nachzuweisen, indem er die Hypothese der Wirbel in die biblische Genesis hineininterpretirte. Der Geist Philos schien über die Cartesianer gekommen. Die Unkritik und Ausschweifung dieser Allegoristen ging soweit, daß Schotanus, der die cartesianische Metaphysik in Verse brachte, die sechs Meditationen mit den sechs Schöpfungstagen verglich! Gleichzeitig mit Wittich lehrte in Leyden der Theologe Coccejus, der (unabhängig von den Rationalisten der philosophischen Schule) die allegorische Erklärungsart in typologischer Absicht brauchte, um darzuthun, wie das neue Testament im alten enthalten sei. Daher wurden von den Gegnern in den Niederlanden Cartesianer und Coccejaner einander gleichgestellt, wie in Frankreich Cartesianer und Jansenisten.

Mit der größten Heftigkeit bekämpften die orthodoxen Vertreter der niederländischen Kirche die neue Schule mit ihren antibiblischen Lehren und ihrer allegorischen Schrifterklärung, welche letztere das Glaubensfundament willkürlich behandle und die Theologie den Aussprüchen der Vernunft zu unterwerfen suche; sie forderten die Trennung beider, die förmliche Ausschließung der cartesianischen Lehre von Kanzel und Katheder. Ihre Stimmführer waren die Voëtianer, welche die städtischen Obrigkeiten, die akademischen Curatoren und theologischen Facultäten dergestalt zu bearbeiten und gegen die neue Lehre aufzuregen wußten, daß man in Utrecht und Leyden noch bei Lebzeiten des Philosophen feindlich gegen dieselbe auftrat.*) Bald nach dem Tode Descartes' sprach die Synode von Dordrecht das kirchliche Verbot aus (1656), welches die Delfter Beschlüsse im folgenden Jahre bestätigten.

Indessen vermochten diese Maßregeln nichts gegen die Sache; sie bewirkten höchstens, daß man bei der Verbreitung der neuen

*) Vgl. Th. I. Buch I. Cap. VI. S. 220—236.

Ideen den Stempel Descartes' vermied und die Schülerschaft nicht offen zur Schau trug. Als Heereboord, Professor der Theologie in Leyden, seine „philosophischen Forschungen" im Jahre der Delfter Beschlüsse veröffentlichte, gab er sich nicht für einen Cartesianer, sondern für einen unabhängigen Denker, der unter dem Schutz der niederländischen Glaubens- und Gedankenfreiheit mit gleicher Unparteilichkeit von Aristoteles und Thomas, von Patricius, Ramus und Descartes reden wolle; er erklärte in der Vorrede, daß er keinem Philosophen verknechtet und sich zu den Schulautoritäten weder als Geißel, noch als Märtyrer, weder als „Momus", noch als „Mimus" zu verhalten gesonnen sei. Lambert Velthuysen, ein Privatmann in Utrecht, Anhänger des cartesianischen Rationalismus auch in Anwendung auf die Bibel, ein späterer Gegner Spinozas, vertheidigte die Bewegung der Erde und sagte im Vorwort seiner Schrift, er sei ein freier Mann in einem freien Staate und kein Theologe.*)

2. Philosophische Ausgleichungsversuche.

Unter den Physiologen und Medicinern der cartesianischen Schule suchten einige dem System eine Wendung zu geben, die sich dem Sensualismus zuneigte und in der Lehre vom menschlichen Geist und dem Verhältniß zwischen Seele und Körper eine materialistische Richtung einschlug. Dies geschah gleichzeitig durch Regius in Utrecht und Hooghland in Leyden, der in seinen „cogitationes" (1646) die Grundlehren Descartes' so ausführte, daß in seinem Werke nichts cartesianisch erschien als die Widmung. Regius war der einst gepriesene Schüler, Hooghland der Freund des Philosophen; in jenem sah Descartes einen Apostaten, den er öffentlich verwarf**), in diesem einen persönlich wohlgesinnten Mann ohne Beruf zur Philosophie und ohne Verständniß seiner Lehre, er nahm die Schrift desselben als ein unreifes Product, das er in einem Brief an die Prinzessin Elisabeth abfällig beurtheilte. Mit diesen Ueberläufern aus dem eigenen Lager in das jener philosophischen Widersacher, die er in seinen Entgegnungen auf die Einwürfe der Hobbes und Gassendi so

*) Francisque Bouillier: Histoire de la philosophie cartésienne. 3. éd. (Par. 1868) T. I. ch. XII. pg. 269—71. ch. XIII. p. 283—91. — **) S. Th. I. *Buch I. Cap.* VII. S. 245—47.

nachdrücklich bekämpft hatte, wollte Descartes nichts gemein haben und keinerlei Compromisse eingehen. Er verwarf jeden Versuch, seine Lehre dem Sensualismus und Materialismus anzupassen, aber er billigte, daß man sie mit der kirchlichen Theologie und selbst mit der aristotelischen Physik auszugleichen suchte. Jeder Vertrag zwischen den entgegengesetzten Richtungen der neuen Philosophie erschien ihm als die gröbste Verunstaltung seiner eigenen Lehre, während es der letzteren zu Gute kam, wenn eine Art Bündniß zwischen ihren neuen Ideen und den alten, in Kirche und Schule eingelebten und herrschenden Autoritäten gestiftet wurde. Es gab keinen cartesianischen Sensualismus und Materialismus, aber es gab eine cartesianische Theologie, und es sollte selbst eine aristotelisch-cartesianische Naturphilosophie geben dürfen. Dabei gewann seine Lehre an Ansehen und verlor nichts an ihrer Bedeutung. Denn man ließ ihre Grundsätze bestehen und suchte die entgegenstehenden Ansichten durch Umdeutung denselben anzupassen. So wurde die Bibel cartesianisch erklärt, damit die Lehre Descartes' biblisch erscheine, und ebenso ließ man den Aristoteles cartesianisch denken, um die Lehre Descartes' aristotelisch zu stempeln und den Anstoß wegzuräumen, den die altmediciniſche Schule an dieser Lehre nahm. Der wichtigste Vertreter dieser Richtung war J. Raey, Professor der Medicin in Leyden, der im Jahre 1654 seine „clavis philosophiae naturalis seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana" herausgab und im naturphilosophischen Interesse der neuen Lehre sich zu Aristoteles ähnlich verhielt als im theologischen Wittich zur Bibel. Descartes selbst hatte bezeugt, daß keiner seine Philosophie besser zu lehren vermöge als Raey. Wir werden später unter den hervorragenden Männern der jüngeren Schule Clauberg nennen müssen; Raey war sein Lehrer, Wittich sein Schüler.

Die Gegensätze lagen zu offen und ausgeprägt, um sich abstumpfen oder verleugnen zu lassen. Die Erkenntnißlehre Descartes' mußte von den Orthodoxen, die Geisteslehre von den Materialisten angefochten werden: jene hatte die Unabhängigkeit der Vernunft von der Autorität, diese die Unabhängigkeit des Geistes von der Materie erklärt. Es galt, das System wie es war, gegen die gemeinsamen Feinde aufrecht zu halten und zu vertheidigen: in dieser nach beiden Seiten gerüsteten und wirksamen Stellung finden wir den gröninger Professor Tobias Andreä (1604—1674).

3. Die Gegner in Löwen.

Man wird nicht erwarten, daß durch jene künstlichen und leichten Versuche der Umdeutung die Männer der alten Schule gewonnen werden konnten, die Mediciner so wenig als die Theologen. Je verdeckter die Neuerung auftrat, um so gefährlicher mußte sie scheinen. Das gleiche Interesse gegen die gemeinsame Gefahr führte die Gegner zusammen und vereinigte ihre Angriffe. In Löwen, der Universität der katholischen Niederlande, führte der Mediciner Plempius unter dem Beistand der Theologen die Bewegung gegen den eingedrungenen Cartesianismus; der päpstliche Nuntius in Brüssel unterstützte diese Eiferer durch Warnungen und Verbote, die er an den Rector der Universität erließ; die Jesuiten bemächtigten sich der Sache und wußten es in Rom dahin zu bringen, daß den 20. November 1663 die philosophischen Werke Descartes', insbesondere die Meditationen, die Erklärung gegen Regius, die Briefe an Dinet und Voëtius und die Schrift über die Leidenschaften auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden. Daß auch die Noten gegen Regius' materialistische Auslegung der cartesianischen Lehre in diesem Verbot genannt war, ist ebenso bemerkenswerth, als daß von demselben Gassendi's Werke nicht betroffen wurden. Indessen nach den Einwürfen Bourdin's und der Denkart der Jesuiten darf es nicht befremden, daß diesen der Sensualismus gerade um seiner Sinnlichkeit willen eher empfehlenswerth erschien als verdammlich. Das römische Verbot hatte in Löwen und den katholischen Niederlanden nur geringe Erfolge. Um so wirksamer wurde es in Frankreich.*)

II. Der französische Cartesianismus.

1. Kirchenpolitische Verfolgung.

Die öffentliche Lage der Dinge war der Verbreitung der Lehre Descartes' in ihrem natürlichen Heimathlande nicht günstig. In dem politisch und kirchlich centralisirten Staate, unter der Herrschaft des machtvollkommensten Königs, dessen Befehlen die Lehranstalten des Landes unterworfen waren, und welcher selbst dem Einfluß der

*) Fr. Bouillier, Hist. de la phil. cart. I. ch. XII. p. 270—78. ch. XXII. *p. 466—67.*

Jesuiten Gehör gab, bei der Popularität, womit der französische Zeitgeist die epikureische, durch Gassendi und seine Anhänger wiedererneuerte Lehre pflegte, vereinigten sich viele und mächtige Hindernisse, um den Ideen unseres Philosophen die Heerstraßen zu sperren. Drei Jahre nach dem römischen Verbot verweigerte man die kirchliche Beisetzung der Asche Descartes' in Paris, und nachdem sie gestattet worden, untersagte man die Trauerfeierlichkeit und die Errichtung eines Denkmals (1667). Auf den Befehl des Königs mußte die Lehre Descartes' an dem collège royal (1669), an den Universitäten von Paris (1671) und Angers (1675) verstummen. Die neuen Ansichten sollen nicht verbreitet werden, „car tel est notre bon plaisir". In Caen schloß die theologische Facultät die Cartesianer von der Verleihung der Grade aus (1677), und an der pariser Universität wurde zwanzig Jahre nach jenem königlichen Befehl, der durch die Hand des Erzbischofs erfolgt war, das Verbot erneuert. Daß eine solche Wiederholung nöthig erschien, war ein Zeichen, wie wenig die officielle Verfolgung, der die Lehre Descartes' während der Jahre von 1670—1690 in Frankreich ausgesetzt war, die beabsichtigten Wirkungen erreicht hatte. Die Ideen zeigten sich stärker als die Maßregeln.

Die Gründe, aus denen man den Cartesianismus unterdrückt wissen wollte und in so heftiger Weise verfolgte, kamen von der kirchlichen Seite und wurden namentlich durch die kirchenpolitische Richtung geschärft, die damals in Frankreich herrschte. Der Feldzug gegen die Jansenisten war schon seit Jahren im Gange und bereits in die Phase getreten, die auf die Vernichtung der Männer von Port royal ausging, als die Verfolgung der Lehre Descartes' ihren unduldsamen Charakter annahm. Die neue Philosophie galt als eine Bundesgenossin des Jansenismus, Arnauld, der französische Wortführer des letzteren, stand auf ihrer Seite; wollte man die Jansenisten gründlich bekämpfen, so durfte man die Cartesianer nicht übersehen, sondern mußte den Feldzug gegen jene auf diese mitausdehnen. Man wollte in der französischen Kirche keine centrifugalen Bestrebungen dulden: unter diesem kirchlich-politischen Standpunkt, den Ludwig XIV. im Bunde mit den Jesuiten festhielt, erschienen die Anhänger Descartes' in derselben Reihe mit den Jansenisten, hinter denen die Calvinisten und Lutheraner drohten. Dies war die eigentliche Zielscheibe aller jesuitischen Polemik gegen die Lehre

Descartes'; man bekämpfte ihre Sätze, um aus den Folgerungen ihren Zusammenhang mit dem Jansenismus und daraus den kirchenfeindlichen Charakter des Systems herzuleiten. Schon die skeptische Begründung des letzteren, der cartesianische Zweifel, schien Beweises genug, daß hier die unbedingte Geltung der kirchlichen Autorität grundsätzlich verneint würde. Aber als das eigentliche Object der Anklage galt die augenscheinliche Unvereinbarkeit der cartesianischen Metaphysik mit der kirchlichen Abendmahlslehre. Wenn den Formen nicht mehr, wie bei den Scholastikern, substantielle, sondern nur accidentelle Geltung zugeschrieben wird, wenn sie nur Modificationen sind, die den Substanzen zukommen und mit diesen untrennbar verbunden sein müssen, so ist es absolut unmöglich, daß Gestalt und Eigenschaften beharren, während das Ding selbst sich verändert, daß, um die Anwendung auf den Fall von eminent kirchlichem Interesse zu machen, in der Gestalt und unter den Eigenschaften von Brod und Wein Leib und Blut Christi erscheinen. Descartes lehrt, daß unter allen Bedingungen die Substanz beharrt und die Formen wechseln; die Kirche lehrt, daß im Sacrament der Eucharistie die Formen beharren und die Substanz sich verwandelt. Nach den Principien des Philosophen giebt es wohl Transformation, aber keine Transsubstantiation; nach der Glaubenslehre der Kirche gilt im höchsten der Sacramente das Gegentheil. Zufolge der Lehre Descartes' besteht das Wesen des Körpers in der Ausdehnung und diese im Raum; es ist daher absolut unmöglich, daß derselbe Körper zugleich in verschiedenen Räumen oder Orten existirt; mithin kann eine reale oder körperliche Gegenwart Christi im Abendmahl auf keinerlei Art stattfinden. Jene fundamentalen Lehrsätze Descartes' von der Substanz und ihren Modificationen, von der Substanz und ihren Attributen, vom Körper und seiner Ausdehnung sind demnach durchaus antieucharistisch. Indem sie die Substantialität der Formen verneinen und die der Ausdehnung behaupten, widerstreiten sie von Grund aus gerade dem Glaubenssatz der römisch-katholischen Kirche, in welchem Cultus und Dogma untrennbar in einander verwebt sind. Alle diese Bedenken waren dem Philosophen selbst vorgelegt worden, und er hatte in seiner Erwiederung auf die Einwürfe Arnaulds und in seinen Briefen an den Jesuiten Mesland vergebliche Versuche gemacht, sie zu beseitigen und seinen Principien eine *kirchlich correcte* Deutung zu geben. Die angegriffenen Sätze betrafen

metaphyſiſche Nothwendigkeiten d. h. ſolche Wahrheiten, an denen auch der göttliche Wille nichts zu ändern vermag. Wäre die Frage über die Stellung eines philoſophiſchen Syſtems zur kirchlichen Transſubſtantiationslehre blos akademiſcher Art geweſen, ſo würde man kaum begreifen, wie ſolche Verhandlungen in dem goldenen Zeitalter der franzöſiſchen Literatur eine ſo ausgebreitete Rolle noch in den Acten der neueren Philoſophie ſpielen konnten. Aber es war eine kirchenpolitiſche Zeitfrage von eminenter Wichtigkeit. Man muß ſich vergegenwärtigen, daß in der Anſchauung und Lehre vom Abendmahl die kirchlichen Parteien des ſechszehnten Jahrhunderts geſchieden wurden, daß ſich hier die große Kluft aufthat, welche den Proteſtantismus vom Katholicismus losriß und ſelbſt die Lutheraner von den Reformirten trennte; daß die Cultuspflege und namentlich die Abendmahlspraxis der Jeſuiten, das häufige und geſinnungsloſe Beichten und Communiciren, wie es die Väter der Geſellſchaft Jeſu betrieben, eines der erſten Objecte war, das die franzöſiſchen Janſeniſten, insbeſondere Arnauld, heftig angriffen, daß es ſich in dem Zeitalter Ludwigs XIV. nicht blos um den Glanz einer neuen Literatur, ſondern um die volle Wiederherſtellung der franzöſiſchen Kircheneinheit, um die Unterdrückung der Janſeniſten und die Aufhebung des Edicts von Nantes handelte: erſt dann verſteht man, welches Intereſſe und welches Gewicht jener gegen die Lehre Descartes' gerichteten Anklage, daß ſie antieuchariſtiſch ſei, inwohnte. Damit wollte geſagt ſein, daß ſie janſeniſtiſch und im Grunde calviniſtiſch geſinnt, daß ſie unter den gefährlichſten Gegnern der römiſchen Kirche und der franzöſiſchen Kircheneinheit zu finden wäre. Es handelte ſich nicht um die perſönlichen Geſinnungen und Velleitäten des Philoſophen, ſondern um die Grundſätze ſeiner Lehre. Was man dieſen vorzuwerfen hatte, faßte der Jeſuit Valois unter dem Titel zuſammen: „Die Lehren Descartes' in ihrem Gegenſatz gegen die Kirche und in ihrer Uebereinſtimmung mit Calvin" (1680)*).

2. Das claſſiſche Zeitalter und die Herrſchaft Descartes'.

Doch hatten ſich dieſe Gegner, wie richtig ihre Folgerungen auch ſein mochten, völlig verrechnet, wenn ſie die carteſianiſche Philoſophie für eine kirchliche Parteiſache anſahen, deren Schickſal an

*) Fr. Bouillier, I. ch. XXI. XXII. S. Th. I. Einl. S. 137—140.

das der Janseniſten und Proteſtanten in Frankreich gebunden wäre; ſie hatten die Bedeutung derſelben völlig unterſchätzt, wenn ſie in ihr nur eine theologiſche Neuerung erblickten: ſie war eine neue Weltanſicht, ein neues Erkenntniß- und Naturſyſtem, beherrſcht und erleuchtet von der ſtrengſten und einmüthigſten Methode des Denkens, gegründet auf die ſicherſten Principien und durch die Klarheit und Meiſterſchaft des ſprachlichen Ausdrucks von einer ſolchen Schönheit der Form, daß ihr Eindruck auf den empfänglichen Geiſt der franzöſiſchen Nation und auf das Zeitalter, in welchem die Literatur und Dichtung dieſes Volks die Höhe ihrer Laufbahn beſchrieb, der mächtigſte ſein mußte. Gegen ſolche Kräfte und Coalitionen konnten die Verfolgungen der kirchlichen Feinde und ſelbſt die vielvermögende Ungunſt des Hofes nichts Dauerndes ausrichten. Die öffentlichen Lehranſtalten wurden der carteſianiſchen Philoſophie geſperrt; ſie nahm ihren ſicheren und mehr verborgenen Weg durch die Literatur, die wiſſenſchaftlichen Privatkreiſe, die geiſtreichen und tonangebenden Cirkel der Hauptſtadt. Im Jahre 1635 hatte Richelieu zur Leitung und Ausbildung der Sprache und Literatur die franzöſiſche Akademie gegründet; im folgenden Jahre erſchien der Cid des großen Corneille, worin der Charakter der hohen Tragödie und das Genie des Dichters ſich in ihrer vollen Eigenthümlichkeit ausprägten; ein Jahr darauf veröffentlichte Descartes ſeine erſten Schriften: den „discours de la méthode“ an der Spitze der „essais“. Die Epoche der claſſiſch-franzöſiſchen Literatur war angebrochen. Als ein Menſchenalter ſpäter die Aſche des Philoſophen von Stockholm nach Paris gebracht wurde, waren hier die wiſſenſchaftlichen Kreiſe und Vereine von ſeinen Ideen erfüllt. In demſelben Jahre (1666) ſtiftete Colbert die Akademie der Wiſſenſchaften und vermehrte die Schöpfung Richelieus durch ein Inſtitut, das ſich zu den mathematiſchen und phyſikaliſchen Intereſſen ähnlich verhalten ſollte, als die franzöſiſche Akademie zu Sprache und Literatur. Die letztere erreichte damals ihren Gipfel, das Dreigeſtirn der claſſiſchen Dichtung wirkte gleichzeitig: Corneille ſchon abſteigend, Molière auf der Höhe, Racine, der Zögling von Port royal, in ſeiner erſten Vollkraft; im Jahr 1667 erſchien ſeine Andromache, für das Genie dieſes Dichters nicht weniger charakteriſtiſch, als der Cid für das des Corneille.

Zwiſchen dem größten Philoſophen und den größten tragiſchen *Dichtern dieſes* Zeitalters herrſcht eine eigenthümliche Verwandtſchaft

und Geistesharmonie. Was jener in seinem letzten Werke wissenschaftlich darstellte, haben diese in ihren dramatischen Gemälden verkörpert: die Leidenschaften der Seele. Das Thema ihrer Dichtungen ist nicht die Charakteristik der Personen, sondern die Schilderung der Leidenschaften. Um diese so gewaltig als möglich ausdrücken zu können, suchen sie den brauchbarsten Stoff, die zweckmäßigste Begebenheit, die sprechendsten Beispiele. Die Handlungen und Charaktere, die sie uns in ihren kunstgerechten Werken vorführen, sind nur die Organe, um mächtige Gemüthsbewegungen gewaltig und großartig reden zu lassen. Es gab eine Leidenschaft, die Descartes von den übrigen unterschied, als einzig in ihrer Art betrachtete, als die höchste und reinste von allen: er nannte sie „magnanimité" und „générosité": es war die Grandezza der Seele, der Affect einer auf heroische Selbstverleugnung gegründeten Selbstachtung.*) Diese Leidenschaft, mannigfaltig variirt, lebt in den Dichtungen Corneilles, den man um dieses erhabenen Zuges willen, der mit seiner rhetorischen Macht der französischen Empfindungsart wohlthat, den „Großen" genannt hat. Unter den übrigen Leidenschaften der Seele ist keine gewaltiger als die Liebe, keine quälender als die Eifersucht: diese Affecte haben durch den Dichter der Andromache und Phädra ihren höchsten und beredtesten Ausdruck gefunden. Will man eine persönliche Illustration jener Gemüthsbewegung, die Descartes als „magnanimité" gefeiert hat, so braucht man sich nur Corneille's Chimène im Cid zu vergegenwärtigen, die, den Tod ihres Vaters zu rächen, alles thut, um den Geliebten zu opfern, den ihr Herz vergöttert, und die in einer solchen Art der Selbstverleugnung den Gipfel der Seelenstärke und des Ruhms sieht: „Je veux, que la voix de la plus noire envie elève au ciel ma gloire et plaigne mes ennuis, sachant, que je t'adore et que je te poursuis".

In dem Leben unseres Philosophen selbst und in seinen Grundsätzen, die den Conflict mit den großen, durch ihre vererbte Macht ehrwürdigen Autoritäten der Welt herbeiführen und die persönliche Unterwerfung fordern, finden wir einen Zug, der mit jenen erhabenen Affecten in den Dichtungen Corneilles übereinstimmt.

Die Geistesrichtung des Zeitalters steht, bewußt oder unbewußt, unter dem Einflusse Descartes'. Zu der neuen Philosophie gesellt sich

*) S. Th. I. *Buch II. Cap. IX.* S. 382 flg. S. 385 flg.

eine neue Dichtkunst, die sich der Renaissance überlegen fühlt, von dem Bewußtsein ihrer Höhe und Originalität durchdrungen ist, die Alten nicht mehr nachahmen, sondern verbessern will, sich selbst ihre Regeln giebt und diese methodisch befolgt, um mustergültige Werke zu schaffen. Nach einer regelrechten, durchdachten Kunst wird philosophirt und gedichtet. Descartes war der erste, der die Vernunft disciplinirte, der Kunst des Denkens unterwarf, die Forderung, die er aussprach, erfüllte und dem Zeitalter in seinen Werken ein leuchtendes Vorbild hinterließ. Auf seine Lehre gründete sich das neue Lehrbuch der Logik, l'art de penser, das aus Port royal hervorging, ein Werk Arnauld's und Nicole's (1662); Boileau gab das neue Lehrbuch der Dichtkunst, l'art poétique, welches man treffend den discours de la méthode der Poetik genannt hat.*) Auch in der Poesie soll nichts gefallen, als die Vernunft und die Wahrheit: „Aimez donc la raison; que toujours nos écrits empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix." „Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable!" Auch von dem poetischen Ausdruck wird die Kürze und Klarheit, die Vermeidung alles Ueberflüssigen und Schwülstigen gefordert, den Werken der dramatischen Kunst wird der deutlichste Zusammenhang und darum die Einheit des Orts, der Zeit und der Handlung zur strengsten Pflicht gemacht. Alle diese Regeln würde Descartes nicht anders gegeben haben, wenn er von der Poesie und Verskunst gehandelt hätte; sie entsprachen seiner Lehre, die in den Werken, welche der menschliche Geist hervorbringt, stets die durchgängige Einheit und den bündigsten Zusammenhang verlangte, gleichviel aus welchem Material sie geformt sind, ob aus Steinen, Ideen oder Handlungen. Der Anblick solcher Bildungen, welche die Zeiten regellos und bunt zusammengehäuft haben, war dem Verfasser des discours de la méthode an den Wissenschaften ebenso zuwider als an den Häusern und Städten; gewiß würde er Häufungen dieser Art auch in der dramatischen Kunst verworfen haben. Die Richtung, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts den französischen Geist und Geschmack in seiner Größe und Einseitigkeit, in Wissenschaft und Kunst bis in die Gärten von Versailles beherrscht, gründet sich auf eine gewisse Denkart, deren Principien man nirgends deutlicher und bewußter ausgesprochen findet, als in

*) *Bouillier* I. ch. XXIII. p. 491.

der Lehre Descartes'. Es ist daher sehr begreiflich, daß die letztere in Paris und Frankreich eine Macht wurde, weit gewaltiger, als die Decrete des Königs, den sie selbst gleichsam incognito von sich abhängig machte: sie wurde eine Mode der Zeit, der man unwillkürlich huldigte. Die Geister trugen sich cartesianisch.

3. Modephilosophie und Satyre.

Kein Wunder daher, daß auch die vornehme Welt und die Frauen jener Zeit cartesianische Bildung in sich aufnahmen oder zur Schau trugen. Die Herzogin du Maine wurde wegen ihrer Verehrung Descartes' mit der Königin Christine verglichen, die gelehrte Dupré hieß „la cartésienne". Aus Liebe zu ihrer Tochter, Madame de Grignan, die ganz in dem Studium der Werke des Philosophen lebte, fühlte selbst Madame de Sévigné sich bewogen, diese Interessen zu theilen. Scherzend nennt sie Descartes in den Briefen an ihre Tochter „votre père" und die letztere selbst „ma chère petite cartésienne", sie besucht in der Bretagne eine Verwandte des Philosophen, die seinen Namen führt, und schreibt der Tochter: „je tiens un petit morceau de ma fille", sie braucht die Stichworte des Cartesianismus, um mit unübertrefflicher Anmuth ihre mütterliche Zärtlichkeit darin auszusprechen: „je pense, donc je suis; je pense à vous avec tendresse, donc je vous aime"; sie erzählt der Tochter, wie man nach dem Diner philosophisch disputirt und einer der Gäste die Abhängigkeit des Denkens von den Sinnen behauptet, aber ihr Sohn das Gegentheil nach Descartes vertheidigt habe. Eines ihrer Worte erleuchtet uns treffend und witzig die Geltung, die in der Gesellschaft jener Zeit die neue Philosophie gewonnen, und auf welche Art Madame de Sévigné selbst ihren Antheil an einer Sache nimmt, die das Tagesinteresse für sich und die Ungunst des Hofes gegen sich hatte, sie behandelt dieselbe als eine moderne und vornehme Liebhaberei, die man nicht ungekannt lassen dürfe. „Corbinelli und Lamousse haben sich vorgenommen, mich in die Lehre Descartes' einzuführen. Ich will diese Wissenschaft lernen wie L'hombre, nicht um selbst zu spielen, sondern um spielen zu sehen".*)

Sobald ein philosophisches System Mode wird, verunstalten sich seine Züge leicht ins Lächerliche, noch dazu wenn es durch den Schein

*) Boullier I. *ch. XX. pg. 438—40.*

paradoxer Sätze die Meinungen der Welt vor den Kopf stößt und trotz dieser Contraste von Frauen gepflegt, von vielen affectirt wird. Es konnte daher nicht ausbleiben, daß in dem witzigen Paris und in dem Zeitalter Molières der Cartesianismus als Modephilosophie zum Gegenstand der Satyre gemacht wurde. Zwischen Descartes und den Tragikern war in der Anschauung der menschlichen Natur und ihrer Leidenschaften eine ungesuchte Uebereinstimmung, eben so ungesucht gab sich der Gegensatz zwischen Descartes und Molière. Der Schüler Gassendis verspottete in seinen „femmes savantes“ (1672) die Schülerinnen Descartes'. Man kann in der tragischen und komischen Dichtung des damaligen Frankreichs, in Corneille und Molière, die beiden entgegengesetzten Strömungen der französischen Zeitphilosophie, die cartesianische und gassendistische, sich wiederspiegeln sehen; nur muß man die Sache nicht pedantisch nehmen und an schülerhafte Abhängigkeiten denken. Auch ohne Gassendis Unterricht, den er wirklich gehabt hatte, und ohne die Kenntniß des Lucrez, dessen Lehrgedicht er übersetzte, würde Molière mit dem Sensualismus des natürlichen Verstandes sympathisirt haben gegen die dualistische und spiritualistische Lehre Descartes'. Auch bedurfte es keiner persönlichen Bosheit oder gar Schulmalice, um überspannte und affectirte Cartesianerinnen lächerlich zu machen. Diese Objecte kamen dem Lustspieldichter wie gerufen. Ich lasse dahin gestellt, ob er in der Figur des Marphurius in „mariage forcé“ den cartesianischen Zweifel und nicht vielmehr die allgemeinen, von Alters her geläufigen Phrasen des Skepticismus zur Zielscheibe nahm. In den „femmes savantes“ traf er zwar nicht ausschließend, aber in einigen der wirksamsten Stellen die Thorheiten, welche die cartesianische Mode in den Frauen erzeugt hatte. Seine Figuren sind nicht ausgemachte Cartesianerinnen, sondern confuse Weiber, die für alles schwärmen, was nach Gelehrsamkeit riecht; die eine lobt sich den Plato, die andere den Epikur, die dritte findet die „Körperchen“ allerliebst, das „Leere“ widerwärtig und sich selbst subtil, wenn sie die „subtile Materie“ vorzieht: „je goûte bien mieux la matière subtile“. Das sind nun cartesianische Dinge, die von den Frauen als Geschmackssache und Objecte der Neigung ganz wie Modeartikel behandelt werden. „J'aime ses tourbillons“ sagt Armande, und ihre Mutter fährt fort: „moi, ses mondes tombants“. Am lächerlichsten läßt Molière die spiritua-

listische Sucht erscheinen, die den Körper mit seinen Bedürfnissen und

Trieben, die sinnliche Menschennatur, für verächtlichen Plunder (guenille) ansieht, mit dem zu verkehren der Geist unter seiner Würde halten müsse. Der Hausherr Chrysale ist anderer Meinung und erwiedert seiner Gattin, ganz im Style Gassendis: „mon corps est moi-même et j'en veux prendre soin, guenille, si l'on veut; ma guenille m'est chère". Auch der Liebhaber Clitandre will nichts von der spiritualistischen Lehre wissen, die den Geist von den Sinnen absondert: „de ces détachements je ne connais point l'art; le ciel m'a dénié cette philosophie". Und Bélise, die lächerlichste, darum gelungenste Figur des Lustspiels, gründet auf den cartesianischen Dualismus ihre Theorie der geläuterten Liebe, die nur der denkenden Substanz zukomme und nichts mit der ausgedehnten gemein habe: „mais nous établissons une espèce d'amour, qui doit être épuré comme l'astre du jour: la substance, qui pense, y peut être reçue, mais nous en banissons la substance étendue".*)

Daß noch im Jahre 1690 eine Satyre gegen die Mode des Cartesianismus erscheinen konnte, die Schrift des Jesuiten Daniel „Voyage du monde de Descartes", beweist, wie langlebig die „femmes savantes" waren. Der Verfasser tröstet sich mit der Vergänglichkeit der Moden. Man erkennt in seinen Späßen den Collegen Bourdins. Die ganze Satyre entspringt aus jener sensualistischen Stimmung, worin die Jesuiten mit Gassendi einverstanden waren, namentlich gegenüber der Lehre Descartes'. Was sie in der letzteren auf ihre Art durch Einwürfe, Anklagen, Späße verfolgen, ist der spiritualistische Charakter. Um diesen ins Lächerliche zu wenden, läßt Daniel den Philosophen gleichsam als den Magus seiner Lehre erscheinen, der die Kraft besitze, seine Seele vom Körper wirklich zu trennen, den letzteren wie ein Kleid zeitweilig abzulegen und als lediger Geist auf Reisen zu gehen: während einer solchen Geistesabwesenheit habe man in Stockholm den Körper des Philosophen begraben und nun weile dieser im dritten Himmel, beschäftigt, aus der subtilen Materie, die er dort in Vorrath gefunden, die Welt zu construiren. Wer sich die Räthsel der Welt auf leichte Art lösen wolle, müsse diesen Weltbaumeister oben in seiner Werkstatt besuchen; man brauche nur den Körper auszuziehen und die Seelenwanderung an-

*) Femmes savantes, Act. II. sc. 7., III. 2., IV. 2., V. 3.

zutreten, was an der Hand eines wohlgeschulten Cartesianers sogleich geschehen könne, denn der Meister habe den Seinigen die Wundergabe verliehen, die er selbst besaß. Auf diese Weise macht ein wißbegieriger Jünger „voyage du monde de Descartes“.*)

Der Spiritualismus der cartesianischen Lehre ist eine Folge ihrer dualistischen Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Körper, und in dieser letzteren sind die Fragen enthalten, welche die ersten Versuche zu einer Fortbildung des Systems herbeiführen.

Zweites Capitel.

Die ersten Fortbildungsversuche der cartesianischen Lehre.

I. Die französische Schule.

1. Rohault und Régis.

Unter den französischen Cartesianern, die sich in der Verbreitung und Ausbildung der Lehre durch Wort und Schrift hervorgethan haben, sind vor allen **Rohault** aus Amiens (1620—1672), der Schwiegersohn Clerseliers, und **Sylvain Régis** aus Angers (1632—1707) zu nennen. Jener, ein Mann von erfinderischem Geist in der Mechanik, wußte durch seine physikalischen Mittwochsvorträge in Paris und die daran geknüpften Erläuterungen und Disputationen einen sehr großen Zuhörerkreis, in dem alle Stände der Gesellschaft vertreten waren, für die neue Naturlehre zu gewinnen und durch sein physikalisches Lehrbuch (traité de physique) den Einfluß seines Unterrichtes weit über die Grenzen Frankreichs auszudehnen. Ein Jahr vor seinem Tode erschienen seine „entretiens de philosophie“, worin er die cartesianische Lehre mit der aristotelischen Physik und der kirchlichen Theologie nach der Art, die wir bei den Niederländern kennen gelernt, zu versöhnen suchte. Er war es, der jenes Zeugniß der Königin von Schweden vorbrachte, das der Asche Descartes' den Eingang in den Tempel der heil. Genoveva öffnete. Régis wurde sein Schüler und von dem cartesianischen Verein in

*) *Bouillier* I. ch. XX. pg. 443. ch. XXVII. p. 576.

Paris nach Südfrankreich gesendet, um hier die neue Lehre zu verkünden, was ihm in den Jahren (1665—71) erst in Toulouse, dann in Montpellier mit den seltensten Erfolgen gelang. Als er nach Paris zurückkehrte, um die Vorträge seines Lehrers fortzusetzen, hatte die uns bekannte Verfolgung des Cartesianismus begonnen, Régis sah sich auf den Rath des Erzbischofs genöthigt, seine Vorlesungen einzustellen, und konnte selbst sein Werk, „système de philosophie", das in vier Theilen Logik, Metaphysik, Physik und Moral enthielt, nicht eher als 1690 veröffentlichen.

Was in seinen Ausführungen unsere Aufmerksamkeit besonders anzieht, sind weniger die Abweichungen von Descartes, die in der Sittenlehre und Politik nach Hobbes, in der Ideenlehre nach Gassendi geneigt sind, als vielmehr die Fortbildung der cartesianischen Lehre selbst in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Körper. Hier finden sich Bestimmungen eingeführt, die mit der occasionalistischen Fassung und namentlich mit Malebranche übereinstimmen. Ist Gott im eigentlichen Sinn Substanz, so ist auch er allein im eigentlichen Sinn Ursache; es muß daher zwischen der primären Causalität Gottes und der secundären der natürlichen Dinge wohl unterschieden werden. Ist aber die göttliche Wirksamkeit die wahrhaft ursprüngliche, so ist auch sie allein die wahrhaft erzeugende, und die natürlichen Dinge müssen als Mittelursachen oder Werkzeuge gelten, durch welche Gott wirkt: sie sind keine Kräfte, sondern nur „Instrumente". Unter diesem Gesichtspunkte muß die natürliche Wechselwirkung zwischen Seele und Körper als eine solche erscheinen, die der göttliche Wille hervorbringt, indem er durch den Körper die Vorgänge in der Seele und durch unsern Willen die Bewegungen im Körper entstehen läßt. Nun hat die instrumentale Ursache zwar keine erzeugende und eigenthümliche, doch eine mitwirkende Causalität, die auf den göttlichen Willen und seine Wirksamkeit modificirend einfließt, wie die Natur des Werkzeugs auf die Thätigkeit des Künstlers. Daher läßt Régis der Seele etwas, das von ihr abhängt; sie kann die Bewegung nicht hervorbringen, wohl aber die Richtung derselben bestimmen, sie verhält sich zu der letzteren nicht producirend, wohl aber dirigirend. So concurriren der göttliche und menschliche Wille in den körperlichen Bewegungen, die den psychischen Vorgängen entsprechen. Das Verhältniß der beiden Substanzen bleibt unentschieden und schwankend.

Wenn man die Richtung einer Bewegung bestimmen und ändern kann, so ist man schon dadurch Ursache einer Bewegung. Man darf Régis' Standpunkt als den Versuch ansehen, die cartesianische Lehre nicht blos mit ihrem sensualistischen Gegentheil, sondern auch mit den in ihrer eigenen Schule bereits eingetretenen Neuerungen auseinanderzusetzen. Unter den letzteren verstehen wir die Ansichten der französischen Occasionalisten und die Lehre von Malebranche, deren Hauptschriften den Werken Régis' vorangingen. Dieser hatte seine glänzende Lehrwirksamkeit in Toulouse kaum eröffnet, als sich in den Schriften zweier älterer Cartesianer der französische Occasionalismus gleichzeitig Bahn brach.*)

2. De la Forge und Cordemoy.

Im Jahre 1666 hatte der Arzt und Physiolog Louis de la Forge, Freund Descartes' und mit Clerselier Herausgeber des „traité de l'homme" sein Werk „über die menschliche Seele, ihre Vermögen und Thätigkeiten, wie über ihre Vereinigung mit dem Körper nach cartesianischen Principien" und der Advocat Géraud de Cordemoy seine sechs „philosophischen Abhandlungen über den Unterschied der Seele und des Körpers" veröffentlicht.**) Das Verhältniß der beiden Substanzen in Rücksicht sowohl ihrer Verbindung als Trennung ist das wichtigste der hier erörterten Themata.

De la Forge erklärt die Vereinigung zwischen Seele und Körper für ein Werk des göttlichen Willens, ebenso den natürlichen Wechselverkehr beider mit Ausnahme derjenigen Bewegungen, die von unserem Willen abhängen: das sind die willkürlichen. Demnach erscheint die menschliche Seele als die hervorbringende und unmittelbare Ursache aller bewußten und willkürlichen Handlungen (Bewegungen), Gott dagegen als die hervorbringende und unmittelbare Ursache aller unbewußten und unwillkürlichen Vorgänge. Was die letzteren betrifft, so kann der körperliche Eindruck die Vorstellung nicht bewirken, sondern nur veranlassen, daß Gott sie bewirkt, und

---

*) Ueber Rohault und Régis vgl. Bouillier I. ch. XXIV. pg. 508—510. pg. 517—524. — **) Louis de la Forge: Traité de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps d'après les principes de Descartes. — Cordemoy: Dissertations philosophiques sur le discernement de *l'âme et du corps.*

ebenso umgekehrt. Damit ist der Occasionalismus zur Hälfte ausgesprochen; er gilt, ausgenommen die sogenannten willkürlichen Bewegungen. Sollten diese in Wahrheit nicht willkürlich sein und so wenig durch unsere Absicht als durch unsere Einsicht gemacht werden, so muß man dem menschlichen Willen jede Art körperlicher Wirkungen absprechen und auf Grund des Dualismus die occasionalistische Ansicht vollenden.

Diesen Schritt thut Cordemoy, er ist unter den französischen Cartesianern der erste Occasionalist, er ist es kraft der dualistischen Principien, die er folgerichtig festhält. Es giebt nur eine wirksame Ursache, denn es giebt nur eine Art selbstthätiger Wesen: Geist oder Wille. Die Körper sind willenlos: darum sind sie keine Ursachen, kein Körper kann als solcher einen andern Körper, keiner den Geist bewegen. Die denkende Substanz ist grundverschieden von der ausgedehnten: daher kann der menschliche Geist (Wille) keinen Körper bewegen und ebenso wenig eine Bewegung dirigiren. Die einzige bewegende Ursache der Körper und die einzige den Wechselverkehr zwischen Geist und Körper bewirkende Ursache ist nur der göttliche, weil unendliche und allmächtige Wille. Wenn zwei Körper zusammentreffen, so bewegt keiner von sich aus den andern, sondern ihr Zusammenstoß ist nur die Veranlassung (occasion), bei welcher die Ursache, die den ersten Körper bewegt hat, auch den zweiten bewegt. Wenn im Menschen Geist und Körper zusammenleben und der Wille eine bestimmte Bewegung der körperlichen Organe beabsichtigt, so ist der menschliche Wille die Veranlassung, bei welcher der göttliche die Bewegung so einrichtet und lenkt, daß sie der Absicht entspricht. So ist unser Wille nicht die bewirkende, sondern nur die gelegentliche Ursache der Bewegung; diese geschieht unabhängig von uns, nicht blos die unwillkürliche, auch die willkürliche; unser Wille selbst erzeugt weder die Bewegung noch deren Richtung.*)

Die Grundsätze des Occasionalismus sind durch Cordemoy auf das Klarste ausgesprochen, und man erkennt, wie weit Régis dahinter zurückblieb. Indessen hatte sich das occasionalistische System noch umfassender und tiefer auch in den Niederlanden entwickelt und eine dem Fortgange von de la Forge zu Cordemoy ähnliche Bahn beschrieben. Es ist der Weg von Clauberg zu Geulinx. Die folgerichtige

*) Bouillier I. ch. XXIV. pg. 511—516.

Ausbildung und Anwendung der dualistischen Principien Descartes' ist der bewegende Gedanke, der sich nach verschiedenen Richtungen ausprägt.

II. Die niederländische Schule.

1. Clauberg.

Johann Clauberg aus Solingen in Westfalen (1622—1665), hatte in Gröningen Tobias Andreä gehört, auf seiner Reise in Frankreich Clerselier und de la Forge kennen gelernt, dann in Leyden unter Raey seine philosophischen Studien fortgesetzt und sich namentlich in der Physik unterrichtet, bevor er das Lehramt der Philosophie in Herborn antrat. Während der letzten dreizehn Jahre seines Lebens (1652—1665) war er Professor der Philosophie an der Universität Duisburg. Deutscher von Geburt, schon überzeugt von dem philosophischen Beruf seiner Muttersprache, ist Clauberg einer der ersten gewesen, der den Cartesianismus an deutschen Universitäten gelehrt hat. Er war für diese Philosophie von feuriger Begeisterung erfüllt und schätzte nach den heiligen Schriften keine höher als die Werke Descartes', deren Apologet und Commentator zu sein, er sich mit unermüdlichem Eifer bestrebt hat. Gegen ihre theologischen Feinde, den uns bekannten Revius in Leyden und seinen eigenen Collegen Lentulus in Herborn schrieb er seine „defensio cartesiana" (1652), er erklärte die Meditationen, vertheidigte den cartesianischen Zweifel als den Weg zur Wahrheit („initiatio philosophi") und verfaßte eine Logik, die zur Ausbildung des Systems diente, die alte und neue Philosophie zu verbinden suchte und als ein Vorläufer des französischen Lehrbuchs „l'art de penser" gelten darf.

Keine seiner Schriften ist für unser Interesse wichtiger als die Abhandlung „über die Verbindung der Seele und des Körpers im Menschen (de animae et corporis in homine conjunctione)". Bei der substantiellen Verschiedenheit beider kann die Thatsache ihres wechselseitigen Einflusses nicht aus Naturgesetzen erklärt, sondern muß für ein Wunder angesehen werden, das kraft des göttlichen Willens besteht. Indessen ist die Seele durch ihre Wesenseigenthümlichkeit bei weitem mächtiger als der Körper, sie vermag mehr über den Körper, als dieser über sie; sie kann die Bewegung des letzteren *nicht hervorbringen*, wohl aber dirigiren, sie ist nicht die physische,

wohl aber „die moraliſche Urſache“ derſelben, ſie verhält ſich zum Körper, um mit Descartes zu reden, wie der Wagenlenker zum Wagen, dieſen bewegen die Pferde, aber die Richtung der Pferde beſtimmt der Kutſcher. Dagegen vermag der Körper nichts auf die Seele, er iſt zu jeder pſychiſchen Wirkung vollkommen unfähig, ſeine Eindrücke und Bewegungen verhalten ſich zu den entſprechenden pſychiſchen Vorgängen nur vorhergehend, vorbereitend, „prokatarktiſch“, wie Clauberg ſagt, d. h. nicht verurſachend, ſondern veranlaſſend oder occaſionell. Die Seele übt durch den Körper eine directive Macht, ſie erzeugt auf Anlaß der körperlichen Eindrücke die entſprechenden Vorſtellungen kraft ihrer eigenen denkenden Natur, ſie iſt demnach weder Gott noch dem Körper gegenüber ſo ohnmächtig, als es die dualiſtiſchen Principien fordern. Daß Clauberg die occaſionaliſtiſche Faſſung auf die körperlichen Einflüſſe einſchränkt, erinnert an de la Forge; daß er dem menſchlichen Willen einen directiven Einfluß auf die körperlichen Bewegungen zuſchreibt, erinnert an Régis, nur daß dieſer, ſpäter als Cordemoy, den Schritt zur altcarteſianiſchen Lehre zurückthut, während Clauberg ſich von der letzteren erſt entfernt und in den Schwankungen und Halbheiten ſeiner occaſionaliſtiſchen Anſicht als Anfänger auf dem Wege der Fortbildung darſtellt.*)

2. Balthaſar Bekker.

Zufolge des carteſianiſchen Dualismus gilt Gott als die eigentliche Subſtanz und Urkraft, als die einzige, im wahren Sinne des Worts erzeugende Urſache, der gegenüber die Wirkſamkeit der natürlichen Dinge nur ſecundäre, inſtrumentale, occaſionelle Bedeutung hat; der wechſelſeitige Einfluß zwiſchen Seele und Körper geſchieht und beſteht nur kraft des göttlichen Willens. Auf die Körper wirkt allein die Kraft der Bewegung, auf die Geiſter die der Erkenntniß; die erſte bewegende und erleuchtende Urſache iſt Gott. Daher kann auf die Geiſter und Körper, alſo auf den Menſchen, der aus beiden beſteht, kein anderes Weſen einwirken als Gott. Dieſer Satz zertrümmert eine ganze Claſſe herrſchender Vorſtellungen. Sollte es zwiſchen Gott und uns Mittelweſen, Geiſter untergöttlicher und übernatürlicher Art geben, ſo können dieſelben keinerlei Wirkſamkeit auf den Menſchen und die Natur der Dinge überhaupt äußern. Im Lichte

*) Bouillier I. ch. XIII. pg. 293—98.

der Vernunft erkennen wir, wie Descartes bewiesen, nur die Realität Gottes, der Geister und Körper, wir erkennen in den Körpern keine andere Eigenschaft als Ausdehnung, keine andere Wirksamkeit als mechanische Bewegung, und in den Geistern keine andere Wesenseigenthümlichkeit als Verstand und Wille. Daher müssen wir verneinen, daß diese Zwischen- oder Mittelwesen (Dämonen) in der natürlichen Welt wirken, wir dürfen bestreiten, daß sie überhaupt sind. Es giebt ohne Zweifel viele uns unbekannte Welten mit vielen uns unbekannten Wesen, aber es giebt keine dämonischen Wirkungen, darum auch keine dämonischen Ursachen, wenigstens keine, die uns einleuchten und eine Macht auf uns ausüben könnten. Hier ist die Stelle, wo sich der neue Rationalismus wider alle Dämonologie erhebt und den Kampf gegen eine Welt von Vorstellungen aufnimmt, die in den verschiedensten Formen die Menschen von jeher beherrscht haben und noch vor den Augen der Lehre Descartes' beherrschen. Es giebt als Objecte der Erkenntniß und des vernunftgemäßen Glaubens weder Dämonen noch Engel, weder gute noch böse, keine abgeschiedene, in die Erscheinungswelt zurückkehrende Menschenseelen, weder selige noch verdammte, es giebt weder Teufel noch Gespenster, keine Teufelsbündnisse und keine darauf gegründete Magie, weder Zauberer noch Hexen, keine Macht, die den natürlichen Gesetzen zuwider Menschen und Dinge bezaubern könnte: mit einem Wort keine „bezauberte Welt". Was die Welt erleuchtet, ist die Vernunft und der ihr gemäße Gottesglaube; was sie bezaubert oder behext, ist der Aberglaube, dessen Objecte die Dämonen sind und der selbst erzeugt wird durch die Unwissenheit und den Betrug. Man urtheile, welche Kraft und Kühnheit der Ueberzeugung dazu gehörte, um eine solche Aufklärung einem Jahrhundert zu verkünden, in dem der Teufelsglaube in der vollen Kraft kirchlich-orthodoxen Ansehens stand, sich der populärsten Geltung erfreute und noch die Wirkung hatte, daß man im Namen der Justiz Hexen verbrannte. Es war ein niederländischer Prediger und Doctor der Theologie, der dieses Wagestück mit einer solchen Energie und Gründlichkeit ausführte, daß sein Werk weithin berühmt, heftig bekämpft und von vielen nachgeahmt wurde. Er büßte seine That mit dem Verlust seines Amtes und der Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, ein Opfer und Muster seiner Ueberzeugungstreue. Unter den cartesianischen Theologen ist er *der kühnste* und interessanteste.

Balthasar Bekker aus Westfriesland (1634—1698) wurde bald nach Vollendung seiner Studien, die er in Franecker begonnen und in Gröningen fortgesetzt hatte, Prediger zuerst in dem Dorfe Oosterlittens, dann in Franecker, wo er bis 1674 wirkte, in diesem Jahre folgte er einem Rufe nach Lönen und drei Jahre später nach Weesop; kurze Zeit darauf erhielt er ein Predigtamt in Amsterdam (1679), das er in Folge seines Hauptwerks verlor (1694). Schon durch ein früheres Werk hatte er den Verdacht und Haß der Orthodoxen erregt, jetzt wurde er durch die Obrigkeit der Stadt von der Verwaltung seines Amtes suspendirt und, da er bei seinen Ueberzeugungen beharrte, durch den Beschluß der Synode des Amtes entsetzt.

Die erste Schrift, die er 1668 herausgab, enthielt sein philosophisches Bekenntniß, eine Vertheidigung der cartesianischen Lehre (de philosophia cartesiana admonitio candida et sincera); die zweite, eine „Untersuchung der Kometen" in niederländischer Sprache (1683) eröffnete den Kampf gegen den Aberglauben, den sie in der Gestalt der Kometenfurcht angriff. Im Jahre 1680 hatte sich der gefürchtete Himmelskörper gezeigt und die Gemüther in Schrecken gesetzt; auf eben diesen Anlaß und in der gleichen Absicht, abergläubische Vorstellungen zu zerstören, hatte gleichzeitig Pierre Bayle in Rotterdam seine Kometenschrift veröffentlicht (1683). Bekkers umfassendes Hauptwerk, das in den Jahren 1691—1694 in niederländischer Sprache erschien, hieß „die bezauberte Welt" (De betoverde weereld) und gab in vier Büchern die vollständige und geordnete Ausführung des Themas: in dem ersten wird der Dämonenglaube der Völker und Religionen, der Heiden der alten wie der neuen Welt, der Juden und Muhamedaner, der katholischen und protestantischen Christen dargethan und damit das zu untersuchende Object seinem ganzen Umfange nach festgestellt, in den folgenden Büchern wird die Sache geprüft, und zwar im zweiten aus dem Gesichtspunkt der Vernunft und Bibel, in den beiden letzten aus den Thatsachen, die dem Dämonenglauben als Beweise dienen sollen: das sind die magischen Künste, insbesondere Zauberei und Wahrsagung, die Geistererscheinungen und die dämonischen Zustände des Besessenseins; hier unterscheidet der Verfasser die überlieferten Lehren und Zeugnisse von den selbstgemachten Erfahrungen, auf die sich die Leute berufen und als gegenwärtige Thatsachen anführen.

Bei dieser Gelegenheit erzählt uns Bekker eine Reihe eigener Erlebnisse und Beobachtungen, die ihn von der Richtigkeit angeblich dämonischer Facta überzeugt haben. (Aus diesen Mittheilungen des vierten Buchs sind die obigen biographischen Angaben geschöpft.)

Der eigentliche Angriffspunkt, gegen den Bekker sein ganzes Werk gerichtet hält, ist der Dämonenglaube im Christenthum, insbesondere in der reformirten Kirche: es ist der Glaube an den Teufel und an den Bund mit dem Teufel, an das Zauber- und Hexenwesen, den er von Grund aus zerstören will. Er will der Kirche beweisen, daß sie mit ihrem Dämonenglauben im Aberglauben wurzelt. Die Gründe, die er zu diesem Zwecke ins Feld führt, sind hauptsächlich dreifacher Art: sie stützen sich auf die geschichtliche Entstehung der christlichen Dämonologie, auf die reine Vernunft und auf die Bibel.

Der Dämonenglaube ist, wie der Götterglaube, zu dem er gehört, heidnischen Ursprungs und hat sich in das Christenthum vererbt, er ist schon in dessen Urzeit eingedrungen und in der römisch-katholischen Kirche mächtig geworden, hier bildet er mit der Magie ein wesentliches Element des Glaubens und Cultus; die Reformation hat diese Elemente zum Theil zerstört, zum Theil erhalten und als Erbtheil in sich aufgenommen, dies gilt namentlich vom Teufelsglauben. So ist der Dämonenglaube und die Magie in der römisch-katholischen Kirche nichts anderes als Heidenthum im Christenthum, und der Teufelsglaube der reformirten Kirche nichts anderes als Papstthum im Protestantismus. Es ist grundfalsch und einer der folgenschwersten Irrthümer der Zeit, daß man die päpstliche Kirche um derselben Dinge willen verabscheut, die man in der heidnischen Religion des Alterthums bewundert, und nicht einsieht, daß diese Dinge ihrem Wesen nach geblieben sind und nur ihre Formen geändert haben; es ist ebenso ungereimt, die päpstliche Kirche für ein Werk des Teufels und den Papst für den Antichrist zu halten, während man selbst noch unter dem fortwirkenden Joche der päpstlichen Autorität an die Macht des Teufels glaubt. So lange man mit der kirchlichen Autorität und ihren Ueberlieferungen nicht vollständig gebrochen, hat man kein Recht, das Papstthum zu verabscheuen, denn dieses ist von der kirchlichen Autorität unzertrennlich. Den Papisten muß man sagen: „ihr seid mit eurem Dämonenglauben und eurer *Magie Heiden, warum* haßt ihr das Heidenthum?“ Den Protestanten:

„ihr seid mit eurem Dämonen- und Teufelsglauben Papisten, warum haßt ihr das Papstthum und bewundert das Alterthum?“ Die reformirte Kirche verhält sich zur päpstlichen, wie diese zur heidnischen Religion: sie haben den Aberglauben geerbt, das Erbtheil angenommen und den Glauben verwünscht, von dem sie es haben.*)

Der philosophische Standpunkt, aus dem Bekker die Unerkennbarkeit dämonischer Wirkungen, die Nichtigkeit des Dämonenglaubens, den Aberglauben des Heidenthums beweist, ist, wie schon gezeigt, der cartesianische, der sich auf den Dualismus von Gott und Welt, von Geist und Körper gründet. Er verwirft den Gottesbegriff Spinozas und faßt das Verhältniß von Seele und Körper im Menschen nicht streng occasionalistisch, sondern in der altcartesianischen Weise, nach der die natürliche Wechselwirkung beider Substanzen grundsätzlich verneint und doch thatsächlich eingeräumt wird. Abgesehen von Gott in Rücksicht auf alle natürlichen Wesen und abgesehen vom menschlichen Geist in Rücksicht auf seinen eigenen Körper, giebt es keinen Geist und keinen Willen, der auf die Natur der Dinge einzuwirken vermag: daher ist aller Dämonenglaube hinfällig.**)

Indessen sind sämmtliche Beweise gegen die Dämonen und deren Wirksamkeit machtlos, so lange ihnen das Zeugniß der Bibel entgegensteht, die an so vielen Stellen von Engels- und Teufelserscheinungen, von guten und bösen Geistern, von Erzengeln und vom Satan redet. Der Verfasser der bezauberten Welt ist ein bibelgläubiger Theolog, der nicht bezweifeln darf und will, was in der Schrift steht. Um gewiß zu sein, daß es in der Welt keine dämonischen Wirkungen, keinen Einfluß übernatürlicher Geister giebt, muß er sich überzeugt haben, daß davon nichts in der Schrift steht. Diese Ueberzeugung zu gewinnen und auszuführen, war offenbar die schwierigste Aufgabe seines Werks, und man erkennt aus einigen seiner Aeußerungen, daß er viele Jahre bedurft hat, um seine Vernunfteinsicht mit seinem Bibelglauben in Uebereinstimmung zu bringen. So hat er z. B. die Geschichte vom Sündenfall und der Verführung des Teufels, der durch die Schlange geredet, lange Zeit buchstäblich genommen und gelten lassen. Nachdem er alle einschlagenden Schriftstellen wiederholt und sorgfältig, auch mit den nöthigen philologischen

*) Die bezauberte Welt. Buch I. Hptst. XXIV. § 16–22. — **) Ebendas. Buch II. Hptst. I. 3–15, II. 4, III. 1, IV. 8, VI. 11, VII.

Erwägungen geprüft hat, will er zu dem Ergebniß gelangt sein: 1) daß in keiner etwas über Ursprung und Wesen, Beschaffenheit und Ordnung der guten und bösen Geister gelehrt werde, also die Schrift keine Dämonenlehre enthalte; daß 2) nirgends von einer unmittelbaren Wirksamkeit der Engel (guten Geister) auf den Menschen die Rede sei und 3) überhaupt von keiner realen Wirksamkeit des Teufels. Wo Engel vorkommen, erscheinen sie nie als selbständige Wesen, sondern sie sind entweder Mittelursachen und Werkzeuge göttlicher Handlungen oder Bilder und Zeichen (rhetorische Figuren) der Gegenwart Gottes, oder endlich, wenn sie selbst in körperlicher Gegenwart auftreten und essen und trinken, wie jene Boten, die zu Abraham und Loth gesendet wurden, so sind es nicht übernatürliche Wesen, sondern Menschen. Wenn es von Gott heißt, er kommt auf den Flügeln der Cherubim und auf dem Fittig des Windes, so sind die Cherubim offenbar ebenso figürlich zu verstehen als der Wind, und wenn die himmlischen Heerschaaren dienstbarer Geister den Thron Gottes umgeben, so können hier die Engel keine andere Bedeutung beanspruchen als der Thron: beides sind Bilder menschlicher Phantasie zur Verherrlichung Gottes. Vollkommen vernunftwidrig dagegen ist die Vorstellung des Teufels als eines selbstständigen widergöttlichen Geistes, der in der Welt eigenmächtig wirken und ein Reich auf Erden haben soll. Wo in der Bibel Erscheinungen und Handlungen des Teufels berichtet werden, da ist die Rede entweder allegorisch zu verstehen, wie die Verführungsgeschichte im Paradiese und jener im Briefe Judä erwähnte Streit zwischen dem Erzengel und dem Satan an Mosis Leichnam, oder die Erzählung betrifft eine Vision, wie die Versuchungsgeschichte Jesu; in allen andern Fällen wird die Begebenheit von den Erklärern mißverständlich auf den Teufel bezogen, während sie in Wahrheit nur göttliche oder blos menschliche Handlungen darstellt: so ist es nicht der Satan, der Hiobs Leiden verursacht, sondern Gott, der ihn prüft, und es sind nicht die Faustschläge des Teufels, die Paulus zu erdulden hat, sondern Menschen, die ihn verfolgen, sei es der Häscher mit seiner Geißel oder die Feinde des Apostels mit ihren Verläumdungen.*)

*) Ebendas. Buch II. Hptst. VIII, IX. § 11, X. 18—23, XI. 12—13, XIV, *XV. 9, XVIII. 3—12,* XX. 23—26, XXI, XXIII.

Wir sehen, welche Stellung gegenüber der heiligen Schrift unser Theologe einnimmt. Um seinen Glauben an die Bibel mit seinem Unglauben an den Teufel zu vereinigen, betritt er schon den Weg der natürlichen Bibelerklärung, nur daß er dieselbe auf die dämonischen Wunder einschränkt und die göttlichen noch gläubig anerkennt; der spätere Rationalismus wird die natürliche Erklärungsweise auf alle Wunder ausdehnen. Es giebt in der biblischen Wunderfrage einen dreifachen Standpunkt. Der orthodoxe erklärt: „die Wunder sind glaubwürdig, denn sie stehen in der Bibel"; der rationalistische erklärt: sie sind nicht glaubwürdig, also stehen sie nicht in der Bibel"; der dritte, der nach beiden kommt, bejaht ihre Untersätze und verneint ihre Schlußsätze, seine Erklärung heißt: „die Wunder sind nicht glaubwürdig, aber sie stehen in der Bibel." Von diesen Standpunkten hat Balthasar Bekker, gestützt auf den Rationalismus der cartesianischen Lehre, den zweiten eingeführt, indem er ihn keineswegs auf alle, sondern nur auf die dämonischen Wunder anwendet: das ist die bemerkenswerthe Stellung, welche dieser Mann in der Geschichte der Philosophie und Theologie behauptet.

Drittes Capitel.

Das occasionalistische System. Arnold Geulinx.

I. Geulinx' Leben und Schriften.

Der eigentliche Repräsentant der occasionalistischen Lehre in ihrem vollen und systematischen Umfange kommt aus den katholischen Niederlanden: Arnold Geulinx*) aus Antwerpen (1625—1669), ein Schüler und Lehrer der Universität Löwen; er hatte hier Philosophie und Medicin studirt, den Doctorgrad erworben und zwölf Jahre lang, die letzten sechs als der erste Vertreter des Fachs, philosophische Vorlesungen gehalten, die sehr eifrig und zahlreich besucht wurden,

*) Der Name findet sich auf den Titeln seiner Werke verschieden geschrieben: Geulincx, Geulinxs, Geulinx, Geulincs, Geulinck.

als er gezwungen war, diesen Wirkungskreis zu verlassen und im Zustande des größten Elends nach Leyden zu fliehen, wo ihn der Cartesianer Heidanus gastfreundlich und hülfreich aufnahm; er bewirkte, daß Geulinx nach seinem Uebertritt zur reformirten Kirche an der Universität Privatvorlesungen halten durfte (1663—69), die zwar ebenso besucht, aber weniger einträglich waren, als seine Vorträge in Löwen. Die Hülfe des Heidanus war für ihn eine Rettung. Er selbst nennt in dem Vorwort seiner Logik das Schicksal, das ihn getroffen hatte, ein „naufragium rerum", und Bontekoe, der unter dem Namen Philaretus das Hauptwerk nach dem Tode des Verfassers vollständig herausgab, setzte auf den Titel die Worte: „post tristia auctoris fata". Seine Lage muß damals eine verzweifelte gewesen sein, denn Philaretus berichtet in der Vorrede, daß Geulinx vor Hunger, hätte sterben oder betteln müssen, wenn sich Heidanus seiner nicht angenommen. Welcher Art die Schicksale waren, die ihn aus Löwen vertrieben, ist dunkel geblieben. Es ist zu vermuthen, daß bei der dortigen Verfolgung der Cartesianer durch die Partei des Plempius und die Jesuiten Geulinx sein Amt verlor und, arm wie er war, in ökonomisches Elend gerieth und von Gläubigern bedrängt wurde. Der Abbé Paquot, ein löwen'scher Licentiat der Theologie, hat in seinen literarischen Denkwürdigkeiten (1768) Schulden und amtliche Zwistigkeiten als die Gründe bezeichnet, die den unglücklichen Mann zur Flucht nöthigten. Sein großes Ansehen bei der akademischen Jugend und die Thesen, worin er die Scholastik bekämpft und verspottet hatte, waren schon Gründe genug, um ihn bei den Gegnern auch persönlich verhaßt zu machen.

Es fehlte ihm an Muße, alle Werke, die er schrieb, selbst herauszugeben. Die erste Schrift, die er in Leyden veröffentlichte, war eine Sammlung seiner löwen'schen Thesen: „Saturnalia seu quaestiones quodlibeticae in utramque partem disputatae" (1660). Zwei Jahre später erschien seine Wiederherstellung der Logik: „Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta". Darauf folgte der erste Theil seines Hauptwerks: „*Γνῶθι σεαυτὸν* sive Ethica" (Amst. 1665), das nach seinem Tode Philaretus (Bontekoe) vollständig herausgab.

Die beiden nächst wichtigsten und postumen Werke sind seine Physik und Metaphysik, worin er den cartesianischen Standpunkt dem *peripatetischen* entgegensetzte: „Physica vera" (Lugd. 1680) und

„Metaphysica vera et ad mentam peripateticam“ (Amst. 1691). Gleichzeitig mit diesen letzteren wurden seine Anmerkungen zu den Principien Descartes' in Dordrecht veröffentlicht: „Annotata praecurrentia“ und „Annotata majora in principia Renati Descartes“.

Geulinx' Logik erscheint in demselben Jahre als l'art de penser, die Logik von Port royal, seine Ethik ein Jahr früher als die Schriften von Louis de la Forge und Cordemoy über das Verhältniß zwischen Seele und Körper. Er ist von beiden unabhängig, also auch der Zeit nach der eigentliche Begründer des occasionalistischen Systems.

II. Geulinx' Lehre.

Er war der erste, der mit dem cartesianischen Dualismus völligen Ernst machte und sich die Aufgabe stellte, diese Principien zur schärfsten und folgerichtigsten Anwendung zu bringen. Zugleich fand er, daß in einem seiner wesentlichen Theile das Lehrgebäude des Meisters noch der Ergänzung und Ausbildung bedurfte: Descartes hatte die Ethik oder praktische Philosophie gefordert, auch deren Elemente und Grundrichtung in seiner Schrift über die Leidenschaften bezeichnet, aber im Uebrigen diesen Theil seines Systems unausgeführt gelassen.

Diese Aufgabe ergriff Geulinx. Nur die wahre Selbsterkenntniß vermag die Richtschnur unseres Handelns zu erleuchten und die Aufgabe der Ethik zu lösen. Darum nennt er sein Hauptwerk: „*Γνῶθι σεαυτὸν* sive Ethica“. Erkenne dich selbst, erkenne aus dem, was du bist, dein wahres Verhältniß zur Welt und daraus deine Bestimmung in der Welt! Nun besteht die menschliche Natur in der Vereinigung zwischen Seele und Körper. Worin besteht diese? Das ethische Problem führt zurück auf das anthropologische, welches letztere selbst auf die metaphysischen Grundfragen zurückgeht: was ist das Wesen der Seele und des Körpers? Wie unterscheiden sich die endlichen Substanzen von der unendlichen? Die Sittenlehre gründet sich daher auf die Metaphysik, die drei Fragen zu lösen hat: was bin ich selbst? was ist der Körper? was ist Gott? Demgemäß theilt Geulinx seine Metaphysik in Autologie, Somatologie und Theologie. Auch Spinoza nannte sein Hauptwerk „Ethica“. Es könnte sein, daß auf diesen wahrscheinlich späteren Titel die Bezeichnung, die Geulinx gewählt hatte, nicht ohne Einfluß war.

Alle Erkenntniß gründet sich auf den Satz der Selbstgewißheit: das cartesianische „cogito ergo sum“. Der einzige Gegenstand, den wir unmittelbar und darum mit voller Gewißheit erkennen, ist unser eigenes Sein. Nur denkende Wesen können sich selbst gegenständlich sein und einleuchten; nur die denkende Thätigkeit ist ihrer selbst unmittelbar gewiß, und jede Thätigkeit, die ihrer selbst gewiß ist, muß denkender Natur sein. Die Sphäre meiner denkenden Thätigkeit und meiner Selbstgewißheit kommen einander vollkommen gleich: so weit diese reicht, so weit reicht jene, so weit reiche *ich selbst*.

Es ist darum klar, daß nur so weit, als mein Bewußtsein meine Thätigkeit erhellt und durchdringt, *ich selbst thätig bin*. Wenn in mir eine Thätigkeit stattfindet, deren ich nicht unmittelbar gewiß bin, die nicht in den Erleuchtungskreis meines Bewußtseins fällt, so bin ich auch nicht in Wahrheit *selbst* thätig, so bin *ich* es nicht, der diese Thätigkeit erzeugt, so geschieht *etwas* in mir, dessen hervorbringende Ursache nicht ich selbst bin.

Meine Thätigkeit fällt zusammen mit meinem Bewußtsein. Die Thätigkeit aber, die ganz im Lichte des Bewußtseins liegt, ist vollkommen klar und durchsichtig, ich sehe nicht blos, daß sie geschieht, sondern durchschaue ihren ganzen Verlauf: ich weiß auch, *wie* sie geschieht. Wenn also in mir eine Thätigkeit stattfindet, von der ich nicht weiß, *wie* sie geschieht, so bin ich mir dieser Thätigkeit nicht wirklich bewußt, so liegt dieselbe nicht in dem Gebiet meiner Selbstgewißheit: sie ist also nicht in Wahrheit *meine* Thätigkeit oder ich bin nicht ihre Ursache.

Daher der Satz, den Geulinx unmittelbar aus dem cartesianischen „cogito ergo sum“ ableitet und als das einleuchtende, durch sich selbst gewisse Princip seiner Lehre ausspricht: es ist unmöglich, daß die Selbstthätigkeit bewußtlos geschieht; es ist unmöglich, daß bewußtlose Thätigkeit Selbstthätigkeit ist. Wer nicht weiß, *wie* in ihm ein Vorgang stattfindet, ist unmöglich der Urheber dieses Vorgangs. Wenn du nicht weißt oder dir nicht bewußt bist, wie du etwas thust, so thust du es nicht selbst, so ist was in dir geschieht nicht deine Handlung. Alle Wirksamkeit setzt voraus, daß sie gedacht und gewollt wird. Was also in dir geschieht ohne dein Denken und *Wollen, das* geschieht nicht durch dich, das ist nicht deine Wirkung.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Oder mit andern Worten: alle bewußtlose und unwillkürliche Thätigkeit ist nicht deine eigene.*)

Thätigkeit ohne vorhergehendes Denken und Wollen ist unmöglich: in diesem „unmöglich" ist der ganze Occasionalismus enthalten. Mein Denken ist mannigfaltig modificirt, es giebt in mir Vorstellungen, die ich nicht mit Bewußtsein hervorbringe, die, wie die sinnlichen Empfindungen, unwillkürlich kommen, von denen ich nicht weiß, wie sie entstehen: diese Vorstellungen sind unabhängig von meinem Denken und Wollen, mein Denken und Wollen bin ich selbst; also hängen jene Vorstellungen nicht von mir ab, sie setzen mithin einen fremden Willen voraus, der sie in mir erzeugt. Dieser fremde Wille erzeugt in uns die vielen sinnlichen Vorstellungen entweder unmittelbar durch sich selbst oder durch uns oder durch die Körper. Unser eigenes Wesen ist als denkendes einig, einfach, untheilbar: unmöglich kann daher jener fremde Wille die vielen Vorstellungen in uns durch uns selbst erzeugen, auch nicht durch sich, aus eben demselben Grunde, denn er ist als denkendes Wesen ebenfalls einfach. Mithin bleibt als Mittel seiner Wirksamkeit nur die körperliche Natur übrig, aber die bloße Ausdehnung, einförmig wie sie ist, kann jene Mannigfaltigkeit der Vorstellungen nicht bewirken helfen; es muß mithin die körperliche Natur in ihrer Mannigfaltigkeit d. h. in ihren Veränderungen sein, die jenem fremden Willen als Mittel dient, um in uns die Vorstellungen zu erzeugen, die nicht von uns selbst abhängen. Alle Veränderungen der körperlichen Natur sind Bewegungen: unsere unwillkürlichen Vorstellungen müssen daher von einem fremden Willen durch die Bewegung der Körper hervorgebracht werden.**)

Nun ist der Geist vermöge seiner Natur unzugänglich jeder Bewegung. Bewegung ist Annäherung oder Entfernung der Theile; der Geist kann nicht bewegt werden, denn er hat keine Theile. Nur Theilbares ist beweglich, der Geist ist untheilbar: zwischen Geist und Körper giebt es daher keine natürliche Gemeinschaft, es giebt keinen Einfluß, keinen „incursus" des Körpers auf den Geist. Wenn also

*) Impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis. Metaph. Pars I scientia V. Qua fronte dicam, id me facere, quod quomodo fiat nescio? Ethic. Tract. I Sect. II § 2 Nr. 4. — **) Metaph. I scient. II, IV, VI, VII.

mittelst des Körpers etwas im Geiste geschieht, so kann davon der Körper nicht die hervorbringende, sondern nur die instrumentale Ursache sein, nicht die Ursache, sondern das Werkzeug, nicht „causa efficiens", sondern „causa occasionalis" (veranlassende oder gelegentliche Ursache).*)

Es giebt unendlich viele durch ihre Bewegung verschiedene Körper, unter diesen vielen Körpern oder Theilen der Körperwelt ist einer das Werkzeug, vermöge dessen in mir eine Menge sinnlicher Vorstellungen erzeugt werden: mit diesem ist meine Seele verbunden. Die Verbindung von Seele und Körper heißt Mensch, ich bin Mensch, sofern ich mit einem Körper vereinigt bin, in dem ein fremder Wille durch den meinigen Bewegungen verursacht, und durch dessen Bewegungen eben jener fremde Wille Vorstellungen in meiner Seele erzeugt. In diese Bedingungen der menschlichen Natur d. h. in diese Verbindung mit einem Körper eintreten, heißt geboren werden, diese Bedingungen verlassen heißt sterben. Die Verfassung der menschlichen Natur ist nicht mein Werk, ich erzeuge sie nicht und weiß nicht, wie sie erzeugt wird; ich weiß nur, daß sie nicht durch mich ist, also durch einen fremden Willen bewirkt sein muß: in der Welt, in der ich lebe, bin ich demnach selbst das Werk eines fremden Willens.

Mein Vermögen reicht nur so weit als mein Wille, dieser soll sich nicht weiter erstrecken als jenes. Wo ich nichts vermag, soll ich auch nichts wollen. „Ubi nihil vales, ibi nihil velis!" Hier ist der Punkt, wo die Sittenlehre in die Metaphysik einmündet, gleichsam das „ostium fluminis moralis", wie Geulinx sagt.**)

Wir sehen deutlich, wie genau die occasionalistische Denkweise mit der ethischen zusammenhängt und die letztere bedingt. Was nicht durch meinen Willen und mit meinem Bewußtsein geschieht, ist nicht meine That: dieser Satz enthält in nuce den ganzen Occasionalismus.

Es leuchtet ein, was unmittelbar daraus folgt. Meine Verbindung mit dem Körper und mit der Welt, in der ich geboren werde, lebe und sterbe, ist nicht meine That, denn sie liegt jenseits der Sphäre, die mein Wille beherrscht und mein Bewußtsein erleuchtet; diese Welt ist nicht der Schauplatz meiner Thätigkeit, darum soll

*) *Metaph. Pars* I scient. VIII. — **) Metaph. I scient. XI zu vgl. IX, X.

sie auch nicht das Ziel meines Willens sein: dieser Satz enthält schon die ganze Summe der Ethik.

Wenn wir mit Descartes den Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz gelten lassen, so giebt es gegenüber der thatsächlichen Verbindung zwischen Seele und Körper keinen andern Gesichtspunkt als Geulinx' occasionalistische Theorie. Sie erklärt nicht die Thatsache jener Verbindung, vielmehr die Unmöglichkeit, dieselbe aus natürlichen Gründen zu begreifen. Gilt einmal der ausschließende Gegensatz zwischen Seele und Körper, so kann aus dieser Vorstellungsweise in der That nichts anderes folgen als die Einsicht in die Unmöglichkeit ihrer natürlichen Gemeinschaft.

Die Erfahrung zeigt, daß zwischen Seele und Körper ein Wechselverkehr stattfindet: auf gewisse Bewegungen in unserem Körper folgen gewisse Empfindungen und Vorstellungen in unserer Seele; eben so folgen auf gewisse Willensbestimmungen Bewegungen in unserem Körper, die unseren Absichten entsprechen. Es ist leicht gesagt, daß der Wille den Körper bewegt und die Sinneseindrücke die Vorstellungen erzeugen. Wie ist es möglich, muß dagegen gefragt werden, daß die Seele auf den Körper, der Körper auf die Seele einwirken kann, da ja beide ihrem Wesen nach grundverschiedene, einander ausschließende Substanzen sind? Jede wechselseitige Einwirkung ist bei einem solchen Verhältniß unmöglich. Was im Körper geschieht, kann nie durch die Seele verursacht werden; ebensowenig kann der Körper bewirken, was in der Seele vorgeht. So widerlegt die Philosophie, was die Erfahrung zu lehren scheint: den Causaleinfluß zwischen Seele und Körper.

Wenn nun zwischen beiden dennoch ein Causalverhältniß stattfindet, so muß dasselbe so gefaßt werden, daß jeder gegenseitige Einfluß, jede natürliche Einwirkung (influxus physicus) ausgeschlossen bleibt. Nicht der Wille ist die Ursache der Bewegung, nicht der Eindruck die der Empfindung, sondern die Sache verhält sich so: wenn in meinen körperlichen Organen ein Eindruck oder eine Bewegung stattfindet, so wird bei dieser Veranlassung (Gelegenheit) die entsprechende Empfindung in meiner Seele erzeugt, und ebenso entsteht bei Gelegenheit dieser Willensrichtung die entsprechende Bewegung in den körperlichen Organen. Das Causalverhältniß ist lediglich occasionell. Beide Seiten sind von einander ganz unabhängig, also in keinerlei natürlichem Causalnexus: sie befinden sich in einer voll-

kommenen Uebereinstimmung, die jede natürliche Vermittlung ausschließt: in einer wunderbaren Harmonie, die keine natürliche Erklärung zuläßt. Ich empfinde in Uebereinstimmung mit den Eindrücken meiner Sinnesorgane, aber die Ursache dieser Empfindung ist weder der Körper, denn er kann auf die Seele nicht einwirken, noch bin ich es selbst, denn die Empfindung ist unwillkürlich, und ich weiß nicht, wie sie entsteht. Mein Körper bewegt sich in Uebereinstimmung mit meiner Willensrichtung, aber die Ursache dieser Bewegung ist weder der Körper, denn dieser ist blos ausgedehnte Masse, von sich aus zu jeder Art der Thätigkeit unfähig, noch bin ich es selbst, denn meine eigene Thätigkeit ist nicht bewegender, sondern denkender und wollender Natur.

Diese Verbindung zwischen Seele und Körper ist das größte Wunder der Welt. Es ist absolut unbegreiflich, wie Wille und Bewegung, Eindruck und Vorstellung einander entsprechen; diese Uebereinstimmung erscheint, unter dem natürlichen Gesichtspunkt betrachtet, vollkommen magisch. Daß ich durch meinen Willen meinen Körper in Bewegung setze, ist nicht weniger wunderbar, als wenn ich die gesammte Körperwelt dadurch in Bewegung setzte. Es ist kein geringeres Wunder, sagt Geulinx, daß die Zunge in meinem Munde erzittert, wenn ich das Wort „Erde" ausspreche, als wenn die Erde selbst dabei erzitterte.*) Dieser Ausspruch zeigt, wie genau Geulinx seinen Standpunkt kennt. Das Wunder wird dadurch nicht verkleinert, daß es mein Körper ist, auf den ich einwirke, denn es besteht eben darin, daß ein Theil der Körperwelt mein Körper ist oder, was dasselbe heißt, daß es einen Körper giebt, der mit mir, der ich Geist bin, zusammenhängt.

Woher rührt diese Verbindung zwischen Seele und Körper? Da sie an sich nicht verbunden sind, vielmehr unabhängig von einander existiren, so müssen sie durch eine besondere Thätigkeit verknüpft werden, die von keiner der beiden Seiten ausgehen, deren Ursache weder Seele noch Körper sein kann. Also kann die Ursache dieser Thätigkeit nur Gott sein. Es giebt keine Handlung, überhaupt keine Thätigkeit ohne Willen; die Thätigkeit, welche die Seele mit dem Körper verbindet, ist nicht die unsrige, sie ist nicht unser Wille: ihre Ursache muß daher ein von uns unabhängiger Wille sein, für den

*) *Ethica. Tract.* I Sect. II § 2. Nr. 14.

es kein anderes Wesen giebt als Gott. So löst sich das occasionalistische Problem theologisch.

Unter diesem Gesichtspunkt entwickelt Geulinx seinen Gottesbegriff. Gott ist es, der die Seele mit dem Körper verbindet. Das menschliche Dasein besteht aus beiden, setzt also die Existenz der Geister und Körper voraus. Die Verbindung beider fordert die Bewegung der Körper, diese Bewegung ist weder durch die Geister noch durch die Körper möglich, sie erfolgt durch Gott, also muß Gott als bewegender Wille gedacht werden, der mächtiger ist als die unendliche Körperwelt, d. h. er muß begriffen werden als ein allmächtiger Wille. Er bewirkt in uns die Vorstellungen, die nicht von unserem Denken und Wollen abhängen, also muß er gedacht werden als denkendes Wesen d. h. als Geist. Er bethätigt sich in den Geistern und Körpern, also verhält er sich zu den Dingen, wie das active Wesen zu den passiven: er wirkt, sie empfangen und leiden; alle Dinge sind von ihm abhängig, er ist von nichts abhängig. Gott ist das absolute Wesen, er ist aus sich (a se), Ursache seiner selbst, unbeschränkt, vollkommen, nothwendig, ewig. Es ist unmöglich, daß er nicht ist; es ist unmöglich, daß die Geister und Körper anders verbunden sind als durch ihn. Was dem Wesen der Dinge widerspricht, das widerspricht auch dem göttlichen Wesen. Vielmehr sind die ewigen Wahrheiten eine nothwendige Folge des göttlichen Verstandes, dem sie inwohnen; an diesen Wahrheiten kann auch der göttliche Wille nichts ändern, er kann sie nur bejahen und ihnen gemäß handeln. So erhebt die occasionalistische Denkweise immer deutlicher die ewige Nothwendigkeit der Dinge zu einer göttlichen Nothwendigkeit, von welcher der Wille abhängt und die gleichsam die Natur in Gott bildet.*)

Hier finden wir Geulinx in der Richtung, die schon nach Spinoza hinstrebt. Die natürlichen Geister verhalten sich zum göttlichen Geist als abhängige und bedingte Wesen zum unabhängigen und unbedingten, als besondere zum allgemeinen, als beschränkte zum unbeschränkten. Geulinx schwankt noch zwischen der theologischen und naturalistischen Fassung. Die endlichen Geister gelten ihm als Geschöpfe und zugleich als Modi Gottes; die erste Fassung ist theologisch, die zweite naturalistisch. Er bezeichnet die Geister als „mentes

*) Metaph. P. III *scient. VII.*

creatae, particulares, limitatae", er nennt sie „aliquid mentis". So wird aus dem creatürlichen Verhältniß ein partitives, aus der theologischen Fassung die naturalistische, aus den Creaturen Gottes Modificationen Gottes. Je mehr sich Geulinx genöthigt sieht, alle Wirksamkeit in Gott zu concentriren, um so mehr muß er das Gebiet der Selbstthätigkeit in den Dingen einschränken, um so ohnmächtiger müssen die Dinge selbst erscheinen, so daß sie am Ende nichts mehr für sich sind, sondern nur noch Wirkungen oder Modi Gottes.*)

2. Die Sittenlehre.

Theologie und Autologie vereinigen sich in demselben Punkt, der die Richtung der Ethik bestimmt. Wir erkennen uns selbst als Geschöpfe in der Gewalt Gottes, als von ihm abhängig und von seiner Wirksamkeit durchdrungen. Diese Einsicht in unsere gänzliche Abhängigkeit von Gott ist zugleich die Einsicht in unser eigenes Unvermögen. Unsere Selbsterkenntniß stimmt mit der Gotteserkenntniß in dem Satze zusammen: „ubi nihil vales, ibi nihil velis". Von diesem Gedanken wird die Ethik beherrscht, sie wird aus diesem Grundsatz, den sie von der Metaphysik empfängt, eine Tugend machen, die den Geist der Weltentsagung in sich trägt.

Es bleibt dem Menschen nichts Höheres übrig, als seinen Willen und seine Handlungsweise mit seiner Erkenntniß in Uebereinstimmung zu bringen, als zu bejahen, was seine Vernunft ihm lehrt, als dieser Vernunfteinsicht vollkommen und willig zu gehorchen. Diese Liebe zur Vernunft ist die Grundform aller Tugenden, alles sittlichen Verhaltens; ihre verschiedenen Arten sind die Cardinaltugenden, die sich von hier aus leicht bestimmen lassen. Zuerst müssen wir die Stimme der Vernunft durch Einkehr in uns selbst sorgfältig vernehmen, dann ihr gehorchen, indem wir thun, was sie sagt, endlich diesen Gehorsam zur Richtschnur unserer Handlungsweise, zur constanten Regel unseres Lebens machen. Daraus folgt von selbst die vierte und höchste Bestimmung: daß wir nichts anderes sein wollen als wir in Wahrheit sind, Werkzeuge in der Hand Gottes; daß wir in der richtigen Einsicht unserer gänzlichen Abhängigkeit und Ohnmacht jedem eitlen Wollen, jeder falschen Selbstüberhebung entsagen

*) *Metaph. P. III* scient. II.

und wahrhaft demüthig werden im innersten Kern unserer Gesinnung. So bestimmt Geulinx die vier Cardinaltugenden, die aus der Liebe zur Vernunft oder aus dem ihr conformen Willen hervorgehen: Sorgfalt, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demuth. Die letztere ist die Tochter der Tugend und die Summe aller.*)

Diese Demuth ist der sittliche Ausdruck der richtigen Selbstschätzung, welche selbst eine nothwendige Folge ist der richtigen Selbsterkenntniß. So erscheint die höchste der Tugenden als die Erfüllung des Gebots: γνῶθι σεαυτόν. Wenn wir erkennen, was wir in Wahrheit sind, so ist jede Art der Selbstvergrößerung unmöglich, so sinken die Scheinwerthe, welche die Selbstliebe verblenden, wir durchschauen die Nichtigkeit aller eitlen Wünsche und Begierden, und das Heer weltlicher Sorgen, die sich von der Selbstliebe nähren, läßt ab uns zu peinigen.

Unsere Selbstprüfung erkennt, daß wir eine Welt vorstellen, von der wir selbst einen Theil ausmachen, daß wir in dieser Welt mit einem Körper verbunden sind, den wir den unsrigen nennen; wir sehen, daß wir nichts von dieser Welt hervorgebracht haben und hervorbringen können, daß wir nicht wissen, wie wir auf unsern Körper einwirken und in demselben Bewegungen verursachen, daß diese Bewegungen deshalb so wenig unsere That sind, als die Veränderungen in den übrigen Körpern: daß demnach die Welt, die wir vorstellen, nicht der Schauplatz und das Object unserer Thätigkeit sein kann. Wo wir nichts vermögen, da sollen wir auch nichts wollen. Darum sollen wir uns zu dieser Maschine, die unser Körper heißt, wie zu der Welt, in der wir leben, nicht begehrend, sondern blos betrachtend, nicht praktisch, sondern blos theoretisch verhalten, weil wir uns in Wahrheit nicht anders dazu verhalten können. So erfüllt sich das Gebot: „ubi nihil vales, ibi nihil velis“.**)

Die Macht unseres Willens reicht nicht weiter als unser Denken,

---

*) Virtus est amor rationis. Ratio est in nobis imago divinitatis. Eth. Tract. I cap. I § 1 Nr. 6. Diligentia est auscultatio rationis. Obedientia est executio rationis. Justitia est adaequatio rationis. Eth. Tract. I cap. 1 § 1 Nr. 6. Humilitas est virtutum cardinalium summa. Humilitas circulum absolvit: ultra eam virtuti nihil addi potest. Igitur filia virtutis humilitas. Ibid. § 1 Nr. 2. — **) Sum igitur nudus spectator hujus machinae. Esse me in hoc mundo = me spectare hunc mundum. Eth. Trac. I Sect. II § 2. Nr. 8 Nr. 14.

als das Gebiet unserer Innenwelt. In dieser allein sollen wir leben und handeln. Aus der ächten Selbsterkenntniß entspringt daher nothwendig eine vollkommene auf Gott gerichtete Weltentsagung. Wir leisten Verzicht auf unser eigenes Selbst, soweit dasselbe weltlicher Natur ist. Unser weltliches Dasein, unser Wohl und unsere Geltung in der Welt hören damit auf, Gegenstand unserer Interessen, Sorgen und Wünsche zu sein. Diese Entsagung ist nicht eitel, sondern fromm und bescheiden. Aus dem falschen Verhältniß zur Welt, das uns die Selbsttäuschung vorspiegelt, kehren wir in das richtige ein, das uns die Selbsterkenntniß erleuchtet, sie schlägt die Selbstliebe zu Boden und fordert das Aufgeben alles eitlen Wollens.

Diese Art der Entsagung und ächter Selbsterniedrigung im Gegensatz zur Selbstüberhebung nennt Geulinx „despectio sui". Sie ist die Folge und gleichsam der negative Ausdruck der „inspectio sui". Selbsterkenntniß und Resignation sind demnach die Bestandtheile der Demuth, die selbst nichts anderes ist als die Ergebung in die göttliche Ordnung der Dinge, als der von allen Sorgen der Selbstliebe befreite Gemüthszustand: die „incuria sui", wie unser Philosoph vortrefflich die despectio sui erklärt.*)

Hier zeigt sich auf das deutlichste, wie die Sittenlehre des Occasionalisten mit aller Macht die Richtung auf Spinoza einschlägt. Geulinx selbst nennt die Liebe zur Vernunft, dieses Princip seiner Ethik, auch die Liebe zu Gott, er bezeichnet die höchste der Tugenden als bedingt durch die Liebe zu Gott und der Vernunft. In dem „amor Dei intellectualis" der Sittenlehre Spinoza's wird sich vollenden, was Geulinx in dem „amor Dei ac rationis" angelegt und gewollt hat.

Doch müssen wir zuvor das occasionalistische System in seiner Anwendung auf die Erkenntnißlehre d. h. in der Form und Vollendung betrachten, die Malebranche in Frankreich ausgebildet. Er steht zwischen Geulinx und Spinoza, sein Hauptwerk erscheint neun

*) Humilitas est contemptio sui prae amore Dei ac rationis. Requiritur ad humilitatem contemptus negativus sui ipsius, quo quis de se non laboret, se non curet, nullam sui prae amore rationis rationem ducat. Amor enim Dei ac rationis (qui est ipsa virtus) hoc agit in amante, ut se ipse deserat, a se penitus recedat. — Humilitas est incuria sui. Partes humilitatis sunt duae: *inspectio sui et despectio* sui. Eth. Tract. I Sect. II § 1.

Jahre später als die Ethik des einen und drei Jahre früher als die des andern.

Viertes Capitel.

Malebranche's Standpunkt, Leben und Werke.

I. Die Weltanschauung in Gott.

Wir haben schon früher bei der Beurtheilung der Lehre Descartes' gezeigt, wie in derselben zwei einander widerstreitende Elemente enthalten sind: das theologische und naturalistische, die Bejahung der Substantialität Gottes und der Welt als des Inbegriffes der natürlichen Wesen; der Gottesbegriff fordert die völlige Abhängigkeit der Dinge, während der Naturbegriff deren eigenthümliche Selbstständigkeit behauptet. Diesen Widerstreit konnte schon Descartes nicht festhalten, er ließ Gott für die eigentliche und alleinige Substanz gelten, die Geister und Körper dagegen nur so heißen, gleichsam nur den Titel Substanzen führen, während sie in Wahrheit keine sind. In Wahrheit ist Gott das allein substantielle und wirksame Wesen. Handelt dieses Wesen frei oder nothwendig, schöpferisch aus grundloser Willkür oder bestimmt durch unwandelbare Gesetze? Ist es Wille oder Natur? Soll sein Begriff augustinisch oder spinozistisch gefaßt werden? Die persönliche Neigung Descartes' war mit der ersten Fassung, die Richtung seiner Lehre treibt nach der zweiten; während er sich Augustin zu nähern scheint, nähert er sich Spinoza wirklich.*)

Dieser Zug will sich in einem eigenthümlichen System entwickeln: er beschreibt eine Richtung, die von Descartes ausgeht, auf Augustin zustrebt, dem Spinozismus aufs Aeußerste widerstreitet, gegen jede Gemeinschaft mit demselben sich sträubt und dennoch wider ihren Willen dem Gebiete Spinoza's soweit entgegenkommt, daß sie schon die Grenze überschreitet. Der Standpunkt, der diese Richtung nimmt, ist dadurch merkwürdig und bedeutsam, daß sich in ihm auf

*) Vgl. Band I. dieses Werkes Th. I. Buch III. Cap. XI. S. 418—428.

carteſianiſcher Grundlage Auguſtinismus und Spinozismus ganz nahe berühren und ganz feindlich abſtoßen.

Wir finden die Aufgabe dazu ſchon in Descartes vorgebildet. Wie iſt eine Erkenntniß der Dinge, insbeſondere der Körper, möglich, wenn doch Geiſter und Körper Subſtanzen, entgegengeſetzte Subſtanzen ſind, die einander völlig ausſchließen? Offenbar iſt eine ſolche Erkenntniß von jenen beiden Seiten aus *nicht* möglich; kraft der Natur der Geiſter und Körper kann ſie *nicht* ſtattfinden. Descartes ſelbſt hatte tiefſinnig gezeigt, wie in uns die Idee des Vollkommenen das Unvollkommene erhellt, wie wir im Lichte dieſer Idee unſerer eigenen Unvollkommenheit d. h. unſerer ſelbſt inne werden, unſere Selbſttäuſchung einſehen, in Zweifel gerathen und erſt durch den Zweifel zur Gewißheit unſeres denkenden Weſens kommen; er hatte gezeigt, wie in dieſer Selbſtgewißheit uns durch die Idee Gottes und *nur* durch dieſe das Daſein der Dinge außer uns, die Realität der Körper einleuchtet. So erſcheint ſchon hier unſere Erkenntniß der Dinge in ihrem letzten Grunde als eine *Erleuchtung* durch Gott, als ein Sehen der Dinge in Gott oder im Lichte der göttlichen Vernunft.

Dieſe Forderung wird durch den Occaſionalismus ganz nahe gelegt, ſie iſt durch jenen Satz des Geulinx geboten: „wenn du nicht weißt, wie du etwas thuſt, ſo thuſt du es nicht ſelbſt; ſo iſt, was in dir geſchieht, nicht deine Thätigkeit.“*) Nun haben wir die Anſchauung einer Außenwelt, ohne zu wiſſen, wie dieſe Vorſtellung zu Stande kommt. Unſere bewußte Reflexion findet ſie vor und ſetzt ſie voraus: dieſe Anſchauung, die Welt als Vorſtellung, iſt daher nicht unſere That, ebenſowenig iſt ſie eine Wirkung der äußeren Welt auf unſeren Geiſt, denn eine ſolche Wirkung iſt unmöglich. Alſo iſt unſere Weltanſchauung nur durch Gott möglich, nur in ihm können wir die Welt außer uns vorſtellen. Wir ſehen die Dinge in Gott: das iſt der Kernpunkt der Lehre, welche *Nicolas Malebranche* zu der ſeinigen gemacht hat. Damit ſind die Grundzüge angedeutet, welche den philoſophiſchen Charakter dieſes Mannes, ſeine Bedeutung und Stellung in dem Entwicklungsgange der carteſianiſchen Lehre ausmachen. Er iſt ein religiöſer und theologiſcher Denker der auguſtiniſchen Art, er wird ein begeiſterter und tief eindringen-

*) *S. voriges Capitel S. 32 flgd.*

der Schüler der neuen Philosophie: in ihm verkörpert sich der Typus eines augustinischen Cartesianers. Er denkt occasionalistisch, wie Geulinx, er ist der ausgesprochenste Gegner Spinozas, den er als Atheisten verabscheut, dessen Lehre er als gottlos und chimärisch verwirft und zwar mit aller Aufrichtigkeit, mit vollster Ueberzeugung. Dennoch giebt es unter allen Gegnern Spinozas keinen, der ihm näher gekommen, unter allen Cartesianern keinen, der den Grundgedanken des Spinozismus so augenscheinlich hervorgearbeitet hätte, als Malebranche. Indem er vor ihm flieht, fällt er ihm in die Hände. Es war seine geschichtliche Aufgabe, das augustinische Element in der Lehre Descartes' mit religiösem Eifer zu erfassen und folgerichtig zu entwickeln. Um diese Aufgabe zu erkennen und ihr in voller Muße zu leben, fand er die günstigsten Bedingungen in dem Priesterverein des Oratoriums Jesu, der mitten in der geräuschvollen Weltstadt sein stilles Haus in der Straße St. Honoré bewohnte.

II. Das Oratorium Jesu.

In der katholischen Kirche war auch nach dem Concil von Trident das Bedürfniß nach einer tieferen Pflege theologischer Bildung lebendig geblieben, welche die Geister läutern sollte, ohne sie der kirchlichen Autorität zu entfremden. In dieser Absicht war in Paris das Oratorium Jesu gestiftet worden, ein Priesterverein ohne Ordensgelübde; es hatte sich hier eine zurückgezogene Stätte wissenschaftlicher Geistesbewegung gebildet und die Mitglieder dieser Congregation galten unter den theologischen Kreisen Frankreichs als einer der ersten. Mit ihnen wetteiferten in ähnlicher Geistesrichtung die Jansenisten, in entgegengesetzter die Jesuiten. Kein Wunder, daß dieser Orden dem Oratorium feindlich gesinnt war, daß er als Träger der kirchlichen Restauration einen Priesterverein bekämpfte, der in seinen Augen als ein Herd heimlicher Reformbestrebungen erschien. Ueberall, wo sich der Augustinismus regt, schöpfen die Jesuiten Verdacht. Und dieser Geist regt sich mächtig im Oratorium. Hier wird Plato und Augustin höher geschätzt als Aristoteles und Thomas. Auch in der Stellung zu den philosophischen Bewegungen der Zeit zeigt sich die charakteristische Verschiedenheit beider. Die Väter des Oratoriums halten es mit dem Idealismus, während die der Gesellschaft Jesu dem Sensualismus huldigen. Wir kennen diese schon als

die ausgesprochenen Gegner Descartes', dessen Geisteslehre sie mit den Waffen Gassendis angreifen, wogegen jene mit Descartes sympathisiren, dessen Gotteslehre sich dem Augustinismus zuwendet. In dieser Erneuerung des augustinischen Geistes innerhalb der katholischen Kirche, in dieser antijesuitischen Haltung, in dieser Hinneigung zu der Lehre Descartes' lassen sich die Priester des Oratoriums mit den Einsiedlern von Port royal vergleichen. Indessen hat ihre Geistesverwandtschaft nicht hindern können, daß zwischen dem größten Denker des Oratoriums und dem größten Theologen von Port royal ein sehr erbitterter und hartnäckiger Kampf ausbrach: wir meinen den Streit zwischen Malebranche und Arnauld.

Der Stifter des Oratoriums wurde in gewisser Weise selbst ein Mitbegründer der neuen Philosophie. Vierzehn Jahre nach jener Stiftung hatte der Cardinal Bérulle die merkwürdige Unterredung mit Descartes, worin er ihn bewog, seine Lehre schriftlich abzufassen und der Welt mitzutheilen (1628).*) Auf seinen Rath ging der Philosoph in die Einsamkeit und schrieb die Meditationen. Bérulle starb zu früh (1629), um die Veröffentlichung der Werke Descartes' zu erleben. Sein Nachfolger (de Condren) blieb dem Sinne des Stifters treu und empfahl das Studium jener Werke den Mitgliedern des Oratoriums. Die Väter Gibieuf und de la Barde gehörten zu den persönlichen Freunden und Verehrern des Philosophen, Poisson erklärte die Abhandlung über die Methode und die Geometrie, er übersetzte das Fragment der Mechanik und das Compendium der Musik. Der Geist Descartes' wurde im Oratorium einheimisch; seine Lehre erschien den Vätern in voller Uebereinstimmung mit Augustin, als das ersehnte Band zwischen Religion und Vernunft, Christenthum und Wissenschaft. In diesem Sinne schrieb André Martin, der erste Oratorianer, der den Cartesianismus öffentlich an Universitäten (Angers) lehrte, unter dem Namen Ambrosius Victor seine „philosophia christiana" (1656), ein Werk, das unserem Philosophen die Bahn brach. Der Jesuit Hardouin nennt in seiner Schrift „athei detecti" André Martin den Lehrer des Atheismus, dem Malebranche gefolgt sei. Jene uns bekannten Verfolgungen, die unter dem herrschenden Einfluß der Jesuiten gegen die Lehre Descartes' gerichtet wurden, bedrohten bald auch das Ora-

*) S. Th. I. Buch III. Cap. III. S. 178—180.

torium. Um die Congregation vor dem Untergange zu bewahren, mußten die Oberen im Jahre 1678 die Mitglieder warnen, die verderbliche Lehre weiter zu pflegen. Jetzt zeigte sich, wie tief dieselbe hier Wurzeln geschlagen. Es wurde geantwortet: „wenn der Cartesianismus eine Pest ist, so sind wir mehr als zweihundert davon angesteckt.“ Vier Jahre vorher war Malebranches Hauptwerk erschienen. Die cartesianische Lehre im Bunde mit dem Geiste religiöser Contemplation und augustinischer Denkweise lebte schon in dem Oratorium, als Malebranche in dasselbe eintrat.

III. Malebranches Leben und Schriften.

1. Schicksale.

Ueber sein Leben, dessen Außenseite die geringste Mannigfaltigkeit bietet, sind wir durch Fontenelle's Gedächtnißrede und die biographischen Aufzeichnungen der Jesuiten André und Adry, die neuerdings Abbé Blampignon wiedergefunden hat, unterrichtet.*) Nikolas Malebranche war den 6. August 1638 in Paris geboren, Sohn eines königlichen Beamten, von zahlreichen Kindern das letzte und schwächlichste. Schon in der frühsten Kindheit mußte er Steinoperationen bestehen, in Folge deren sein Schicksal ihm den cölibatären Lebensweg vorschrieb. Die Natur selbst, im Einklange mit seiner Neigung, wies ihn auf den geistlichen Stand. In dem männlichen Alter, das sonst das kräftigste zu sein pflegt, litt er zwanzig Jahre hindurch an Magenübeln, die ihm jeden Nahrungsgenuß zur Qual machten. Seiner körperlichen Erscheinung fehlte alles, was zur Stärke und Schönheit gehört; sie war von einer ungewöhnlich langen und hageren Statur, von der äußersten Magerkeit und außerdem durch eine sehr hervortretende Krümmung des Rückgrats verunstaltet; nur der Kopf war stark entwickelt, das Auge von lebhaftem Feuer, der Ausdruck des Gesichts sanft und freundlich. Er ertrug die körperlichen Beschwerden mit der größten Geduld, lebte mäßig in der größten Stille und gewann dadurch eine Gemüthsruhe, die seine Geisteskraft stärkte und sein Leben erhielt. Niemand hätte geglaubt, daß man mit einem solchen Körper siebenundsiebenzig Jahre alt werden könnte. Um die mütterliche Pflege so lange als möglich

*) Bouillier II. ch. II. pg. 16.

zu genießen, blieb er bis zu seinem sechszehnten Jahre unter der Hand der Eltern. Zum geistlichen Stande bestimmt, machte er seinen philosophischen Cursus in dem College de la Marche, dann den theologischen in der Sorbonne. Dieser Unterricht hinterließ in ihm ähnliche Empfindungen, als die Schule von La Flèche in Descartes. Im Innersten unbefriedigt, wurde er mit einundzwanzig Jahren Priester des Oratoriums Jesu. Auch hier wurde er nicht sofort von der herrschenden Geistesströmung ergriffen, er gehörte zu den tiefen Naturen, die selbst innerlich erleben müssen, was ihnen innerlich gelten soll. Bis zu seinem sechsundzwanzigsten Jahre blieb ihm sein philosophisches Bedürfniß und Talent verborgen. Nur darin zeigte es sich, daß er unter den gelehrten, philosophischen und historischen Studien, womit er die ersten fünf Jahre im Oratorium ausfüllte, von neuem die schmerzliche Erfahrung machte, daß sein Wissensdurst ohne alle Befriedigung blieb. Jener cartesianische, der Renaissance mit ihren Geschichts- und Alterthumsstudien abgewendete Erkenntnißtrieb lebte in ihm, ohne daß er die Kraft hatte, in sich selbst die Quelle der Wahrheit zu entdecken, ohne eine Ahnung, wo sie zu finden sei. Da erhellte ihm einer der bedeutsamen Zufälle, die in dem Leben solcher Menschen nicht ausbleiben, seine wahre Bestimmung. Eines Tages führt ihn sein Weg durch die Straße St. Jacques, er tritt in einen Buchladen und erblickt hier, durch den Buchhändler aufmerksam gemacht, die jüngste literarische Neuigkeit, den eben veröffentlichten „traité de l'homme" von Descartes. Durch den Titel gelockt, nimmt Malebranche das Buch mit sich. Wie er liest, verwandelt sich die Neugierde in die größte Bewunderung; zum erstenmale tritt ihm eine strenge, einleuchtende, wohlgeordnete Erklärungs- und Darstellungsart entgegen, zum erstenmale fühlt er die Macht der Philosophie; hier ist, was er so lange vermißt und gleichsam instinctiv gesucht hat. Er muß das Buch mehr als einmal aus der Hand legen, weil er vor Herzklopfen nicht weiter lesen kann. Jetzt ist ihm klar, was er zu thun hat. Er wird die Werke Descartes' studiren, zunächst nichts als diese. Wie mit einem Schlage fühlt er sich allen übrigen Objecten entfremdet und vertieft sich ganz in die Lehre Descartes'. Nachdem er sie durchdrungen und zehn Jahre in dem Studium derselben gelebt hat (1664—74), veröffentlicht er sein Hauptwerk „von der Erforschung der Wahrheit". Das Buch macht ihn in kurzer Zeit berühmt, er heißt nach seinem Werk „auteur de la recherche

de la vérité". Das Oratorium nimmt an diesem Ruhm Theil und die Väter desselben votiren in einer Generalversammlung dem Verfasser ihren Dank und ihre Glückwünsche.

Dem Hauptwerke folgen eine Reihe von Schriften, die bis in sein letztes Lebensjahr reichen, und deren wesentliches Thema die Einheit der Religion und Philosophie, des Christenthums und der Metaphysik, der augustinischen und (folgerichtig entwickelten) cartesianischen Lehre ausmacht. Diese Einheit ist es, die Malebranche repräsentirt.

2. Streitigkeiten.

So friedliebend er war, konnte er nicht hindern, daß seine Schriften viele Gegner hervorriefen, die nicht aufhörten ihn zu bekämpfen, und gegen deren Angriffe er nicht müde wurde sich zu vertheidigen. Daß er, ein Priester des Oratoriums, die Lehre Augustins im Bunde mit der Lehre Descartes' dem Zeitalter vorhielt und durch die Tiefe seiner Ideen, wie die Schönheit seiner Darstellung, Einfluß auf die Geister gewann, mußte die Jesuiten erbittern, die den Triumph über den Pelagianismus und die Scholastik als eine doppelte Niederlage empfanden. Einige derselben neigten sich ihm zu, als Arnauld, ihr hartnäckigster und am meisten gefürchteter Feind, gegen ihn auftrat. Malebranche's Lehre von der göttlichen Gnade, die er in einer besonderen Abhandlung dargelegt hatte (1680), entzweite beide vorher befreundete Männer. Mit seinem Buch „über die wahren und falschen Ideen", das gegen Malebranche's Erkenntnißlehre gerichtet war, eröffnete Arnauld die literarische Fehde (1683); in den nächsten Jahren (1683—86) folgte Streitschrift auf Streitschrift, die Gegner wetteiferten in den heftigsten und bittersten Vorwürfen, endlich schien die Sache zu ruhen, da entstand zwischen Régis und Malebranche die Streitfrage über das sinnliche Vergnügen und dessen sittliche Würdigung. Diese Gelegenheit ergriff Arnauld, um nach langer Pause seinen Kampf mit ungeschwächter Heftigkeit zu erneuern; Malebranche hatte den ersten Theil seiner Gegenschrift eben vollendet, als der unversöhnliche Feind den 8. August 1694 in seinem niederländischen Exile starb. Auch Malebranche blieb unversöhnt und konnte im Gefühl erlittenen Unrechts sich nicht enthalten, noch nach dem Tode des Gegners die Angriffe, die er erfahren hatte, literarisch zu verfolgen. Unter den angesehensten Theologen der französischen Kirche

hatte seine Abhandlung über die Gnade entschiedene Widersacher gefunden, vor allem in Bossuet und Fénelon, die beide dem Cartesianismus zugewendet waren: jener suchte vergeblich, Malebranche auf andere Gedanken zu bringen, er fürchtete, daß der Philosoph des Oratoriums eine Saat von Irrlehren ausstreue, und veranlaßte seinen Schüler und Freund Fénelon gegen die Abhandlung von der Gnade eine heftige Widerlegung zu schreiben, die aber ungedruckt blieb und erst über ein Jahrhundert nach dem Tode des Verfassers erschien. Das Verhältniß zwischen Malebranche und Bossuet änderte sich, als einige Jahre später zwischen diesem und Fénelon (den Bischöfen von Meaux und Cambray) selbst ein erbitterter Streit über die Frage ausbrach: ob in der Liebe zu Gott der passive Zustand unserer gänzlichen Selbstentäußerung, wie ihn die Mystiker und Quietisten forderten, nothwendig oder verwerflich sei? Bossuet verwarf die quietistische Ansicht, zu der Fénelon hinneigte; Malebranche schrieb damals seine Abhandlung „von der Liebe zu Gott" (1697), die nach dem Sinne Bossuets war und diesen so sehr für den Verfasser gewann, daß er die ersten Schritte that, um mit Malebranche eine engere Freundschaft zu schließen, die nicht mehr getrübt wurde.

Der hauptsächlichste Streitpunkt zwischen Malebranche und Arnauld betraf die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Gnade, von der unbedingten, in jeder einzelnen Begebenheit wirksamen Prädestination, von der grundlosen göttlichen Willensfreiheit, die durch keinerlei Nothwendigkeit und anderweitige Freiheit (menschliche Willensunabhängigkeit) eingeschränkt werden dürfe; der göttliche Wille sei nicht zu binden durch die Weisheit Gottes und die Unwandelbarkeit seines Wesens, durch die Nothwendigkeit einer besten Weltverfassung und die Unveränderlichkeit ihrer Gesetze; er bewirke nicht blos die Thatsachen, welche geschehen, sondern auch die Gelegenheiten, auf deren Veranlassung sie stattfinden, und zwar betreffe diese göttliche Wirksamkeit nicht blos die allgemeine Ordnung der Dinge, sondern jeden einzelnen Fall. Sobald ein unwandelbares Gesetz herrsche, gleichviel ob es physische oder moralische Nothwendigkeit heiße, sei Gott demselben unterthan uud das kirchliche Credo, das einen allmächtigen Schöpfer bekenne, falsch. Dies sind, kurz gefaßt, die Bedenken, die in der polemischen Form unerbittlichen Tadels und rücksichtsloser Vorwürfe der streng jansenistisch gesinnte Arnauld *dem Gegner* vorhielt; jede Anerkennung einer Nothwendigkeit in

Gott, jeder Verſuch einer Theodicee, jede optimiſtiſche Weltanſicht, die den göttlichen Willen für verpflichtet hält, die vollkommenſte und beſte Welt zu ſchaffen, erſchien ihm als ein naturaliſtiſcher, dem chriſtlichen Glauben widerſtreitender Zug, den er keineswegs mit Unrecht in Malebranche's Lehre gefunden haben wollte; er hätte ihn ſchon in der Lehre Descartes' finden ſollen. Es war der Punkt, in dem Malebranche gleichſam wider Willen die ewige Nothwendigkeit der Dinge in Gott bejahte; er that es unbeſchadet ſeiner perſönlichen und kirchlichen Frömmigkeit, die nicht aufrichtiger ſein konnte. Darum hielt er Arnauld's Urtheile für ſo ungerecht, er erſchrak vor dem Spiegel, den dieſer ihm vorhielt, wie er ſich vor der Lehre Spinozas entſetzte.

Die göttliche Vorherbeſtimmung betrifft auch die Bewegungen der Körper, durch dieſe die des unſrigen, die gelegentlichen Urſachen unſerer Willensregungen und Handlungen, die deshalb in keiner Weiſe von Gott unabhängig ſein können. Dieſe Art der phyſiſchen Prädeſtination durch die körperliche Bewegung nannte man „prémotion physique". Darüber ſchrieb der Janſeniſt Bourſier, der in vielen Punkten mit Malebranche übereinſtimmte und ihm freundlich geſinnt war, ein ausführliches Werk, worin er jede Einſchränkung der göttlichen Prädeſtination verwarf und dieſelbe im Sinn der Prämotion lehrte.*) Doch ſollte dadurch die menſchliche Freiheit nicht verneint ſein. Malebranche vertheidigte dagegen in ſeinen „Betrachtungen über die phyſiſche Prämotion" die menſchliche Freiheit und charakteriſirte treffend den Widerſpruch Bourſiers, der die menſchlichen Handlungen ganz in die Gewalt Gottes gab und doch deren Freiheit bejahen wollte. Eben ſo gut könne man ſagen: „Gott bewirke, daß die Kugel zum Kubus werde unbeſchadet ihrer ſphäriſchen Geſtalt, oder der Kubus zur Kugel unbeſchadet ſeiner Ecken." Es war Malebranche's letzte Schrift in ſeinem letzten Lebensjahr.

In der tiefſten Zurückgezogenheit lebte er über ein halbes Jahrhundert in der Zelle des Oratoriums. Bisweilen ſuchte er die ländliche Muße bei gaſtlichen Freunden. Er hatte ſich an die Einſamkeit ſeines Stilllebens ſo gewöhnt und war in ſeine Betrachtungen ſo vertieft, daß er ſelten ſprach und im Oratorium der Schweigſame

*) De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique (Paris 1713).

und Meditative genannt wurde. Sein philosophischer und schriftstellerischer Ruhm brachte ihm Besuche in Menge; Gelehrte, die nach Paris kamen, wünschten den Mann zu sehen, der das Werk von der Erforschung der Wahrheit geschrieben. Noch auf seinem letzten Krankenlager lernte er den englischen Philosophen Berkeley kennen und führte mit ihm ein lebhaftes Gespräch über die Realität der Materie. Man sagt, daß die Anstrengung seinen Tod beschleunigt habe.*) Er starb nach viermonatlichen Leiden den 13. Oktober 1715.

Das Jahrhundert der französischen Aufklärung hat die Lehren dieses Mannes, aber nicht seinen Ruhm vergessen. Voltaire nannte ihn „den großen Träumer des Oratoriums", Buffon „den göttlichen Malebranche". Seine Schreibart wurde bewundert und selbst von Voltaire als ein Muster philosophischen Styls bezeichnet. Einigen hat es gefallen, ihn den französischen Plato zu nennen: ein Vergleich, den Malebranche weder als Denker noch als Schriftsteller aushält, und zu dem weder seine Ideenlehre noch seine Dialoge berechtigen. Vielleicht darf man richtiger sagen, daß er nach Descartes Frankreichs größter Metaphysiker war, wenn man nicht vergessen will, daß der Abstand groß ist und in Wahrheit Descartes in Frankreich einzig und unvergleichlich dasteht.

3. Schriften.

Malebranche's öffentliche literarische Wirksamkeit erstreckt sich durch einen Zeitraum von mehr als vierzig Jahren, sie wird eröffnet durch sein Hauptwerk „De la recherche de la vérité", die ersten drei Bücher erschienen 1674, die drei folgenden im nächsten Jahr; es hatte bei Lebzeiten des Verfassers sechs Auflagen, unter denen die letzte (Paris 1712) die vollständigste ist. Dazu kommen siebzehn Erläuterungen (éclaircissements). Der reformirte Prediger Lenfant übersetzte zur großen Freude des Verfassers das Werk ins Lateinische: „De inquirenda veritate libri sex" (Genevae 1685).

Dem Hauptwerke folgten „Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus Christ" (Par. 1677), auf Wunsch des Herzogs Chevreuse geschrieben, ohne Namen des Verfassers veröffentlicht. Traité de

*) Vgl. mein Werk: Francis Bacon und seine Nachfolger. 2. Aufl. (Brockhaus *1875.) Buch III.* Cap. XI. S. 699.

la nature et de la grâce en trois discours (Amst. 1680), welche Abhandlung den Anlaß der schon erklärten Streitigkeiten gab. Méditations chrétiennes et métaphysiques (Col. 1683) eine der gelesensten Schriften unseres Philosophen, die für sein stylistisches Meisterwerk gilt; trotz der 4000 Exemplare der ersten Auflage wurde bald eine zweite nöthig. In demselben Jahre erschien „Traité de morale" (Col. 1683). (Nach Bouillier soll Malebranche diese Schrift auf Antrieb der Prinzessin Elisabeth verfaßt haben, was schwer zu glauben ist, da die letztere drei Jahre vorher gestorben war.*) Für Malebranche's philosophischen Standpunkt ist nach dem ersten und grundlegenden Werke das wichtigste: „Entretiens sur la métaphysique et sur la religion (Rotterdam 1688)", es ist die Darstellung seiner Lehre in der bündigsten Form.

Die letzten Schriften sind: „Traité de l'amour de Dieu (Lyon 1677); Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu (Par. 1708). Réflexion sur la prémotion physique contre le P. Boursier (Par. 1715)". Seine Streitschriften gegen Arnauld erschienen in vier Bänden: Recueil de toutes ses réponses à Arnauld (Par. 1709).

Arnauld's Angriffe hatten zur Folge, daß die Abhandlung von der Natur und Gnade den 29. Mai 1689 auf den römischen Index gesetzt wurde und zwar ohne den Zusatz „donec corrigatur". Die lateinische Uebersetzung des Hauptwerks, der traité de morale und die entretiens sur la métaphysique et sur la religion erfuhren zwanzig Jahre später dasselbe Schicksal. So schmerzlich der fromme Malebranche diese Aechtung seiner Werke empfand, ließ er sich in seinen Ueberzeugungen nicht erschüttern. Man müsse, schrieb er einem Freunde, der Wahrheit folgen „per imfamiam et bonam famam".**)

*) Bouillier II. ch. II. pg. 37. — **) Ebendas. ch. II. pg. 25.

Noch bei seinen Lebzeiten erschien eine Sammlung seiner Werke in 11 Bänden (Paris 1712); eine vollständige Gesammtausgabe veranstalteten Genoude und Lourdoueix in zwei Quartbänden (Paris 1838); die drei Hauptschriften (Recherche de la vérité, Méditations chrétiennes, Entretiens sur la métaphysique) hat mit Einleitung und revidirtem Text Jules Simon in 4 Bänden herausgegeben (Paris 1877).

Fünftes Capitel.

Malebranche's Lehre. A. Das occasionalistische Erkenntnißproblem.

I. Dualismus und Occasionalismus.

1. Die Substantialität der Dinge.

Die speculative Grundfrage, welche die Lehre unseres Philosophen beherrscht, liegt in der Anwendung der dualistischen Principien auf die Möglichkeit unserer Erkenntniß der Dinge: wie kann das Wesen der Körper dem Geiste einleuchten, wenn doch zwischen beiden keinerlei natürliche Gemeinschaft, vielmehr ein völliger Gegensatz besteht? In der Behauptung des letzteren denkt Malebranche durchaus cartesianisch, er erklärt mit Descartes den Wesensunterschied der denkenden und ausgedehnten Substanz für die Grundlage der Philosophie und definirt, wie dieser, den Begriff der Substanz: sie ist dasjenige Wesen, das ohne ein anderes sein und gedacht werden kann, während von ihren Zuständen oder Modificationen, der Art und Weise des Daseins (manière d'être) das Gegentheil gilt. Nun ist das Denken unabhängig von der Ausdehnung und ebenso umgekehrt, daher sind die denkenden und ausgedehnten Wesen (Geister und Körper) selbständig gegen einander, also in dieser Rücksicht Substanzen.*)

Die Ausdehnung ist theilbar, ihre Theile können verbunden und getrennt werden, wodurch räumliche Verhältnisse entstehen, die verschiedene und wechselnde Ordnungen bilden; die Ordnung, in welcher die Theile sich zusammenfügen, ist die Figur, ihre räumliche Veränderung ist die Bewegung. Die Ausdehnung hat keine anderen Modificationen als Gestaltung und Bewegung, die entsprechenden Modificationen des Denkens sind Vorstellung und Begehrung. Das Vorstellungsvermögen äußert sich in der dreifachen Form der sinnlichen Wahrnehmung, der Einbildung und des reinen Verstandes, das Begehrungsvermögen in der zweifachen der Neigungen und Leidenschaften.

Wie kann kraft des menschlichen, solchen Modificationen unterworfenen Denkens eine wahre Erkenntniß der Dinge stattfinden?

*) *Entret. sur la métaphys. ch. I.*

Wir sind den Irrthümern ausgesetzt und müssen deren Quellen erforschen, um den Weg der Wahrheit zu entdecken. Vielleicht daß vermöge seiner Natur unser Denken bei jedem Schritt in Gefahr ist, in die Irre zu gerathen, daß in jeder seiner Modificationen Irrlichter stecken, die wir für das Licht der Wahrheit halten. Diese Täuschungen sind zu enthüllen. Die wahre Erkenntniß sieht die Dinge, wie sie an sich sind, ohne jede fremde Zuthat; dagegen nimmt unsere Sensation und Einbildung die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns afficiren und durch ihre Eindrücke sich zu unserer Empfindung verhalten. Eben so wenig sind wir unter der Macht unserer Neigungen und Leidenschaften im Stande das Wesen der Dinge zu durchschauen; wir sehen nicht, was sie an sich sind, sondern empfinden nur, was sie uns gelten und werth sind je nach dem Lebenszustande, in dem wir uns befinden. Was wir daher durch Sinn und Einbildung, durch Neigung und Leidenschaft (verblendet) vorstellen, ist nicht die wahre Natur der Dinge, sondern immer nur ihr Verhältniß zu uns, es sind im Grunde nur unsere von äußeren Eindrücken abhängige Vorstellungs- und Gemüthszustände. Und der reine Verstand (esprit pur) für sich genommen, in seiner Isolirung, entgegengesetzt, wie er ist, den Dingen außer uns, unabhängig, wie er ist, von den übrigen Modificationen des Denkens, vermag zunächst weder die Natur der Dinge noch deren Verhältnisse zu uns klar und deutlich zu erkennen.

Unsere Vorstellungs- und Begehrungsarten sind demnach so viele Quellen des Irrthums, so viele Wege, auf denen wir die Wahrheit verfehlen. Um die letztere zu erforschen, müssen diese Irrwege vermieden und darum vor allem erkannt werden. Die Aufgabe unseres Philosophen zerfällt deshalb in die Untersuchung jener fünf Quellen des Irrthums und der allgemeinen Methode der Wahrheit; demgemäß theilt sich das gesammte Werk in folgende sechs Bücher: 1) von den Sinnen, 2) von der Einbildung, 3) von dem Verstande oder dem reinen Geist, 4) von den Neigungen oder natürlichen Gemüthsbewegungen, 5) von den Leidenschaften, 6) von der allgemeinen Methode der Wahrheit. Die Grundfrage ist das Erkenntnißproblem; die Fassung derselben ist, wie man sieht, durchaus abhängig von den dualistischen Principien der cartesianischen Lehre.*)

---

*) Recherche de la verité. Liv. I chap. 1. ch. 4. Liv. III. Conclusion.

2. Die Unwirksamkeit der Dinge.

Das Wesen der Körperwelt besteht nur in der Ausdehnung, diese ist theilbar, gestaltungsfähig, bewegbar. Die Körper können bewegt werden, aber nicht sich selbst bewegen; die Ausdehnung ist kraftlos, die Körper sind nicht bewegende Kräfte. Was in der Körperwelt geschieht, ist nur Bewegung, aber kein Körper hat die Kraft, die Bewegung zu erzeugen, keiner ist deren hervorbringende und wirksame Ursache. Nun ist die Bewegung die einzige Wirkungsart, welche dem Körper zugeschrieben werden könnte. Ist er nicht im Stande, Bewegung zu bewirken, so kann er überhaupt nichts bewirken, so ist er von sich aus völlig unwirksam, völlig außer Stande, auf den Geist einzuwirken und dessen Zustände zu verändern. Die Materie kann den Geist nicht modificiren; sie kann ihn weder angenehm noch unangenehm berühren, weder glücklich noch elend machen. Da nun die Welt in Geistern und Körpern besteht, die Körper aber weder in ihrem eigenen Gebiete noch in dem der Geister etwas bewirken können, so gilt der Satz: daß nicht die Körper selbst wirken, sondern durch sie gewirkt wird. Nennen wir die wirkende Kraft Ursache, so muß erklärt werden, daß die körperliche Natur unfähig ist, Ursache zu sein: die Körper sind keine realen oder wirklichen Ursachen.

Es könnte scheinen, daß die Bewegung, deren Ursache die Körper nicht sein können, von den Geistern erzeugt wird. Aber wie sollen die Geister die Körper bewegen, da die Natur beider jede Art des Zusammenhangs ausschließt? Nun ist die Zusammensetzung oder Verbindung eine Art des Zusammenhangs und selbst ohne Bewegung nicht denkbar. Der Mensch ist eine Verbindung von Seele und Körper, aber weder vermag die Seele von sich aus den Körper anzuziehen noch der Körper die Seele, also ist das menschliche Dasein eine Verbindung zweier Substanzen, von denen keine diese Verbindung erzeugt haben kann. Die Ursache des menschlichen Daseins liegt daher nicht innerhalb der Natur, nicht in den Dingen, weder in den Geistern noch in den Körpern. Der menschliche Wille bewegt nichts, auch nicht den kleinsten Körper. Ich will meinen Arm in dieser Richtung bewegen; die Bewegung geschieht, wie sie gewollt wird. Wäre der Wille die hervorbringende Ursache der Bewegung so müßte zwischen ihm und der Bewegung ein nothwendiger Zusammenhang *sein und erkennbar* sein, so müßte die Bewegung vom Willen, also

vom Bewußtsein unmittelbar oder mittelbar abhängen, so müßten wir der Bewegungen unseres Körpers um so mächtiger sein, je deutlicher wir den Zusammenhang zwischen Wille und Bewegung in allen seinen Mittelgliedern durchschauen, dann würde der Anatom zugleich der beste Athlet sein. Die Bewegung des Arms folgt dem Willen, ohne daß wir den Zusammenhang einsehen, ohne daß wir auch nur die Reihe der Mittelglieder kennen, die vom Willen aus die Bewegung im Körper fortpflanzen. Also geschieht die Bewegung ganz unabhängig von unserem Denken und Wissen. Da nun das Wollen eine Modification des Denkens ist, so geschieht sie unabhängig von unserem Willen, sie folgt auf denselben, aber nicht aus ihm. Auch wenn wir die Bewegung von einem Gliede zum andern genau zu verfolgen im Stande sind, ist damit ihr Zusammenhang mit dem Willen in keiner Weise erkannt. Es seien die Lebensgeister, die durch die Nerven unsere Muskeln und durch diese den Arm in Bewegung setzen: wir sehen nur, wie ein bewegter Körper den andern bewegt, aber nicht, wie der Wille in den Lebensgeistern, nicht, wie die Seele in dem Körper die Bewegung hervorbringt. Dieser Zusammenhang ist unerkannt und unerkennbar; er ist von Natur unmöglich, denn es giebt zwischen Wille und Bewegung, zwischen Seele und Körper, zwischen Denken und Ausdehnung keine durch ihre natürliche Wirksamkeit erzeugte Gemeinschaft.

Der Körper bewegt weder den Körper noch den Geist, noch wird er vom Geiste bewegt. Wenn nun dennoch die Körper mit einander, wenn sie mit den Geistern gesetzmäßig verknüpft sind, wenn es eine Ordnung der Dinge giebt, so kann die Ursache derselben niemals die wirksame Natur der Dinge selbst sein. Die Dinge sind keine wirksamen Naturen, sie sind keine realen und wahrhaften Ursachen, sie wirken nicht. Doch erscheinen die natürlichen Begebenheiten allemal bedingt durch natürliche Ursachen. Wenn Körper zusammenstoßen, so erfolgt stets die gegenseitige Mittheilung ihrer Bewegung nach einem constanten Gesetze. Wenn wir den Arm bewegen wollen, so führt der Arm diese Bewegung in der That aus. In jenem Falle erscheint der Zusammenstoß der Körper, in diesem unser Wille als die natürliche Ursache der erfolgten Bewegung. Diese natürliche Ursächlichkeit muß bejaht und zugleich muß die Wirksamkeit der natürlichen Dinge verneint werden. Was bleibt also übrig, als die Erklärung, daß die natürlichen Ursachen nicht die wirksamen Ursachen sind? Die Kugel

ſtößt die Kugel, ſie theilt ihr die Bewegung mit, ſie iſt die natürliche Urſache dieſer mitgetheilten Bewegung; da aber die Kugel niemals die erzeugende Urſache der Bewegung ſein kann, ſo kann ſie auch nicht die erzeugende Urſache der mitgetheilten Bewegung ſein. Kurz geſagt: die natürliche Urſache iſt nicht die erzeugende. Was iſt ſie denn? Was iſt die Urſache ohne Wirkſamkeit? Nicht active, ſondern paſſive Urſache, nicht Kraft, ſondern Medium und bloßes Vehikel der Wirkſamkeit, nicht wirkende, ſondern gelegentliche Urſache d. h. nicht eigentlich Urſache, ſondern blos Veranlaſſung: die ſogenannten natürlichen Urſachen ſind ſämmtlich blos occaſional. Hier finden wir Malebranche in völliger Uebereinſtimmung mit Geulinx, ohne daß er ſich direct auf ihn beruft. Er iſt Dualiſt, wie Descartes, und Occaſionaliſt, wie Geulinx; ſeine occaſionaliſtiſche Theorie iſt die nothwendige Folge der dualiſtiſchen, die er als Grundlage feſthält.*)

3. Die Cauſalität Gottes.

Wenn nun die natürlichen Urſachen ſämmtlich blos occaſional ſind, welches iſt die erzeugende? Die negative Antwort erhellt aus der einfachen Umkehrung des Satzes: wenn kein natürliches Ding eine reale oder wahrhafte Urſache iſt, ſo iſt dieſe auch kein natürliches Ding, überhaupt kein endliches, unvollkommenes, ſondern allein das unendliche und vollkommene Weſen d. h. *Gott* ſelbſt, der nur *einer* ſein kann, denn ſeine Vollkommenheit iſt nicht relativ, ſondern abſolut. Es giebt nur *eine* wahrhafte Urſache, die alle wahrhafte Energie in ſich ſchließt, außer der es keinerlei wirkſame Macht giebt. Dieſe eine wahrhafte Urſache iſt Gott: das iſt die Einſicht der wahren Philoſophie, die hierin mit dem Glauben der wahren Religion ganz übereinſtimmt. Erſt aus den Grundſätzen der neuen Philoſophie d. i. der Lehre Descartes' wird dieſe große und entſcheidende Wahrheit klar und deutlich begriffen. Darum iſt auch hier erſt die Uebereinſtimmung zwiſchen Vernunft und Glaube, zwiſchen Philoſophie und Religion möglich: dieſen Coincidenzpunkt nimmt ſich Malebranche zum Ziel und behält ihn unverwandt im Auge.

Zugleich erhellt aus dieſer Grundanſicht der Gegenſatz dieſer Philoſophie zu der alten. Es giebt nur *eine* wahrhafte Urſache, alle

*) *Rech. de* la vérité. Liv. VI. Part. II. chap. 3. Entret. VII.

übrigen sind occasional, also nicht in Wahrheit causal. Die einzige Ursache ist Gott. Mit ihm verglichen, sind die natürlichen Dinge nicht geringere Ursachen, sondern gar keine, nicht etwa Ursachen im relativen Sinn, sondern im eigentlichen Verstande des Worts keine. Es handelt sich um den Unterschied zwischen Gott und den Dingen, zwischen Gott und Welt: eben hier findet Malebranche den Differenzpunkt zwischen der neuen Philosophie und der alten. Man darf den Unterschied zwischen Gott und den Dingen nicht durch eine verschiedene Art der Causalität oder Wirksamkeit beider erklären. Dann würde Gott als die absolute, oberste und erste Ursache, die Dinge als relative, niedere und secundäre gelten, dann wäre der Unterschied zwischen Gott und den Dingen graduell, diese wären auch Ursachen, nur geringer an Macht. In die Bejahung oder Verneinung der secundären Ursachen läßt Malebranche den Gegensatz der falschen und wahren, der heidnischen und christlichen Philosophie mit seiner ganzen Stärke fallen: er fordert ihre gänzliche Verneinung. Gleichviel unter welchem Namen sie bejaht werden, ob als Formen, Vermögen, Qualitäten, Kräfte, plastische Kräfte oder wie sonst: sobald die Dinge als Ursachen oder wirksame Naturen gelten, geräth die Philosophie in „den gefährlichsten aller Irrthümer". Denn was ist die nothwendige Folge? Ursache sein heißt wirken, erzeugen, schaffen. Es giebt keine Wirksamkeit, die nicht erzeugender, schöpferischer Art wäre. Kein endliches und natürliches Ding kann schaffen, keines kann von sich aus seine Natur oder die eines anderen Dinges verändern. Causalität haben = schaffen, Ursache sein = Gott sein: diese Sätze gelten bei Malebranche als identisch. Sind die Dinge Ursachen, so sind sie eben deshalb göttlicher Natur, sie sind als secundäre Ursachen Gottheiten zweiten und geringeren Grades, „kleine Gottheiten", und die Natur selbst eine in allen ihren Theilen mit göttlichen oder dämonischen Mächten bevölkerte Welt. Was fehlt noch zum Paganismus? Die secundären Ursachen gelten lassen, heißt den Paganismus bejahen. Mit dieser Vorstellungsweise, sagt Malebranche, kann das Herz ein Christ sein, aber der Geist ist ein Heide. Der Irrthum ist vernunftwidrig, weil er eine ungereimte Vorstellung behauptet: eine secundäre Ursache ist eine kleine Gottheit, d. h. eine Gottheit, die keine ist, eine reine Chimäre; er ist zugleich verderblich wegen seiner unvermeidlichen moralischen Folgen. Was man für göttlich hält, muß man bejahen; erscheinen die natürlichen Dinge

als göttlicher Natur theilhaftig, so wird der menschliche Wille durch eine solche Einbildung verblendet und in die Begierden der Welt verstrickt, die Liebe zu Gott wird verdrängt durch die Liebe zur Creatur, der Geist wird sicher ein Heide sein und das Herz, von solchen Begierden erfüllt, schwerlich ein Christ bleiben. Deshalb nannte Malebranche diesen Irrthum den gefährlichsten in der Philosophie der Alten.*)

II. Christenthum und Philosophie.

1. Der göttliche Wille als Weltgesetz.

Die Dinge sind, bestehen und wirken demnach nur vermöge göttlicher Causalität. Sie sind durch Gott d. h. sie sind Creaturen, die Geister so gut als die Körper. Das körperliche Dasein ist entweder ruhend oder bewegt, also ist Gott der Urheber sowohl der Ruhe als der Bewegung in der Körperwelt; er ist der alleinige Urheber der Verbindung zwischen Seele und Körper, also des menschlichen Daseins; er bewirkt in unserem Geist sowohl die Empfindung als die Erkenntniß. Ohne den göttlichen Beistand können wir keinen Finger bewegen, keine Silbe aussprechen. „Ohne Gott", sagt Malebranche, „ist der Mensch in der Welt unbeweglich wie ein Fels, dumm wie ein Klotz." Ohne ihn ist die Verbindung zwischen Leib und Seele todt; er muß seinen stets wirksamen Willen mit unserer stets ohnmächtigen Begierde verbinden, damit der Wille in uns sich bethätigt.**) Die Creatur ist ihrem Wesen nach ohnmächtig, wie der göttliche Wille seiner Natur nach allmächtig. Wirken heißt schaffen. Daß ein endliches Wesen schöpferisch handeln, daß sein Wille Ursache sein oder Wirkungen haben soll, ist ein eben so großer Widerspruch, als wenn man den allmächtigen Willen Gottes für nicht schöpferisch und unwirksam hielte.***) Das Dasein und die gesetzmäßige Ordnung der Welt ist daher lediglich die Wirkung Gottes, alle Wirksamkeit in der Welt ist seine schaffende Thätigkeit: die Welt existirt, d. h. sie ist geschaffen; die Welt besteht, d. h. die Schöpfung pausirt nicht, sie hört nicht auf, sie geht nicht vorüber, sie wirkt

*) Rech. de la vérité. Liv. VI. Part. II chap. 3. De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens. — **) Entret. VII. — ***) Rech. de *la vérité. Liv.* VI. P. II ch. 3.

rochen oder continuirlich; die Fortdauer der Welt ist Er-
durch Gott, die Welterhaltung ist continuirliche Schöpfung.*)
: Causalnexus der Dinge ist der göttliche Wille, nur dieser;
is unauflösliche Band aller Creaturen, in ihm allein hängen
ge zusammen, in ihm allein sind Seele und Körper verbun-
ihm allein besteht und lebt die Welt. „Das Universum ist
aber nicht Gott im Universum." Den ersten Satz nimmt
nche für sich, den zweiten für Spinoza in Anspruch, und er
diese Formel ausdrücklich, um die Lehre des letztern zu be-
und (als atheistisch) zu verwerfen. Ist Gott im Universum,
ie hervorbringende Wirksamkeit in den Dingen selbst und
efährlichsten aller Irrthümer, der die Dinge vergöttert, der
Spielraum geöffnet; ist dagegen das Universum in Gott, so
lein die Ursache von allem.**)
Welt ist, weil Gott sie will; sie ist gesetzmäßig, weil der
Wille beharrt und constant ist. „Gott ist weise, er liebt
nung unverbrüchlich; er folgt ihr, ohne sie je zu verletzen."
eser ewigen Ordnung geschieht die Bewegung in der Körper-
d die Verbindung zwischen Seele und Körper im mensch-
asein.
: göttliche Absicht dieser Verbindung kann keine andere sein
Prüfung der menschlichen Seele. Sie soll die Probe bestehen,
ihre unabhängige und höhere Natur trotz der Verbindung
: Körper frei und lauter erhalten in unmittelbarer Verbin-
it Gott. „Gott kann die Geister mit den Körpern vereinigen,
kann die Geister den Körpern nicht unterwerfen." Die Ver-
ißt uns einleuchtend erkennen, daß die Seele unabhängig ist
em Leibe; die Erfahrung überzeugt uns täglich vom Gegen-
oir sind von unseren leiblichen Zuständen abhängig und in
bhängigkeit elend.

2. Der Irrthum als Sündenschuld.

her diese Abhängigkeit? Gott hat sie nicht gewollt und nicht
er konnte sie weder wollen noch bewirken, sie ist nicht mehr
rsprünglicher (unmittelbar von Gott abhängiger), sondern der

---

ntret. VII. — **) Entret. VIII.

schlechtere, selbstverschuldete Zustand, wir sind gefallen und dadurch dem Körper verfallen. Die menschliche Natur trägt das Joch des Körpers durch die Schuld der Sünde; es ist die Erbsünde, in Folge deren wir die Unabhängigkeit der Seele verloren haben. Die Sünde setzt die Freiheit voraus. In dem Zustande, der dem Sündenfalle vorhergeht, war die Seele unabhängig vom Leibe und unmittelbar abhängig von Gott. Wie war in dem Zustande einer solchen Abhängigkeit die Freiheit möglich? Diese Möglichkeit läßt sich nicht fassen. „Die Freiheit", sagt Malebranche, „ist ein Mysterium."

Der göttliche Wille ist constant. Gott will die Unabhängigkeit des Geistes. Er hört nicht auf sie zu wollen, auch nachdem wir sie durch eigene Schuld eingebüßt haben, er hat sie ursprünglich gewollt nach seiner Weisheit und will die verlorene wiederherstellen nach seiner Barmherzigkeit, er will uns von der Sünde erlösen durch Christus. Kraft des göttlichen Willens als der alleinigen Causalität leben wir in einer doppelten Verbindung: unser Geist ist mit Gott verbunden, von dem er unmittelbar abhängt, und zugleich mit einem Körper, von dem er *nicht* abhängt. Dieses Verhältniß verkehrt der menschliche Sündenfall; durch ihn sind wir dem göttlichen Lichte entfremdet und dem Leibe unterthan. Jetzt kann Gott nur noch unsere Wiederherstellung d. h. die Erlösung wollen.*) Wenn nun die Philosophie von sich aus zeigen kann, daß dieser Weg des Heils der einzig mögliche ist, um uns zur Wahrheit zu führen, so hat Malebranche sein Ziel erreicht: die Einheit der Philosophie und Religion, der Metaphysik und des Christenthums, des Cartesianismus und Augustinismus. Um den Philosophen zu verstehen, muß man sich ganz deutlich machen, *wie* in seinem Geist die beiden Wege zusammentreffen und mit welchem Gewicht die christliche Religion und die augustinische Lehre in seine Auflösung des Erkenntnißproblems eingreifen.

Die Wahrheit besteht, wie Descartes gelehrt hat, in der klaren und deutlichen Vorstellung der Dinge; die unklaren und undeutlichen Vorstellungen sind unwahr, unsere sinnlichen Empfindungen beruhen auf äußeren Eindrücken, unsere Einbildungen auf inneren; beide lehren uns nie, was die Dinge an sich, sondern nur, was sie für uns sind. Darum giebt es durch Sinn und Einbildung keine

*) *Entret. IV.*

Erkenntniß, und wir müssen, wie Malebranche wiederholt einschärft, zur Vermeidung des Irrthums zwischen empfinden (sentir) und erkennen (connaître) wohl unterscheiden.*) Unsere Empfindungen sind nicht als solche falsch, denn wir erfahren nur durch sie, wie sich andere Körper zu dem unsrigen verhalten, sie zeigen uns an, was unserem Leibe dient oder schadet, was die Erhaltung unseres Lebens fördert oder gefährdet, und so lange unsere sinnlichen Vorstellungen nur in dieſem Sinne genommen werden, sind sie richtig. Sie werden erst falsch durch den Gebrauch, den wir in Absicht auf die Erkenntniß der Dinge von ihnen machen. „Betrachten wir die Sinne", sagt Malebranche, „als falsche Zeugen in Betreff der Wahrheit, aber als treue Rathgeber in Rücksicht auf die Erhaltung und den Nutzen des Lebens!" **)

Durch die Sinne erkennen wollen, heißt nichts anderes als unser Urtheilen und Denken von ihnen abhängig machen. Hier ist die Wurzel des Irrthums. Wir irren, sobald unser Denken in die Abhängigkeit von den Sinnen geräth. Aber wie sollte es in diesen Zustand nicht gerathen, nachdem einmal der Geist vom Körper sich abhängig gemacht hat? Die Sünde hat die Abhängigkeit verschuldet, in Folge deren das Denken unter die Herrschaft der Sinne geräth, diese zur Richtschnur seiner Erkenntniß nimmt, damit dem Irrthum von Grund aus verfällt und zwischen empfinden und erkennen nicht mehr unterscheidet.

3. Die Erkenntniß als Erleuchtung.

Ist aber der Irrthum durch die Sünde verschuldet, so läßt er sich auch nur durch deren gründliche Tilgung entwurzeln d. h. durch die Erlösung oder die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott. Wir irren nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele vom Körper, mit dem sie durch Gott verbunden, dem sie aber keineswegs durch Gott unterworfen ist; wir erkennen die Wahrheit eben so nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele von Gott, in der unmittelbaren Verbindung unseres Geistes mit dem göttlichen. Irrthum ist Sündenschuld, Verdunkelung der Seele durch den Körper, der sie beherrscht; Erkenntniß ist Erleuchtung der Seele

*) Entret. III. — **) Entret. IV, Nr. 15.

durch das göttliche Licht: sie ist nur durch Gott möglich, wie der Irrthum nur durch die Abkehrung von Gott, durch die Unterwerfung unter das Joch des Körpers, d. h. durch die Sünde.

Hier haben wir den Punkt erreicht, wo wir den deutlichsten Einblick gewinnen in das innerste Motiv und die Aufgabe unserer Lehre. Sie nimmt zu ihrer Grundlage den cartesianischen Dualismus, der sie folgerichtig zum Occasionalismus führt; dieser verneint folgerichtig die Wirksamkeit der Dinge und läßt nichts übrig als die alleinige Causalität des göttlichen Willens. Diese Vorstellung setzt Malebranche gegen die Philosophie der Alten d. h. gegen den Naturalismus und vereinigt sich hier mit Augustin. Aber auch die göttliche Causalität kann den Dualismus zwischen Geist und Körper nicht aufheben, denn damit wäre die Grundlage und das Princip selbst aufgehoben, daher kann auch die göttliche Causalität den Geist nicht abhängig machen vom Körper. In und durch Gott ist diese Abhängigkeit nicht möglich, aber sie ist: also ist sie nur möglich durch uns selbst, durch unsere Entfremdnng von Gott, durch die Sünde, die unser Denken verdunkelt und den Irrthum verursacht. Ist aber der Irrthum Folge der Sünde oder unserer Entfremdung von Gott, so kann die Erkenntniß oder die Aufhebung des Irrthums nur durch unsere Verbindung mit Gott und seine Erleuchtung geschehen.

Gesetzt nun, es ließe sich aus rein philosophischen Gründen beweisen, daß unsere Erkenntniß der Dinge in der That nur möglich ist in und durch Gott, daß wir die Dinge in Gott sehen, so ergiebt sich von hier aus ein bedeutungsvoller Rückschluß. Ist die Erkenntniß nur möglich durch unsere Vereinigung mit Gott, so konnte der Irrthum nur entstehen aus unserem Abfall von Gott, so ist derselbe ein Beweisgrund der Sünde, und da wir, wie die Erfahrung zeigt, im Irrthum befangen sind auf unvermeidliche Weise, so gilt dasselbe von der Sünde, die ihn verursacht: der Irrthum, in dem wir leben und der unserer Natur anhaftet, ist ein Beweisgrund der Erbsünde. Damit stehen wir im Mittelpunkt der augustinischen Lehre, welche selbst der dogmatisch vollkommenste und schärfste Ausdruck der christlichen ist. Jetzt liegt der Kern der Lehre unseres Philosophen deutlich vor unsern Augen. Der Satz, daß die Erkenntniß nur möglich ist als Erleuchtung, daß wir die Dinge in Gott sehen, bildet *das Bindeglied* zwischen Philosophie und Religion, Metaphysik und

Christenthum. Es kommt daher alles darauf an, daß dieser Satz aus philosophischen Gründen bewiesen wird, und als Erkenntnißtheorie feststeht. Dies ist die noch zu lösende Aufgabe.

Sechstes Capitel.

B. Lösung des Problems: Die Anschauung der Dinge in Gott.

I. Objecte und Arten der Erkenntniß.

So verschieden die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß sind, so verschieden sind deren Arten. Unsere Erkenntnißobjecte sind Gott, der eigene Geist, die Geister außer uns, die Körper. Das Vollkommene kann nie aus dem Unvollkommenen einleuchten, das Unendliche nie aus dem Endlichen: daher ist unsere Gotteserkenntniß nicht abgeleitet, sondern ursprünglich, sie ist unter allen Einsichten die klarste und deutlichste: das Gottesbewußtsein ist das Licht, in dem wir erkennen. Dagegen sind die Körper nicht an sich erkennbar, sie sind nicht intelligibler, sondern materieller Natur, ausgedehnte, von uns unabhängige, unserem Wesen entgegengesetzte Substanzen. Der Geist ist in die Schranken seiner denkenden Natur ebenso festgebannt, als der Körper in die der ausgedehnten. Wie sollen sich beide gegenseitig ergreifen? Wie soll der Geist die Materie in sich aufnehmen, diese in jenen eindringen können? Die Objecte des Geistes sind nur vorgestellte Dinge (Ideen). Wenn es Ideen giebt, die das Wesen der Körper klar und deutlich vorstellen, nur dann ist eine Erkenntniß der letzteren möglich.

Wären wir nicht selbst geistiger Natur, so würden wir nie erfahren, daß es Geister außer uns giebt; wüßten wir nicht aus eigener Erfahrung, was Empfindungen, Vorstellungen, Begehrungen sind, so würden wir nicht ahnen, daß in anderen Wesen ähnliche Vorgänge stattfinden. Wir erkennen die Geister außer dem unsrigen nur durch Analogie mit diesem, also nicht unmittelbar, sondern vergleichungsweise, durch unsere eigene innere Erfahrung geleitet, wir vermuthen, daß jene uns gleich oder ähnlich sind: wir erkennen

sie, wie sich Malebranche ausdrückt, „par conjecture“. Das Original, womit wir sie vergleichen, sind wir selbst, der Maßstab der Menschenkenntniß ist die Sebsterkenntniß. Worin besteht diese? Wir bedürfen zu ihr keines Mediums, wie zur Einsicht in die Natur der Körper, nur die Vorstellung könnte ein solches Medium sein, aber in der Selbsterkenntniß fällt das vorgestellte Wesen mit dem vorstellenden zusammen: daher geschieht dieselbe nicht durch Ideen. Unsere Selbsterkenntniß hat den Charakter unmittelbarer Gewißheit, Malebranche bezeichnet sie durch das Wort „conscience“. Aber dieses unmittelbare Bewußtsein reicht nicht weiter als unsere innere Erfahrung, wir wissen von uns nicht mehr und weniger als wir innerlich erleben und wahrnehmen. Bevor wir Freude und Schmerz in uns erfahren haben, wissen wir nicht, was Affecte sind; wir erkennen uns selbst nur, soweit wir uns erleben, nur durch innere Wahrnehmung oder, wie Malebranche sagt, „par sentiment intérieur“.*)

Wir sind nicht im Stande, alle möglichen Modificationen unseres Denkens, alle möglichen inneren Erlebnisse in unserem Bewußtsein zu umfassen, zu erleuchten, zu vergegenwärtigen: daher giebt es keine klare und deutliche Selbsterkenntniß. Wohl aber giebt es eine Idee, die uns das Wesen der Körper klar und deutlich vorstellt: daher läßt Malebranche den cartesianischen Satz, daß die Natur des Geistes uns klarer einleuchte als die des Körpers, nicht gelten. Daß die sinnlichen Qualitäten unsere Empfindungszustände, Vorstellungen, Modificationen des Denkens sind, habe Descartes erkannt, aber nur daraus, daß sie Modificationen der Ausdehnung nicht sein können; er war keineswegs im Stande, aus dem Wesen des Denkens die verschiedenen Sinnesempfindungen so einleuchtend herzuleiten, als aus dem der Ausdehnung die verschiedenen Figuren. Die Mathematik ist klarer als die Psychologie: ein deutlicher Beweis, daß die Natur des Körpers einleuchtender ist als die der Seele, die Evidenz der letzteren ist offenbar geringer. Wären beide auch nur in gleichem Grade erkennbar, so müßte man aus der denkenden Natur mit derselben Leichtigkeit und Klarheit die Farben und Töne herleiten können, als aus der ausgedehnten die Figuren des Dreiecks, Quadrats u. s. f. Wenn zwei Ideen gleich klar und dabei völlig verschieden sind, so

*) *Rech.* de la vérité. Liv. III. Part. II. ch. 7.

können sie nie verwechselt werden und ihr Unterschied springt stets in die Augen. Seele und Körper sind grundverschieden. Wären ihre Ideen gleich klar, woher käme es dann, daß so viele Menschen beide nicht unterscheiden können, vielmehr den Körper weit deutlicher begreifen, als den Unterschied der Seele vom Körper? Der Grund liegt darin, daß die Natur der Seele unserem Bewußtsein keineswegs so offen und einleuchtend vorliegt, daß unsere Selbsterkenntniß keineswegs durchgängig klar, vielmehr, wie sich Malebranche ausdrückt, eine „connaissance confuse" ist.*)

Wir können uns die Verschiedenheit der Erkenntniß in Rücksicht ihrer Objecte und Arten an dem Bilde des Sehens veranschaulichen. Was uns die Dinge sichtbar macht, also unser Sehen ermöglicht, ist das Licht: wir sehen die Dinge im Licht; unser eigenes Sehen können wir nicht sehen, sondern sind desselben durch innere Empfindung gewiß, aus dieser Gewißheit des eigenen Sehens vermuthen wir die Sehkraft fremder Augen. Wie sich unser Sehen zum Licht verhält, so verhält sich unser Erkennen zu Gott; wie sich unser Sehen zu den Dingen im Licht (Bildern der Dinge) verhält, so unser Erkennen zu den Ideen der Körper; wie sich unsere innere Empfindung zu unserem Sehen verhält, so unser Erkennen zu der eigenen Seele, und wie sich unser Sehen zu fremden Augen verhält, so unser Erkennen zu den Geistern außer uns.

Unter den vier Erkenntnißgebieten ist uns demnach nur eines vollkommen verständlich und klar: das der Körper. Die Körper können nur durch Ideen erkannt werden, und durch Ideen sind nur die Körper erkennbar. Die Frage nach der Erkenntniß der Dinge geht demnach zurück auf die Frage nach den Ideen.

II. Malebranches Ideenlehre.

1. Der Ursprung der Ideen.

Wie ist eine klare Erkenntniß der Dinge möglich? Diese Frage lautet in ihrer letzten und einfachsten Form: wie sind Ideen möglich und woher nehmen sie ihren Ursprung? Die Ideen der Dinge sind unmittelbare Objecte unserer Vorstellung, sie sind als solche in un-

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. chap. 7. Nr. 4. Eclairc. XI. Entret. III.

serem Geist. Die Frage ist: wie kommen sie in unsern Geist, woher haben wir sie empfangen? Es giebt zur Lösung derselben zunächst drei Möglichkeiten: die Ideen sind uns gegeben entweder durch die Körper oder durch die Seele selbst oder durch Gott; jede der beiden letzten Möglichkeiten hat zwei Fälle: entweder die Seele erzeugt die Ideen aus sich, indem sie dieselben schafft, oder sie gehören zur Natur der Seele als deren Eigenschaften, sie sind Modificationen des Denkens, die wir durch innere Erfahrung erkennèn; Gott erzeugt die Ideen in der Seele, indem er entweder alle zugleich derselben einprägt und anerschafft (die angeborenen Ideen), oder indem er sie einzeln, wie es die Gelegenheit verlangt, jedesmal von neuem in der Seele hervorruft.*)

Setzen wir den ersten Fall: es seien die Körper, die nach der peripatetischen Ansicht die Ideen in uns erzeugen. Nun können die Körper selbst nicht in die Seele eingehen, es müssen also Abbilder oder ähnliche Formen sein, die sich von dem Körper ablösen, unsere Sinne berühren und sich denselben eindrücken (espèces impresses), dann intelligibel gemacht, in Empfindung verwandelt, als Vorstellung ausgedrückt werden (espèces expresses). Wenn die Bilder der Körper von den Körpern selbst ausgehen, so müssen sie Theile derselben sein; dann aber müßten die materiellen Substanzen sich mehr und mehr vermindern und zuletzt in lauter Bilder auflösen. Sind jene Formen Theile der Körper, so sind sie selbst materiell, also undurchdringlich. Da sie nun alle Räume erfüllen müssen von den Sternen bis zum menschlichen Auge, so ist nicht einzusehen, wie sie diese erfüllten Räume durchdringen und bei den tausendfältigen Kreuzungen und Störungen, in die sie nothwendig gerathen, deutliche und bestimmte Eindrücke erzeugen können.**) Und zugegeben selbst, daß sich diese Bilder als Wirkungen der Körper bis zu unseren Sinnesorganen fortpflanzen könnten, so würde diese Fortpflanzung doch in der Bewegung bestehen. Wie ist es möglich, daß sich die Bewegung in Empfindung umwandelt? „Ich bin wohl im Stande", sagt Malebranche, „die Wirksamkeit z. B. der Sonne zu verfolgen durch alle Räume zwischen ihr und mir; da aber diese Räume erfüllt sind, so begreife ich natürlich, daß die Sonne nicht da, wo sie

*) Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II chap. 1. — **) Rech. de la vérité. *Liv. III. P. II chap. 2.*

ist, mir ihren Eindruck machen kann, daß ihre Wirksamkeit sich fortpflanzen muß bis zu dem Orte, wo ich bin, bis zu meinen Augen und durch diese bis zu meinem Gehirn. Aber indem ich so von Bewegung zu Bewegung fortschreite, begreife ich nicht, woher mir die Empfindung des Lichts kommt; diese Verwandlung der Bewegung in Licht erschien mir stets und erscheint mir noch vollkommen unbegreiflich. Welche seltsame Metamorphose: eine Erschütterung oder ein Druck auf mein Auge verwandelt sich in einen Lichtglanz! Ich sehe diesen Glanz nicht in meiner Seele, deren Empfindung er ist, nicht in meinem Gehirn, wo die Bewegung sich abschließt, nicht in meinem Auge, wo der Eindruck geschieht, sondern in der Luft: in der Luft, sage ich, die vollkommen unfähig ist zu einer solchen Modification. Welches Wunder!"*) Aus der Bewegung kann nie Empfindung werden. Wenn sie es jemals werden könnte, so würde der Körper vermöge seiner Bewegung im Stande sein, die Seele zu modificiren, so könnten Körper und Seele nicht entgegengesetzter Natur sein. Wie wir auch die Sache erwägen, so leuchtet aus allen Gründen die Unmöglichkeit ein, daß es die Körper sind, welche die Ideen in uns hervorbringen.

Es bleibt daher nur übrig, die Ursache der Ideen in der Seele selbst oder in Gott zu suchen.

Es sei die Seele, welche die Ideen entweder aus sich erzeugt oder unter ihren Eigenschaften (als Modificationen des Denkens) besitzt. Setzen wir den ersten Fall in seinen drei Möglichkeiten: die Seele erzeugt die Ideen entweder aus nichts oder aus den materiellen Eindrücken oder nach den vorhandenen Objecten, wie das Abbild nach dem Original. Etwas aus *nichts* erzeugen heißt schaffen. Die Seele ist nicht schöpferisch, also auch nicht Schöpferin der Ideen. Kann sie aber überhaupt die Ideen nicht hervorbringen, so kann sie dieselben auch nicht aus dem Stoff der materiellen Eindrücke erzeugen, denn die Ideen sind spirituelle Wesen (êtres spirituels), und die materiellen Eindrücke sind körperlicher Natur. Wie sollen aus körperlichen Dingen jemals spirituelle gemacht werden? Wenn man keinen Engel schaffen kann, sagt Malebranche, so kann man ihn auch nicht aus Stein hervorbringen; wenigstens ist dieses nicht leichter als jenes. Also werden es wohl die Objecte selbst sein müssen, nach

*) Entret. IV. Nr. 6.

denen unsere Seele die Ideen bildet. Um aber die Objecte abzubilden, müssen wir sie offenbar vorstellen, also die Ideen derselben haben. Wozu braucht die Seele dann noch die Ideen zu erzeugen, da sie dieselben bereits hat? Hier wird die Entstehung der Ideen nicht erklärt, sondern vorausgesetzt und unter eine Bedingung gebracht, welche das Hervorbringen der Ideen vollkommen überflüssig erscheinen läßt. Wie wir also auch die Sache erwägen, so kommen wir überall zu dem Schluß: es ist unmöglich, daß die Ideen durch die Seele erzeugt werden.*)

Setzen wir den zweiten Fall. Die Ideen seien in der Seele enthalten, sie besitze dieselben vermöge ihrer Natur, sie gehören zu ihren natürlichen Qualitäten, wie die Empfindungen der Kälte und Wärme, der Farben und Töne, wie die Affecte der Freude und des Schmerzes, wie die Leidenschaften der Liebe und des Hasses u. s. f. Die Seele sei, wenn nicht Ursache, doch Träger der Ideen. Da nämlich ihre Natur höher und edler ist, als die des Körpers, so muß sie auch mehr Realität in sich enthalten als dieser, so muß in dem Wesen der Seele auch das des Körpers mitausgedrückt und auf eminente Weise (éminemment) darin enthalten sein. Die intelligible Welt wird demnach die sensible und materielle in sich begreifen; die Vorstellungen oder Ideen der Körper sind demnach Modificationen des Denkens und als solche, wie alle übrigen Denkweisen, natürliche Aeußerungen der Seele. Dann ist es unser Denken, in welchem die Ideen existiren; dann ist es unsere Selbsterkenntniß oder unsere innere Erfahrung, durch welche wir der Ideen inne werden. Indessen diese ganze Theorie scheitert schon an den Grundbegriffen unseres Philosophen. Wie auch Seele und Körper sich dem Range und der Wesensstufe nach zu einander verhalten, dennoch gilt der ausgemachte Gegensatz beider. Wie soll nun das Denken die Ausdehnung fassen, wie soll diese ein Object unserer Vorstellung, wie sollen die Ideen der Körper Modificationen des Denkens oder natürliche Qualitäten der Seele sein können? Es ist offenbar unter der herrschenden Voraussetzung unmöglich, daß die Seele vermöge ihrer Natur die Ideen besitzt und trägt. Da sie nun die letzteren weder erzeugen noch besitzen kann, so ist es in jedem Sinne unmöglich, daß die Ideen aus der

*) Rech. de la vérité. Liv. III. P. II chap. 3.

Seele hervorgehen.*) So bleibt als der einzig mögliche Ursprung der Ideen nur Gott übrig.

2. Die Ideenwelt in Gott.

Wir haben die Ideen der Körper nicht von den Körpern, nicht von uns selbst, also können wir dieselben, so scheint es, nur von Gott empfangen haben. Hier giebt es eine doppelte Möglichkeit: entweder hat Gott die Ideen sämmtlich der Seele anerschaffen, d. h. die Ideen sind uns angeboren, oder er erzeugt jede Idee in uns jedesmal von neuem, so oft wir derselben bedürfen.

Setzen wir den ersten Fall: die Ideen seien uns sämmtlich angeboren; offenbar sind ihrer unendlich viele, schon ein einzelnes Gebiet derselben, wie z. B. das der geometrischen Figuren, ist grenzenlos, es giebt zahllose Figuren, selbst eine einzelne Figur, wie z. B. das Dreieck, die Ellipse u. s. f. hat zahllose Formen, es giebt unendlich viele Dreiecke, unendlich viel Ellipsen je nach der Größe der Entfernung ihrer Brennpunkte. So sind sämmtliche Ideen offenbar eine unendliche Menge zahlloser Zahlen. Unsere Seele ist endlich, die Ideenwelt ist unendlich: wie soll die endliche Seele diese unendliche Welt fassen und nicht blos fassen, sogar auf einmal in sich aufnehmen können? So wenig Gott der Seele die Unendlichkeit mittheilen kann, so wenig kann er ihr die Ideenwelt anerschaffen. Die Theorie einer angebornen Ideenwelt streitet mit dem Wesen des menschlichen Geistes, der nicht aufhört, Creatur oder beschränkte Substanz zu sein.

Setzen wir den zweiten Fall, den einzigen, wie es scheint, der noch bleibt: wir empfangen die Ideen von Gott, nicht alle, sondern einzelne, nicht auf einmal, sondern nach einander, jede in eben dem Augenblick, wo wir sie brauchen. So oft wir uns ein bestimmtes Object vergegenwärtigen wollen, erzeugt Gott die Idee desselben in unserem Geist. Vorher also haben wir diese Idee nicht, vielmehr entbehren wir sie gänzlich. Aber ohne jede Idee eines Objects, wie ist es noch möglich, daß wir an das Object denken können, daß wir uns dasselbe vergegenwärtigen wollen? Heißt nicht an ein Object denken so viel als die Idee desselben suchen? Wie können wir suchen,

*) Rech. Liv. III. P. II *ch.* 5. Entret. I.

wovon wir gar keine Vorstellung haben? Es ist demnach unmöglich, daß Gott nach unserem Bedürfniß die Idee eines Objects in uns erzeugt, wenn wir nicht auf irgend eine Weise, sie sei noch so dunkel, diese Idee schon besitzen. Wenn wir sie aber schon besitzen, so ist es unnöthig, daß sie erst durch Gott erzeugt wird.*)

So kommen wir auch auf diesem Wege zu keinem Ergebniß, oder vielmehr wir gelangen zu dem negativen: daß wir die Ideen weder von den Körpern, noch von uns selbst, noch von Gott haben können. Es giebt mithin keine Quelle, aus welcher die Ideen in unsern Geist einfließen; es ist demnach überhaupt unmöglich, daß wir die Ideen haben: nicht wir sind es, die sie haben, nicht wir sind die Träger der Ideen. Aus diesem negativen Ergebniß folgt das positive: der einzig mögliche Ursprung der Ideen ist Gott. Es ist unmöglich, daß Gott die Ideen aus seinem Wesen in das unsrige versetzt, weder durch Anerschaffung noch durch jedesmalige Erzeugung; es ist daher klar, daß die Ideen nur in Gott entspringen und auch nirgends wo anders sein und bleiben können als in ihm. Die Ideen sind allein durch und in Gott, er allein ist das unendliche und allumfassende Wesen (être universel), die alleinige Ursache der Ideen und durch dieselben der Dinge.**)

Hier ist die Lösung des Problems: die Ideen sind und bleiben nur in Gott, die Erkenntniß der Dinge ist nur möglich durch die Ideen, also ist sie nur in Gott möglich, d. h. wir erkennen oder wir sehen die Dinge in Gott.

3. Die intelligible Ausdehnung und die allgemeine Vernunft.

Wenn wir durch die Ideen die Dinge erkennen, so sind es die Ideen, die uns erleuchten und unsere Erkenntniß bewirken; sie würden eine solche Wirksamkeit auf unseren Geist nicht haben können, wenn sie nicht höherer Natur wären als dieser. Das einzig wahrhaft wirksame Wesen ist Gott. Sind also die Ideen wirksamer Art (efficaces), so sind sie göttlich; auf diese Weise wird der Satz, daß die Ideen in Gott sind, bewiesen aus dem Satz, daß wir durch die Ideen erkennen. Dieser Beweis, sagt Malebranche, dürfte denen als demonstrativ gelten, die an das abstracte Denken gewöhnt sind.***)

*) *Rech.* Liv. III. P. II ch. 4. — **) Rech. Liv. III. P. II ch. 5. Entret. II. ***) *Rech. Liv. III. P.* II ch. 6.

Die Dinge, welche wir durch die Ideen klar und deutlich erkennen, sind nur die Körper, diese sind in allen ihren Formen und Veränderungen Modificationen der Ausdehnung und nichts Anderes; also ist es die Idee der Ausdehnung, durch welche alle Körper erkannt werden; alle Ideen lassen sich demnach auf diese eine zurückführen: die intelligible Ausdehnung (l'étendue intelligible), wie Malebranche in seinen Unterredungen die Grundform aller Ideen in der einfachsten Weise bezeichnet.*)

Die intelligible Ausdehnung ist weder eine Modification der Ausdehnung noch des Denkens; keine Modification der Ausdehnung ist intelligibel, keine Modification des Denkens kann die Ausdehnung fassen: darum kann die intelligible Ausdehnung weder zur Ausdehnung gehören, denn sie ist intelligibel, noch zum Denken, denn sie ist Ausdehnung; sie kann daher überhaupt nicht der endlichen und im Gegensatz begriffenen Natur der Dinge, sondern nur einem Wesen angehören, welches gegensatzlos, unbeschränkt, unendlich ist. Die Idee der Ausdehnung ist nur in Gott möglich, und da nur diese Idee uns die Körperwelt erkennbar macht, so ist es klar, daß wir alle Dinge in Gott sehen. Die Idee der Ausdehnung verhält sich zu den Ideen der Körper, wie die Ausdehnung als solche zu den wirklichen Körpern. Wie sich die Ausdehnung in den Körpern modificirt, so die Idee der Ausdehnung in den Ideen der Körper; wie die Ausdehnung die Bedingung und das Princip der Körperwelt ausmacht, so die Idee der Ausdehnung die Grundform und das Princip der Ideenwelt: sie ist die Uridee (idée primordiale). Wie sich die Ideen zu den Dingen verhalten, so verhält sich die intelligible Ausdehnung zur wirklichen. Die Ideen sind in Gott, die Dinge sind außer ihm; jene sind schöpferischer Natur, diese sind Creaturen, oder um dieses Verhältniß in platonischer Weise zu bezeichnen: die Ideen sind die Urbilder, die Dinge die Abbilder. So nennt Malebranche die intelligible Ausdehnung den Archetyp der Körperwelt.**)

Nachdem wir gezeigt haben, wie sich die Idee der Ausdehnung zu den Ideen der Körper und zu diesen selbst verhält, bleibt die Frage übrig: wie verhält sich diese Idee zu den Geistern? Sie bildet

*) Entret. I. Nr. 9. Nr. 10. — **) Entret. III. Nr. 1. Entret. II. Nr. 1. Entret. III. Nr. 2.

in den erkennenden Geistern das klare und deutliche Object ihrer Anschauung, dieses Object ist in allen Geistern dasselbe; in seiner Anschauung stimmen mithin alle überein, und wie verschieden wir auch sonst sind, diese Vorstellung ist in uns allen die gleiche. Wie die Idee der Ausdehnung das Wesen aller Körper ausdrückt, so drückt die Anschauung derselben das Wesen aller Geister aus: die allgemeine Vernunft (la raison universelle). Es giebt nur eine Vernunft, die unwandelbar sich selbst gleichbleibt; in ihr ist die Vielheit und Verschiedenheit der einzelnen Geister aufgehoben, sie gehört nicht als Modification zur Natur des endlichen Geistes, sonst würde die Vernunft so verschieden sein als die Individuen, sondern sie gehört vermöge ihrer Universalität und Unwandelbarkeit zum Wesen Gottes.*)

Die allgemeine Vernunft und die intelligible Ausdehnung entsprechen sich gegenseitig; sie verhalten sich zu einander, wie Subject und Object: die allgemeine Vernunft ist das Subject, für welches die intelligible Ausdehnung der Gegenstand ist, und umgekehrt. Gott begreift die allgemeine Vernunft in sich, diese die intelligible Ausdehnung, diese die Ideen aller Körper, also die Objecte der klaren und deutlichen Erkenntniß. Soll diese Erkenntniß die unsrige sein, so müssen wir den Gesichtspunkt einnehmen, unter welchem allein die Objecte derselben, die Ideen der Körper d. h. die intelligible Ausdehnung erscheint; dieser Gesichtspunkt ist die allgemeine oder göttliche Vernnnft. In ihr, sagt Malebranche, wohnen die Geister. Dieser Ausdruck ist gleichbedeutend mit dem Satz: wir sehen die Dinge in Gott. „Gott sieht in sich die intelligible Ausdehnung, den Archetyp der Materie, woraus die Welt besteht und wo unsere Körper wohnen; wir sehen sie nur in Gott, denn unsere Geister wohnen nur in der allgemeinen Vernunft, jener intelligibeln Substanz, welche die Ideen aller Wahrheiten, die wir entdecken, in sich schließt."**)

---

*) Entret. I. Nr. 10. Entret. III. Nr. 4. — **) Entret. I. Nr. 10. Entret. XII.

Siebentes Capitel.

C. Das Verhältniß der Dinge zu Gott. Der Pantheismus in Malebranche's Lehre.

I. Das Universum in Gott.

1. Gott als Ort der Geister.

Wir stehen im Mittelpunkte des Systems. Zwei Hauptbeweise vereinigt Malebranche, um seine Lehre von den Ideen und der intelligiblen Welt in Gott, dieses eigentliche Thema seiner Philosophie, festzustellen: er führt den einen aus der Thatsache unserer Erkenntniß, den andern aus der Schöpfung der Welt.

Die Thatsache, daß wir eine Welt außer uns anschauen und erkennen, ist unleugbar, aber weder aus dem Vermögen unserer Sinne noch aus dem der Körper zu erklären. Was wir durch unsere Sinne wahrnehmen, sind immer nur unsere eigenen Eindrücke und Zustände, nicht die Beschaffenheiten der äußeren Dinge als solche. Die Außenwelt ist nicht sensibel, sie ist materiell. Die Materie kann von sich aus nicht auf unsern Geist einwirken, sie kann sich demselben nicht mittheilen und vergegenwärtigen, Anschaulichkeit und Erkennbarkeit gehören nicht zu ihren Eigenschaften: die Körperwelt ist als solche nicht erkennbar. Es ließe sich denken, daß der Geist Körper vorstellen könnte, während diese in Wahrheit nicht sind oder vernichtet werden, daß die Vorstellung derselben fortbestände, während alle ihre realen Eigenschaften aufhörten zu sein: ein deutlicher Beweis, daß die Vorstellbarkeit nicht zu den Eigenschaften der Materie gehört. Die materielle Welt ist nicht vorstellbar, also die Welt, die wir vorstellen, nicht materiell, daher kann die Welt als Vorstellung oder Erkenntnißobject nur intelligibler Art sein und, da sie weder von noch in unserem Denken erzeugt wird, ihren Grund und Bestand in Gott allein haben. In der bündigsten Fassung läßt sich Malebranches Beweis so aussprechen: ohne intelligible Welt keine Erkenntniß, ohne Gott keine intelligible Welt, also unsere Erkenntniß der Dinge nur durch und in Gott.*) Zu demselben Ergebniß kommt

*) Entret. I.

der andere aus der Schöpfungslehre geführte Beweis. Was Gott schafft, muß er vorstellen. Die Schöpfung setzt den Schöpfer und die Weltidee, Gott und die Ideen der Dinge voraus: ohne die ewige Gegenwart derselben in Gott giebt es keine Schöpfung, keine Welt, also auch keine uns erkennbare. Sollen die Dinge uns einleuchten, so müssen ihre Ideen uns gegenwärtig sein, und da diese nur in Gott sind, so ist, um sie vorzustellen, unsere Gegenwart in Gott nothwendig. Es giebt zur wahren Erkenntniß keinen andern Standpunkt. Die Wahrheit besteht in unserer klaren und deutlichen Vorstellung des Objects, diese will von allen übrigen Vorstellungen genau unterschieden sein und ist daher nur in Gegenwart aller Ideen, nur in der Anschauung der intelligibeln Welt, d. h. nur in Gott möglich. Wir müssen in Gott sein, um klare Gedanken zu haben; unsere Vorstellungen sind verworren, wenn wir außer ihm sind. Daher Malebranche's bezeichnender Ausdruck: „Gott ist durch seine Gegenwart so eng mit unseren Seelen vereinigt, daß man sagen kann, er ist der Ort der Geister, ganz ebenso wie der Raum der Ort der Körper. Gott ist die intelligible Welt oder der Ort der Geister, wie die materielle Welt der Ort der Körper."*)

2. Die Dinge als Modi Gottes.

Unsere Erkenntnißobjecte sind die besonderen und endlichen Dinge. Das Besondere ist nicht ohne das Allgemeine zu fassen, denn es ist dessen nähere Bestimmung, das Endliche nicht ohne das Unendliche, denn es ist dessen Einschränkung. Nun ist Gott das absolut allgemeine und unendliche Wesen: daher verhalten sich die Ideen der Dinge zur Gottesidee, wie das Besondere zum Allgemeinen, das Beschränkte zum Unbeschränkten. Was von den Ideen gilt, muß in Wahrheit von den Wesen selbst gelten. Die Dinge verhalten sich zu Gott, wie die besonderen Wesen zum allgemeinen, die endlichen zum unendlichen: sie sind in eingeschränkter und unvollkommener Weise, was Gott in absoluter und vollkommener ist, sie nehmen an dem göttlichen Wesen Theil und sind „Participationen" desselben. So kommt Malebranche zu der bedeutsamen Erklärung: „alle besonderen Ideen sind nur Participationen der allgemeinen Idee des Unend-

*) *Rech.* Liv. III. Part. II ch. 6.

lichen, sowie Gott sein Wesen nicht von den Geschöpfen hat, sondern alle Geschöpfe blos unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens sind. Alle Ideen, die wir von den Geschöpfen im Besonderen haben, sind nur Einschränkungen der Idee des Schöpfers."*)

Der einzige Zweck aller göttlichen Wirksamkeit ist nach unserem Philosophen Gott selbst. Diese Gewißheit erhellt aus der einfachsten Betrachtung, wie aus den Offenbarungen der Schrift. Was Gott erschafft, erschafft er für sich, er ist von allen Geschöpfen die alleinige Ursache und der alleinige Zweck: die Geister sind nur da, um die Werke Gottes zu betrachten und darin Gott selbst anzuschauen, sie sind vermöge dieser Anschauung, in der sie das Bild Gottes darstellen, gleichsam die Spiegel Gottes. Er ist, wie der alleinige Zweck der Schöpfung, so das alleinige Object unserer Erkenntniß und das alleinige Ziel unseres Wollens. Die Betrachtung und Liebe Gottes bewegt von Grund aus unser Vorstellen und Begehren, unser gesammtes geistiges Leben. „Wenn wir nicht Gott sähen", sagt Malebranche, „so würden wir nichts sehen; wenn wir nicht ihn liebten, würden wir nichts lieben." Alles Wollen ist Streben zu Gott, Liebe zu ihm. Ohne diese Liebe können wir nichts lieben, nichts begehren; ohne Gott ist unser Dasein unwirksam und todt, unser Denken ohne Licht, unser Wollen ohne Ziel; ohne ihn giebt es in uns weder die Kraft des Denkens noch die des Begehrens. Denken ist gleich Gott erkennen, wollen gleich Gott lieben. Hier entsteht ein scheinbarer Widerstreit zwischen Philosophie und Erfahrung: jene erkennt in Gott das unwandelbare Ziel unserer Willensrichtung, diese zeigt, daß wir die einzelnen und vergänglichen Güter der Welt unaufhörlich begehren. Wenn das Erste nothwendig ist, so erscheint das Zweite unmöglich; wenn wir der Erfahrung Recht geben, müssen wir die Ansicht der Philosophie für den äußersten Irrthum erklären. Malebranche verneint jeden Widerstreit und behauptet seinen Satz nicht trotz der Erfahrung, sondern in Uebereinstimmung mit ihr. Unsere weltlichen Begierden sind in seinen Augen keine Instanz dagegen, daß nur die Liebe zu Gott unsern Willen von Grund aus bewegt. Es verhält sich mit unseren Begierden ganz, wie mit unseren Vorstellungen: unsere Ideen der Dinge waren Participationen der

*) Rech. Liv. III. Part. II *ch.* 6.

allgemeinen Idee Gottes, unsere Begierden nach den Dingen sind Participationen der Liebe zu Gott. Unsere Liebe zu den einzelnen und vergänglichen Gütern der Welt und unsere Liebe zu Gott als dem allgemeinsten und ewigen Gut stehen in demselben Verhältniß, als das Besondere und Allgemeine, das Endliche und Unendliche, das Eingeschränkte und Schrankenlose, das Bedingte und Unbedingte. Was dieses in vollkommener, indeterminirter Art ist, ist jenes in unvollkommener, determinirter. Unsere Begierden nach den Dingen sind Modificationen unserer Liebe zu Gott. Was können jetzt die Dinge selbst noch anderes sein als Modificationen Gottes? Nicht wir sind es, welche die Sätze unseres Philosophen zu solchen Folgerungen nöthigen, er selbst spricht sie offen und unumwunden aus. „Wir können", sagt Malebranche, „einzelne Güter nur lieben, indem wir die Bewegung der Liebe, die uns Gott zu sich einflößt, in der Richtung nach jenen Gütern determiniren". Jene einzelnen Güter sind die weltlichen Dinge; unsere Liebe zu den weltlichen Dingen ist demnach eine Determination unserer Liebe zu Gott. Alle unsere Begierden sind Modificationen des Willens, dessen Grundrichtung auf Gott geht. Wenn wir die weltlichen Dinge begehren, so richtet sich der Wille auf die Geschöpfe, in Wahrheit geht er auf den Schöpfer; daher ist die Bewegung, die ihn nach den Creaturen hintreibt, nur eine Determination derjenigen Bewegung, die dem Schöpfer zustrebt. Ist aber unsere Liebe zu den Creaturen eine Determination unserer Liebe zu Gott, so werden jene selbst als Determinationen Gottes gelten müssen. Hier ist Malebranches eigene Erklärung: „alle besonderen Ideen, die wir von den Geschöpfen haben, sind nur Einschränkungen der Idee des Schöpfers, sowie alle Begehrungen in Rücksicht auf die Geschöpfe nur Determinationen der auf den Schöpfer gerichteten Willensbewegung sind."*) Gottes Macht erzeugt die Dinge und

*) Nous ne pouvons aimer des biens particuliers qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour nécessaire, que nous avons pour Dieu; nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle, que nous avons de Dieu: et toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le créateur. Rech. Liv. III. P. II ch. 6.

re Modificationen, seine Weisheit begreift die Ideen aller Dinge
i sich, seine Liebe ist der innerste Beweggrund alles natürlichen
trebens. In dieser Macht, Weisheit und Liebe besteht das Wesen
ottes, sie sind er selbst, daher ist es das göttliche Wesen, in dem
le Dinge ihr Dasein, ihre Ideen, die alleinige Ursache und den
leinigen Zweck ihrer Wirksamkeit haben. „Laßt uns", so schließt
alebranche diesen wichtigsten Abschnitt seines Hauptwerks, „in
eser Ueberzeugung beharren: daß Gott die intelligible Welt oder
r Ort der Geister ist, wie die materielle der Ort der Körper, daß
le Dinge durch seine Macht ihre Modificationen empfangen, in
iner Weisheit ihre Ideen finden, durch seine Liebe nothwendig und
setzmäßig bewegt werden! Und da seine Macht und Liebe er selbst
t, so glauben wir mit dem Apostel Paulus, daß er nicht fern ist
n einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und
nd wir." *)

II. Malebranches pantheistische Richtung.

Jener paulinische Ausspruch gehört zu den biblischen Worten,
elche die Pantheisten gern anführen. Je weiter Malebranche in der
ntwicklung seiner Grundgedanken fortschreitet, um so mehr treten
üge einer pantheistischen Denkweise hervor, nicht als das Ziel des
hilosophen, wohl aber als das unvermeidliche Schicksal seiner Lehre,
elche zwei einander diametral entgegengesetzte Weltansichten, die
ugustinische und naturalistische, in sich aufnimmt und zu vereinigen
cht. Sie ist darin das treue und unentbehrliche Abbild ihres Zeit-
ters, das auf der einen Seite den Augustinismus mit Inbrunst
greift und erneuert, auf der andern von jenem Naturalismus, der
e neue Aera der Philosophie beherrscht, unwiderstehlich erfüllt ist.
wischen beiden Richtungen giebt es, wie bei divergirenden Linien,
hr verschiedene Abstände; hier gehen sie weit auseinander, hier
hern sie sich und neigen sich einander zu. Der Punkt, in dem sie
sammentreffen, ist Malebranche. Sollen die Mittelglieder, gleich-
m die Stadien des Weges bezeichnet werden, auf dem seine Lehre
rch beide Extreme geführt wird, so nennen wir Descartes, Geulinx,
lato. Die Art, wie Malebranche sie vereinigt, ist nicht eklektisch

*) Rech. Liv. III. P. II ch. 6: „Que nous voyons toutes choses en Dieu."

sondern es ist ein Grundgedanke, der sich durch diese verschiedenen Gebiete hindurchbewegt: er geht von Descartes durch den Occasionalismus zu Augustin, von Augustin durch Plato zu einer naturalistischen Gotteslehre, die schon auf dem Punkte steht spinozistisch zu werden.

Die dualistischen Principien Descartes' bilden den Ausgangspunkt unserer Lehre, die occasionalistischen gelten in ihrer ganzen Strenge: Malebranche behauptet die vollkommene Unwirksamkeit und Unselbständigkeit der Dinge, die alleinige Wirksamkeit und Substantialität Gottes. Von hier ist nur ein Schritt zum Augustinismus. Auch unsere Erkenntniß der Dinge geschieht durch göttliche Causalität, sie ist nur möglich als Erleuchtung. „Wir sehen die Dinge in Gott." In Rücksicht auf den Grund unserer Erkenntniß ist dieser Satz augustinisch, in Rücksicht auf die Objecte derselben ist er platonisch, denn was wir in Gott sehen sind die Ideen der Dinge, die intelligible Welt. Wenn nach Descartes' folgerichtiger Lehre zwischen uns und den Dingen außer uns, zwischen Geistern und Körpern ein absoluter, jede Art der Gemeinschaft ausschließender Gegensatz besteht, so kann unser Erkennen nur im Lichte Gottes und die Erkennbarkeit der Dinge nur durch Ideen stattfinden.

Was uns die Ideen erkennbar machen, sind nur die Körper, diese sind Modificationen der Ausdehnung, daher ist die Idee der letzteren, die intelligible Ausdehnung unser eigentliches Erkenntnißobject, die Grundform, auf die Malebranche seine Ideenlehre zurückführt. Hier zeigt sich auf das Deutlichste deren cartesianischer Ursprung. Nur wenn das Wesen der Körper lediglich in der Ausdehnung besteht, wie es der cartesianische Dualismus fordert, besteht in der intelligibeln Ausdehnung das Wesen der erkennbaren Dinge oder die Idee der gesammten Körperwelt.

Die intelligible Welt ist in Gott, Gott ist die intelligible Welt; diese ist Object der allgemeinen Vernunft, Gott ist die allgemeine Vernunft; sie ist unser Erkenntnißobject, sofern wir in der allgemeinen Vernunft oder in Gott sind: alle diese Sätze folgen nicht blos aus Malebranches Lehre, sondern sind wörtlich darin enthalten. Es bleibt demnach zwischen Gott und Welt kein anderer Unterschied übrig als zwischen der intelligiblen und wirklichen Ausdehnung. Diese ist, was jene nicht ist: Creatur. Welches aber sind die Merkmale, die den creatürlichen Charakter der Ausdehnung von ihrem

göttlichen und ewigen Wesen unterscheiden? Man kann nicht sagen, daß die intelligible Ausdehnung unendlich, die Materie dagegen endlich sei. Diese ist in Wahrheit auch grenzenlos und unendlich. Es könnte auch nach Malebranches ausdrücklicher Erklärung, daß die Ideenwelt der Archetyp der wirklichen Welt ist, eine solche absolute Unähnlichkeit zwischen der idealen und realen Ausdehnung nimmermehr stattfinden. Wir finden kein Merkmal, beide zu unterscheiden, und selbst wenn es ein solches Merkmal gäbe, so wäre dasselbe nicht erkennbar: mithin ist der Unterschied zwischen jenen beiden Arten der Ausdehnung in keinem Fall ein Erkenntnißobject. Da sich nun auf *diesen* Unterschied die ganze Differenz zwischen Gott und Welt zurückführt, so müssen wir urtheilen, daß zwischen Gott und Welt, wie sich deren Verhältniß bei Malebranche gestaltet, keine *einleuchtende* Verschiedenheit mehr stattfindet.

Aber wir müssen noch weiter gehen. Es zeigen sich in der Tragweite der Lehre unseres Philosophen Folgerungen, die nicht blos die *erkennbare* Unterscheidung zwischen Gott und der realen Ausdehnung, sondern den Wesensunterschied beider selbst aufheben. Hat doch Malebranche erklärt, daß die Ideen der Dinge „Limitationen" der Idee Gottes, unsere Begierden nach den Dingen „Determinationen" unserer Liebe zu Gott seien und die Creaturen selbst unvollkommene „Participationen" des göttlichen Wesens. Was von allen Dingen gilt, muß auch von den *Körpern* gelten. Auch die Ideen der Körper sind Einschränkungen der Idee Gottes, auch die Körper selbst participiren an dem göttlichen Wesen und verhalten sich zu Gott, wie unsere Begierden zur Liebe Gottes: *sie sind Determinationen oder Modificationen Gottes*. Nun sind die Körper Modificationen nur der Ausdehnung. Sind sie zugleich Modificationen Gottes, so muß Gott *die* Ausdehnung sein, deren Modi die Körper sind, d. h. er ist die *wirkliche* Ausdehnung.

Zu eben dieser Folgerung treiben unwiderstehlich die occasionalistischen Grundsätze, die Malebranche in ihrer ganzen Strenge anwendet. Völlig machtlos, wie hier die natürlichen Dinge erscheinen, ohne alle Substantialität, ohne jedes Vermögen, sich selbständig zu bethätigen, können sie nichts weiter sein als bloße Modificationen Gottes, sie nehmen an dem Wesen Gottes Theil und fallen daher mit ihm zusammen: sie sind in determinirter, endlicher, unvollkommener Weise, was Gott in vollkommener, unendlicher, indeterminir-

ter ist. Hier läßt sich von der Natur der Dinge ein bedeutungsvoller Rückschluß machen auf die Natur Gottes. Die Dinge sind entweder Geister oder Körper; wenn sich jene zum Denken verhalten müssen, wie diese zur Ausdehnung, so sind die Dinge Modificationen entweder des Denkens oder der Ausdehnung. Sind sie nun zugleich die Modificationen Gottes, so muß Gott diese beiden Attribute in sich vereinigen: er ist die eine und alleinige Substanz, deren Wirksamkeit sowohl im Denken als in der Ausdehnung besteht. Mit diesem Satz stehen wir im Mittelpunkt des Spinozismus, eines rein naturalistischen Systems, zu dem uns die Lehre Descartes' durch Geulinx und Malebranche hingeführt hat, zu dem Malebranche selbst durch die cartesianisch-occasionalistische, augustinische, platonische Vorstellungsweise getrieben wird, so sehr er selbst der Lehre Spinozas widerstrebt und sich an Augustin festhalten möchte. Ich bemerke dabei, daß der pantheistische Zug seiner Lehre keineswegs, wie einige gemeint haben, als eine spätere Entwicklungsform zu betrachten ist, auf welche Spinozas Werke einen gewissen Einfluß geübt, sondern sich schon in seinem Hauptwerk findet und nirgends bestimmter ausgesprochen ist, als in jenem wichtigsten Abschnitte, der von dem Grundthema handelt: „daß wir alle Dinge in Gott sehen"., Das Hauptwerk Spinozas erschien drei Jahre später. Es ist daher nicht richtig, daß Malebranche in seinen Unterredungen über Metaphysik und Religion der pantheistischen Vorstellungsweise mehr Spielraum lasse, als in der Schrift von der Erforschung der Wahrheit. Nur in Betreff der Lehre von der allgemeinen Vernunft und der intelligiblen Ausdehnung unterscheidet sich das spätere Werk von dem frühern, aber dieser Unterschied hängt nicht mit einer pantheistischen Fortbildung der Lehre, sondern mit ihrer Vereinfachung und compendiarischen Fassung zusammen.

Gott ist die allgemeine Vernunft, er ist die intelligible Welt, also auch die intelligible Ausdehnung: so sagt Malebranche. Gott ist das unendliche, denkende und ausgedehnte Wesen: so sagt Spinoza. Der ganze Unterschied beider liegt nur noch in der intelligibeln Ausdehnung, die Malebranche mit Gott identificirt, während er die wirkliche von Gott unterscheidet. Aber selbst dieser Rest von Platonismus verschwindet gegen den ausdrücklichen Satz, daß die Dinge, also auch die Körper an dem Wesen Gottes theilnehmen, gegen die *Folgerung*, der sich Malebranche nicht erwehren kann, daß die Dinge,

also auch die Körper Modificationen Gottes sind. Dieser naturalistische Zug mußte sich der Lehre unseres Philosophen bemächtigen und in ihren Ideen von der göttlichen Willensfreiheit jenen deterministischen Charakter ausprägen, der in den Augen der Jansenisten mit Recht als eine Einschränkung der unbedingten Willkür Gottes erschien und deshalb von Arnauld so heftig bekämpft wurde. Es ist begreiflich, daß Malebranche, der sich dieser Richtung und Consequenzen seiner Ideen nicht bewußt war, wohl aber der religiösen Gesinnung und Absicht seines ganzen Systems, in den Angriffen, die er erfuhr, die schlimmsten und feindseligsten Mißdeutungen erblickte; er wollte die Ehre Gottes über alles gesetzt haben, indem er alle Macht und Wirksamkeit nur ihm zuschrieb, und er vermochte nicht einzusehen, wie dadurch dem göttlichen Willen Abbruch geschehen könne. Es ist wahr, daß Malebranche beides bejaht hat: die absolute Macht Gottes, die nach ewigen und nothwendigen Gesetzen handelt, und die absolute Freiheit seines Willens, der von keinerlei Gesetzen abhängt; er durchschaute den Widerspruch nicht, worin er war, und berief sich auf die zweite Bejahung, wenn ihm die erste zum Vorwurf gemacht und auf die Unvereinbarkeit zwischen der Gesetzmäßigkeit des göttlichen Handelns und der absoluten Freiheit des göttlichen Willens hingewiesen wurde.

Will man sich diesen Widerstreit der Ideen in Malebranches eigenen Anschauungen so vergegenwärtigen, daß man die entgegengesetzten Behauptungen dicht neben einander sieht, so giebt es dafür kaum ein sprechenderes Zeugniß, als jenen (erst von Cousin aufgefundenen und veröffentlichten) Brief, den der Philosoph über die Unsterblichkeit der Seele einem gewissen Torssac geschrieben (21. März 1693).*) Man habe die Fortdauer der Seele aus der Substantialität des Geistes und aus der Unmöglichkeit der Vernichtung bewiesen, aber wenn Gott die Substanzen aus nichts geschaffen, so könne er sie auch in nichts zurückkehren lassen; man müsse daher die Unsterblichkeit aus der Macht und dem Willen Gottes rechtfertigen. Hier aber sei keine mathematische Gewißheit möglich: „da alles von Gott abhängt und die Welt keineswegs mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes hervorgeht", „es giebt zwischen den willkürlichen Wir-

*) Fragments philosophiques pour faire suite aux cours de l'histoire de la philosophie. 4. Ed. Philos. moderne (Par. 1847). Lettre inédite de Malebranche sur l'immortalité de l'âme. pg. 63—68.

kungen und ihren Ursachen keinen solchen Causalzusammenhang, wie zwischen den Wahrheiten und ihren Principien." Daher lasse sich die Unsterblichkeit der Seele nicht „en rigueur" demonstriren. Dennoch will Malebranche gute Beweisgründe geben (de bonnes preuves). Der wichtigste lautet: „Gottes Handlungsweise muß den Charakter seiner Eigenschaften haben, er muß so handeln, wie er ist, in seiner Wesenseigenthümlichkeit liegt die Richtschnur seines Wollens, sie besteht in der unwandelbaren Ordnung seiner Vollkommenheiten. Nun ist Gott weise und allwissend, er ist unwandelbar und beharrlich, er würde es weniger sein, wenn wir vergänglich wären. Gottes Wesen bildet die Regel und das unverletzbare Gesetz seines Handelns, und ich entdecke in seinem Wesen nichts, was ihn bewegen könnte, unsere Vergänglichkeit zu wollen. Wir dürfen den göttlichen Willen nicht nach dem unsrigen beurtheilen und überhaupt die Ursachen der Dinge, um sie richtig zu erkennen, nicht „humanisiren", wie wir geneigt sind." Die Entscheidung der Unsterblichkeitsfrage erkennt Malebranche in der göttlichen Offenbarung und Incarnation, denn der göttliche Schöpfungszweck kann kein anderer sein, als die Heiligung und Erlösung der Welt.

Wir haben in diesem kleinen Schriftstück die Grundzüge des Philosophen vor uns. Er bejaht die göttliche Willensfreiheit, indem er alles von ihrem unbedingten Rathschluß abhängen läßt; er verneint sie, indem er den Willen Gottes an die ewige Nothwendigkeit des göttlichen Wesens bindet, die sich im Erlösungswerk Christi offenbart habe. Man darf mit Cousins treffenden Worten sagen: „Malebranche ist mit Spinoza der größte Schüler Descartes', er ist im buchstäblichen Sinn der christliche Spinoza".

Noch kurz vor seinem Tode wurde Malebranche genöthigt, in einer vertraulichen Correspondenz mit dem wohlgeschulten Mathematiker und Physiker de Mairan sich gegen den Spinozismus zu vertheidigen und gegen den Einwurf zu wehren, daß der letztere die nothwendige Folge seiner eigenen Lehre sei. Diese acht, im vorletzten Lebensjahr des Philosophen (27. Sept. 1713—6. Sept. 1714) gewechselten Briefe, deren Herausgabe ebenfalls zu Cousins Verdiensten gehört,*) sind ein höchst interessantes und lehrreiches Zeugniß, wie

*) V. Cousin: Fragments de philosophie cartésienne (Par. 1852). Correspon*dance de Malebranche* et de Mairan, pg. 262—348.

sich Malebranche zu Spinoza verhielt, in welchem Punkte er den Hauptunterschied beider Lehren erblickte, und wie er zuletzt, ohne die Ueberzeugung des anderen wankend gemacht zu haben, der Vertheidigung müde, unverrichteter Sache die Feder niederlegte und sich aus dem Felde dieser peinlichen Verhandlung zurückzog. De Mairan, vierzig Jahre jünger als Malebranche, ihm persönlich befreundet und pietätsvoll ergeben, mit den Werken desselben wie mit denen Descartes' vertraut und selbst cartesianisch gesinnt, hatte erst jüngst Spinozas Schriften kennen gelernt, gelesen und wieder gelesen, gefesselt von der mathematischen Ordnung der Sätze, von der Klarheit und Strenge der Beweise; er hatte in voller Ruhe („dans le silence des passions", wie er mit einem schönen Ausdrucke Malebranches sagt) darüber nachgedacht und die Kette ihrer Demonstrationen unzerbrechlich gefunden. Er ist keineswegs von Bewunderung verblendet, denn die religiösen und praktischen Folgerungen, die aus der Lehre Spinozas hervorgehen, erscheinen ihm bedenklich genug. Jetzt wendet er sich an Malebranche mit der dringenden Bitte: „widerlegen Sie mir dieses System, dessen Beweise so zwingend und dessen Consequenzen so niederschlagend sind!" Er hatte schon eine Reihe von Widerlegungen gelesen und geprüft, ohne jede innere Zustimmung, denn er sah, daß keiner das System, das er bekämpfen wollte, verstanden habe; jetzt hofft er von dem tiefsten Denker der Zeit, daß er in jener verworfenen Lehre ihm die Grundfehler nachweisen werde. Hatte doch Malebranche selbst in seinen Meditationen von einem solchen Grundirrthum, von einem „falschen Princip" gesprochen, das Spinoza genöthigt habe, die Schöpfung zu verneinen und Irrthum auf Irrthum zu häufen. War es Verachtung oder Mitleid, das ihn an jener Stelle sagen ließ: „le misérable Spinoza"?*) De Mairan nimmt ihn beim Wort: „zeigen Sie mir diesen Irrthum und beweisen Sie denselben!" Malebranche hatte die Schriften Spinozas weder unbefangen noch gründlich studirt, sondern, wie er selbst gesteht, vor Zeiten (autrefois) gelesen und nie in ihrer Gesammtheit (en totalité), auch war ihm das briefliche Philosophiren beschwerlich. Aber selbst die gründlichste Kenntniß vorausgesetzt, konnte der Standpunkt, den er dagegen einnimmt, kein anderer sein, als der hier formulirte, den er bis zum Ueberdruß wiederholt.

*) Méditations chrétiennes. Méd. IX. § 13.

Was er de Mairan antwortet, bestätigt wörtlich das Urtheil, das wir über die Differenz beider Systeme gefällt haben. Spinozas Grundirrthum bestehe darin, daß er die intelligible und materielle Ausdehnung, die Welt in Gott und die geschaffene Welt, die Ideen der Dinge und die Creaturen nicht unterschieden, daher die Schöpfung verneint habe; diese Confusion sei das falsche Princip seiner Lehre und der Grund aller seiner Irrthümer. Ebenso stimmt wörtlich mit unserer Ansicht, was ihm de Mairan in seinem dritten Brief entgegnet. Man kann auf zwei Arten confus sein: wenn man Dinge identificirt, die verschieden sind, und wenn man solche unterschieden wissen will, die sich nicht unterscheiden. In einer Verwirrung dieser zweiten Art befindet sich Malebranche über das Verhältniß der intelligibeln und realen (geschaffenen) Ausdehnung. Treffend schreibt de Mairan: „Ehrwürdiger Vater! Ihre Unterscheidung der intelligibeln und geschaffenen Ausdehnung dient nur dazu, die wahren Ideen der Dinge zu verwirren. Was Sie intelligible Ausdehnung nennen, ist nach allen ihr zugeschriebenen Beschaffenheiten die Ausdehnung selbst (l'étendue proprement dite); was Sie geschaffene Ausdehnung nennen, verhält sich zur intelligibeln, wie die Modification zur Substanz." Das heißt kurz gesagt: Malebranches Lehre, richtig verstanden, ist die Lehre Spinozas.

Zweites Buch.

Benedictus Spinoza.

Erstes Capitel.

Umbildung der Lehre Descartes'. Der reine Naturalismus.

I. Der neue Standpunkt.

1. Alleinheit.

Der Widerspruch, den wir in den Grundsätzen der Lehre Descartes' nachgewiesen und in ihren Fortbildungen immer deutlicher ausgeprägt gefunden haben, drängt zu einer entschiedenen Lösung. Mit der Substantialität der natürlichen Dinge streitet die Substantialität Gottes, und sobald diese ernsthaft genommen und bejaht wird, ist es nicht mehr genug, jene einzuschränken und nur noch „uneigentlich" gelten zu lassen, vielmehr ist dieselbe einfach zu verneinen: Gott ist die alleinige Substanz, das einzige wahrhaft wirksame Wesen, die natürlichen Dinge sind nichts für sich und durch sich, sondern Wirkungen der göttlichen Macht. Sind sie aber nicht mehr selbständige Wesen, so sind sie *als solche* auch nicht entgegengesetzter Natur; giebt es in der Welt überhaupt keine Substanzen, so giebt es auch keine entgegengesetzten: mit der Substantialität der natürlichen Dinge fällt daher der Dualismus der Geister und Körper. An die Stelle der zwiespältigen Natur der Dinge tritt der Begriff ihres einheitlichen Zusammenhangs, an die Stelle des Dualismus der *Monismus*, womit die Grundsätze Descartes' in ihrer bisherigen Gestalt sich ändern, also die Lehre selbst (nicht blos fortgebildet, sondern in ihren Fundamenten) *umgebildet* wird.

Wir haben einzusehen, in welcher Richtung und innerhalb welcher Grenzen diese Umbildung zunächst geschieht. Durch den ersten Schritt sind die weiteren dergestalt bedingt, daß sie schlechterdings folgen müssen, und wer den ersten thut, nicht erst nöthig hat, zu dem zweiten und dritten von anderen Seiten her gestoßen zu werden.

Sobald den Dingen jede für sich bestehende Selbständigkeit abgesprochen wird und dieselben überhaupt keine Substanzen sind, können sie eine solche Geltung weder in Rücksicht auf einander noch weniger in Rücksicht auf Gott beanspruchen, sie fallen ganz und ohne Rest in das Machtgebiet ihrer Ursache und nehmen an dem Wesen der letzteren Theil, so daß Malebranche sie schon „unvollkommene Participationen Gottes" nannte. Sie sind Wirkungen und näher gesagt *Modificationen* Gottes. Mit ihrer Substantialität ist nicht blos ihr Wesensunterschied, sondern auch ihre selbständige Wesenseigenthümlichkeit, nicht blos der Dualismus zwischen Geist und Körper, sondern auch der zwischen Gott und Welt aufgehoben: der Begriff der Natureinheit erweitert sich zu dem der *Alleinheit*, der Monismus zum Pantheismus.

2. Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung.

Geister und Körper sind Wirkungen oder Modificationen *eines und desselben* Wesens, jene sind nur denkend, diese nur ausgedehnt, Denken und Ausdehnung sind einander völlig entgegengesetzt, aber sie sind nicht mehr, wie bei Descartes, Attribute entgegengesetzter Substanzen, sondern entgegengesetzte Attribute der einen und einzigen Substanz. Gott ist sowohl denkend als ausgedehnt, die Dinge sind daher Modificationen des Denkens und der Ausdehnung, sie sind in der ersten Rücksicht denkende Naturen oder Geister, in der zweiten ausgedehnte Naturen oder Körper: alle Dinge sind demnach sowohl Geister als Körper. Jetzt erkennen wir deutlich, wie weit diese erste Umbildung der Grundsätze Descartes' reicht: sie ändert die Lehre von der Substanz und behält die Lehre von den Attributen, sie verneint den Dualismus zwischen Geistern und Körpern, zwischen Gott und Welt, aber sie bejaht den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung und bleibt in diesem Punkte noch unter der Herrschaft der cartesianischen Principien und ihrer schulmäßigen Geltung. Es wäre daher eine grundverkehrte Auffassung, wollte man den leitenden Gedanken der Umbildung in der Lehre von den Attributen oder dem Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung erblicken, das hieße ihn da suchen, wo er gerade *nicht* ist. Es handelt sich noch nicht um eine vollständige, sondern erst um eine theilweise Reform des cartesianischen Systems, um die *erste* Stufe einer die Grundlagen *ergreifenden* Neuerung.

Die Tragweite der letzteren reicht so weit als die Verneinung des Dualismus, ihr Gewicht liegt in dem Satz: daß Gott die alleinige Substanz ist und die Dinge seine Wirkungen oder Modi.*) Sie könnten als Wirkungen auch Creaturen Gottes sein, Machwerke des göttlichen Willens, ohne Theilnahme an dem göttlichen Wesen, hervorgebracht aus nichts. Als Modi sind sie nicht Creaturen, sondern nothwendige Wesensäußerungen Gottes, die, endlich und determinirt wie sie sind, in unvollkommener und beschränkter Weise ausdrücken, was Gott in vollkommener und unbeschränkter ist. Sind aber die Dinge keine Creaturen, so ist auch Gott nicht der Schöpfer, der sie durch seinen Willen aus dem Nichts hervorruft; sind jene nicht durch Absichten entstanden, so kann auch dieser nicht nach Absichten handeln, weder nach bewußten noch unbewußten. Wenn aber die alleinige und alles bewirkende göttliche Ursache von ihrer Wirksamkeit die Zwecke, von ihrem Wesen den Willen ausschließt, so giebt es für diesen Gottesbgriff keine andere Fassung mehr als die rein naturalistische. Wir sind an der Stelle, wo der Naturalismus in seiner offensten, unumwundensten Form hervortritt und den Platz, den er bei Descartes und den Occasionalisten dem Augustinismus immer williger und weiter zu räumen schien, allein behauptet. In Wahrheit hat sich die Gottesidee, wie sie Descartes gefaßt hatte, immer tiefer und eindringlicher naturalisirt, bis sie zuletzt mit dem Begriff der wirkenden Natur völlig zusammengeht. Es ist das Ziel, worauf die rationalistische Richtung der neuern Philosophie hinwies, das jetzt ausgesprochene und ins Bewußtsein erhobene Ziel. Ist Gott die einzige wahre Substanz, so müssen alle Erscheinungen Modi derselben sein, ist jener die einzige wahrhaft wirksame Ursache, so sind diese seine Wirkungen. Je mehr die Natur der Dinge in das Wesen Gottes eingeht und mit ihm zusammenfällt, um so mehr muß auch das Wesen Gottes mit der Natur der Dinge zusammenfallen, und so rückt der Punkt unaufhaltsam näher, wo diese beiden Größen sich ganz und ohne Rest decken. Zuerst schien es wohl, als ob Gott und Natur sich wie negative Größen zu einander verhielten: je mehr die eine an Macht und Realität verlor, desto mehr gewann die entgegen-

*) S. Theil I. Buch II. Cap. XI. S. 412—415. S. 433 flg.

gesetzte. Im Fortgange von Descartes zu den Occasionalisten schien die Macht und Realität Gottes im Steigen, die der Natur im Sinken begriffen; zuletzt war alles Vermögen und alle Wirksamkeit göttliches Monopol. Indessen hat die Natur nichts dabei verloren. Nicht die Sache ist geändert, nur die Firma. Was Gott zugeschrieben wird, ist das Vermögen und die Wirksamkeit der Natur selbst, nicht mehr noch weniger: nur Gott vermag ursächlich zu wirken, aber er kann auch nicht anders wirken als gesetzmäßig und kein anderes Gesetz erfüllen als das der Causalität oder der ewigen Naturnothwendigkeit; er ist gleich der Natur, diese ist gleich ihm. Das Thema heißt jetzt: „Deus sive natura".

Dieses Ziel liegt in der Richtung und in den Wegen der neuern Philosophie überhaupt, wie entgegengesetzt die letzteren immer sein mögen; sie fordert die reine, von allen vorgefaßten Meinungen, von allen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen unabhängige Erkenntniß der Natur, diese soll weder aus dem göttlichen noch aus dem menschlichen Geist, sondern lediglich aus sich selbst erklärt werden. Daher darf in der wissenschaftlichen Erklärung der Dinge keine Rücksicht auf göttliche Rathschlüsse oder menschliche Absichten gelten. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Natur nicht als Schöpfungswerk noch als eine auf den Menschen berechnete Ordnung der Dinge zu betrachten; sie hat weder die Absicht den Menschen zu erzeugen noch durch ihre Erzeugnisse ihm zu dienen, sie handelt weder nach fremden noch nach eigenen Absichten, also überhaupt nicht nach Zwecken: es bleibt demnach als Object der natürlichen und rationellen Betrachtung nichts anderes übrig als die reine nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Natur. Die physikalische Geltung der Zweckursachen haben, wie verschieden sonst ihre Ausgangspunkte und Erkenntnißrichtungen waren, auch Bacon und Descartes verneint. Zu dieser schon vorhandenen Einsicht kommt jetzt nach dem folgerichtigen Entwicklungsgange der cartesianischen Lehre die Verneinung des Zwiespaltes in der Natur der Dinge, die Forderung der Alleinheit, des einmüthigen Zusammenhanges aller Wesen; jetzt darf nirgends und unter keinem Namen als möglich zugelassen werden, was in der Natur der Dinge als unmöglich erkannt ist: die Geltung der Zwecke. Die nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Natur ist die allein wirksame, die Allnatur oder Gott.

II. Das isolirte System.

Dieser unbedingte Naturalismus erklärt die Nichtigkeit der Zwecke jeder Form, ob sie als göttliche, natürliche oder moralische auf-ten, ob sie Rathschlüsse der Vorsehung, Urbilder der Dinge oder tliche Endzwecke heißen. Auf die Geltung des göttlichen Zwecks r Erlösung gründet sich der christliche Glaube und seine Lehre, von r die gesammte Scholastik abhängt; auf die Realität der Natur-ecke, gleichviel wie diese näher gefaßt werden, ob als Ideen oder ntelechien, stützen Plato und Aristoteles ihre Systeme; der Begriff s sittlichen Endzwecks herrscht in der kantischen Philosophie und den Richtungen, die von ihr beherrscht werden; die vorkantische tte in Bacon und Descartes die Geltung der Zweckbegriffe nur eilweise verneint und in Leibniz wieder von Grund aus erneuert. o erscheint jener reine und unbedingte Naturalismus, der sie gänz-h verwirft, im äußersten Gegensatz gegen die herrschenden Systeme ler Zeitalter: die Ideen des classischen Alterthums, des christlichen ittelalters, der neuen Philosophie. Auch zwischen dem Materialis-us, der nichts von Zwecken in der Welt wissen will, und unserem turalistischen System ist ein principieller Widerstreit; dieses bejaht, as jener grundsätzlich verneint: die Ursprünglichkeit des Denkens. er Standpunkt, zu dem wir gelangt sind, ist einzig in seiner Art, llkommen ausschließend und ausgeschlossen, entgegengesetzt den ent-eidenden Denkern sowohl der früheren als der folgenden Zeit. s befremdet uns nicht, daß der Mann, dem die Aufgabe zufiel, esen Standpunkt zu ergreifen und durchzuführen, völlig isolirt steht, einsam und verlassen in seinem Denken, wie in seinem Leben. u der Lösung einer solchen Aufgabe gehört eine seltene Seelen- und haracterstärke; er ist ein vollkommener Zeuge der Wahrheit, wie : seinem Geist einleuchtete und auf diesem Punkte in der Entwick-ng der Philosophie gedacht sein wollte. Sollen wir es einen Zufall nnen, daß hier, wo die Philosophie ein System brauchte, das sich reinsamen und den herrschenden Vorstellungsweisen der Welt ent-genstellen mußte, ein verstoßener Jude es war, dem sie sich und re Sache anvertraute?

Der Fluch, den die Juden über Spinoza aussprachen, hat in r christlichen Welt einen Wiederhall gefunden, der ein Jahrhundert ng den Namen und die Lehre dieses Mannes gebannt hat; er war

nicht der Vergessenheit überliefert, sondern dem Abscheu und zu einem Gegenstande des Verrufs nicht blos durch die Wächter des Glaubens, sondern eben so sehr durch die rationalistischen Denker gemacht worden, die als vorurtheilsfreie Wortführer der Vernunft auftraten. Selbst Männer, wie Bayle und Leibniz, behandelten seine Lehre als ein verächtliches und mit Recht verrufenes Ding. Die gerechtere Würdigung kam, als mit Lessing die Zeit der Rettungen aufging. „Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde", sagte Lessing in einem jener Gespräche, die er in den Julitagen des Jahres 1780, kurz vor seinem Tode, mit Fr. H. Jacobi hatte. Und was ihm dieser, ein Gegner und Kenner der Lehre Spinozas entgegnete, war ein erleuchtendes und gewichtiges Wort, das in dem Urtheil über den verschrieenen Philosophen den Anbruch einer neuen Aera verkündete. „Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: „„Ich mache nicht die Voraussetzung, daß ich die beste Philosophie gefunden habe, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne. Und wenn du mich frägst, wie ich dessen so gewiß sein kann, antworte ich dir: mit derselben Gewißheit, womit du erkennst, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind; denn die Wahrheit erhellt zugleich sich und den Irrthum."" „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben." Nachdem man die philosophische Größe Spinozas erkannt hatte, erschien auch die Erhabenheit seines Charakters als ein bewunderungswürdiges Vorbild, und jener Fluch, der im Namen der Religion so lange auf ihm gelastet, wurde jetzt im Namen der Religion nicht blos gelöst, sondern in einen Segen verwandelt. Wie Schleiermacher in seinen „Reden über Religion" das Andenken Spinozas feiert, ist nicht mehr die Rettung des verkannten und geächteten Philosophen, sondern eine begeisterte Verherrlichung, als ob er ihn heilig sprechen wollte. „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine

einzige und ewige Liebe; voll Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Selbst Jacobi, der die Lehre Spinozas tiefer als einer vor ihm durchdrungen hatte und sie aus religiösen und philosophischen Gründen verwarf, würdigt in der Person des Philosophen den religiösen Charakter: „Sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben!"

Zweites Capitel.

Nachrichten über das Leben Spinozas.

Es ist Spinoza nicht in den Sinn gekommen, seine persönlichen Erlebnisse und Schicksale im Interesse der Welt für denkwürdig zu halten; daher fehlt bei ihm jede Art autobiographischer Aufzeichnungen. Nur wenige haben dem Philosophen so nahe gestanden, daß sie aus eigener Anschauung sein Leben hätten darstellen können; von diesen hat es keiner gethan, sie haben wahrscheinlich nach dem Wunsche Spinozas geschwiegen, der nicht einmal die Werke, die er hinterließ, mit seinem Namen veröffentlicht wissen wollte. Die tiefe Verborgenheit, worin er sein der Philosophie gewidmetes Leben zubrachte, entzog sich jeder Beobachtung von außen. Zwar hatte der Ruf seines Scharfsinns, insbesondere seiner naturwissenschaftlichen Einsichten, sich früh auch in weiteren Kreisen verbreitet, und er galt bei einigen schon als Begründer eines neuen, der cartesianischen Lehre überlegenen Systems, aber das Aufsehen der Welt erregte er durch ein Werk, welches die biblischen Grundlagen des Glaubens kritisch untersucht und angegriffen hatte, erst wenige Jahre vor seinem Tode. Seitdem verfolgte ihn die Aufmerksamkeit und Neugierde der Leute, viele kamen, um den merkwürdigen Atheisten zu sehen; nach seinem Tode sammelte man Nachrichten und ließ sich von Personen, die ihn, wie äußerlich immer, gekannt hatten, allerlei über den Mann und

sein Leben erzählen. Natürlich fehlte es nicht an falschen und gehässigen Gerüchten, die namentlich bei den Anekdotensammlern willige Aufnahme und Verbreitung fanden. So erhielt man ein dürftiges und ungesichtetes Material, dessen Werth von der Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner, und dessen historische Verwerthung von dem Wahrheitssinn und der verständigen Prüfung der Biographen abhing. Diese Prüfung ist durch Curiositätensucht und verblendeten Eifer sowohl des Hasses als der Bewunderung vielfach gehindert worden. Glücklicherweise hat sich ein Biograph gefunden, den sein Abscheu vor den Lehren Spinozas nicht vermocht hat, das Leben und den Charakter des Mannes zu entstellen. Die sicherste Richtschnur zur biographischen Orientirung gewähren außer einigen Documenten, wodurch sich gewisse Thatsachen haben feststellen lassen, die aus dem Nachlasse des Philosophen veröffentlichten Briefe. Von den Mittheilungen über Spinoza nenne ich in chronologischer Folge diejenigen zuerst, welche früher sind, als die Schrift des Colerus.

I. Lebensnachrichten vor Colerus.

1. Vorrede der Werke.

Hier ist vor allem die Vorrede zu erwähnen, womit die nachgelassenen Werke von Seiten ihrer anonymen Herausgeber eingeführt wurden (1677); sie enthält keine biographischen Einzelnheiten, sondern nur einige uns belehrende Hinweisungen auf den Entwicklungsgang des Philosophen, die als maßgebend gelten dürfen. Wahrscheinlich ist diese Vorrede von dem Mennoniten Jarrig Jellis in niederländischer Sprache verfaßt und von Ludwig Meyer, einem Arzte in Amsterdam und vertrauten Freunde Spinozas, ins Lateinische übersetzt worden.

2. Menagiana.

Der Franzose Menage, welchen Bayle den Varro des siebzehnten Jahrhunderts nannte, hat in den Gesprächen, die unter dem Titel „Menagiana" nach seinem Tode (1692) veröffentlicht wurden, allerhand Abenteuer und Gefahren zu berichten gewußt, die dem Philosophen auf einer Reise in Frankreich begegnet sein und ihn dermaßen erschreckt haben sollen, daß er gleich nach der Flucht aus gehabter Todesfurcht starb. Er sei, als Schuster verkleidet, geflohen; doch will

diesen letzten Umstand der gewissenhafte Berichterstatter nicht fest verbürgen. Die Wahrheit ist, daß Spinoza niemals in Frankreich war. Mit völliger Gewißheit weiß Menage, — denn viele Leute, die jenen persönlich gekannt, haben es ihm versichert, — daß Spinoza von kleiner Gestalt, gelblicher Hautfarbe, finsterem Ausdruck und auf seinem Angesicht ein Zug der Verwerfung (un caractère de réprobation) ausgeprägt war. Dieser Zug hat Glück gemacht und besonders einigen Zeloten sehr gefallen. Wie konnte ein solcher Atheist auch anders aussehen?

3. Bayle.

Die erste Lebensskizze gab Pierre Bayle in dem Artikel „Spinoza" seines historischen und kritischen Wörterbuchs (Bd. II. 1697)*); der dürftige Text ist von einer Reihe Anmerkungen begleitet, die durch sämmtliche Buchstaben des Alphabets gehen und größtentheils kritische Erörterungen über die Lehre enthalten. Im folgenden Jahr erschien der Artikel in niederländischer Uebersetzung von und bei Franz Halma in Utrecht.**)

Wenige Jahre nach dem Tode des Philosophen war Bayle in die Niederlande gekommen und hatte in Rotterdam Zuflucht und Wirkungskreis gefunden, er konnte von hier aus leicht Nachrichten über Spinoza einziehen und hat diese Gelegenheit auch benützt; schon in seiner ersten hier verfaßten Schrift „über die Kometen" (1683) gedachte er des Philosophen und wollte von einem höchst glaubwürdigen Mann wissen, daß Spinoza kurz vor seinem Ende die Hauswirthin angewiesen habe, ja keinen Geistlichen an sein Sterbebett zu lassen, damit er nicht in der Schwäche der letzten Augenblicke Zugeständnisse mache, die dem Ruhm seiner Ueberzeugungsfestigkeit Eintrag thun könnten. In diesem Verhalten des Philosophen, der seinen eigenen Wankelmuth fürchtet, erblickte Bayle ein ihm willkommenes und amüsantes Zeugniß der Gebrechlichkeit sogenannter Vernunftsysteme. Aber die Thatsache, die ihm so viel Spaß machte, war grundfalsch. Bald nachher berichtetete Sebastian Kortholt, einer der erklärtesten Gegner Spinozas, er wisse aus dem Munde der Haus-

*) Die zweite Ausgabe des „Dictionaire historique et critique" erschien 1702, die fünfte 1740, in dieser umfaßt der Art. Spinoza die Seiten 253—271. — **) Het leven van B. de Spinoza met eenige aanteekeningen over zyn bedryf, schriften en gevoelens, vertaalt door F. Halma (Utrecht 1698).

wirthin selbst, daß von einer solchen Anordnung nie die Rede gewesen. Bayle sah sich genöthigt, in der zweiten Ausgabe seines Werks (1702) die frühere Erzählung zu widerrufen; er hatte schon in der ersten die „Menagiana" als Lügengeschichte bezeichnet und die Leichtgläubigkeit ihrer Herausgeber unbegreiflich gefunden. Für ihn selbst war Spinoza ein Object, mit dem er als Polyhistor und Skeptiker sein Geschäft machen konnte, er sah in ihm nicht einen neuen und originellen Philosophen, wohl aber den ersten, der den curiosen Versuch unternommen, den Atheismus zu systematisiren, „den größten Atheisten, der je existirt" und „die ungeheuerlichste und vernunftwidrigste aller Hypothesen" aufgestellt habe. Daß dieses Monstrum zugleich tadellos und musterhaft gelebt, war eine Thatsache, die unser Skeptiker mit Vergnügen in seinen Bericht aufnahm, denn sie lieferte ihm einen exemplarischen Beweis für den Satz, daß man zugleich sehr ungläubig und tugendhaft, wie andererseits sehr gläubig und sittenlos, ein lasterhafter Tyrann und ein frommer „David" sein könne. Darüber dürfe man sich nicht wundern, denn die Heiligkeit habe mit der natürlichen Moral so wenig gemein, als die Glaubenswahrheiten mit der Vernunft.

4. Die beiden Kortholt.

Schon im Jahre 1680 hatte Christian Kortholt, Doctor und erster Professor der Theologie in Hamburg, ein Buch „de tribus impostoribus magnis" veröffentlicht, in geflissentlicher Antithese zu jener mittelalterlichen Schrift gleichen Namens, die in der Gottlosigkeit das Aeußerste geleistet und die Urheber der drei monotheistischen Religionen, Moses, Christus und Mohammed, als Betrüger verhöhnt hatte. Kortholt fand die drei großen Betrüger in den naturalistischen Philosophen: Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza. Den Geist seines Buchs zu kennzeichnen, genügt ein Satz, der zugleich den Witz des Verfassers bekundet; er ist erbost, daß Spinoza den Namen „Benedictus" (die lateinische Uebersetzung des hebräischen „Baruch") angenommen habe: „man hätte ihn vielmehr „Maledictus" nennen sollen, denn die nach dem göttlichen Fluch im ersten Buche Mosis dornige Erde (spinosa terra) hat nie einen verfluchteren Menschen getragen als diesen Spinoza, dessen Werke mit so viel Dornen *(tot spinis)* besät sind. Der Mann war zuerst Jude, aber später

von der Synagoge ausgestoßen (ἀποσυνάγωγος), hat er sich zuletzt, ich weiß nicht durch welche Ränke und Kniffe, bei den Christen eingeschlichen und zu ihrem Namen bekannt." Die Wahrheit ist, daß Spinoza das Judenthum verlassen, aber niemals, weder öffentlich noch im Geheimen, zur christlichen Religion übergetreten ist.

Zu der zweiten Ausgabe dieses Buchs, die in Hamburg 1700 erschien, hat Sebastian Kortholt, der Sohn,*) eine Vorrede verfaßt, die über Spinozas Leben einige Nachrichten enthält, welche der Autor wenige Jahre vorher (er schrieb die Vorrede 1699) während seines Aufenthaltes im Haag aus dem Munde glaubwürdiger und unterrichteter Personen gesammelt haben will, namentlich beruft er sich auf Spinozas letzte Hausgenossen, den Maler van der Spijck und dessen Familie. Von der Hand dieses Malers gab es ein Porträt Spinozas. „Vultum etiam athei expresserat". Man erkennt schon aus dieser Wendung, daß der Sohn die Gesinnungen des Vaters gegen den Philosophen theilt, er nennt ihn am liebsten schlechtweg „den Atheisten"; er wiederholt die falsche Angabe, daß Spinoza Christ geworden sei, und scheint seinen Uebertritt deshalb für glaubwürdig zu halten, weil jener die Predigten in reformirten Kirchen sowohl selbst besucht als andere öfter dazu ermahnt habe. Bei aller Befangenheit ist der jüngere Kortholt nicht schmähsüchtig, er anerkennt die Tugenden Spinozas, seine große Mäßigkeit und Sittenstrenge, nie sei ein Schwur oder ein frivoles Wort über Gott aus seinem Munde gekommen; die Liebe zum Gewinn sei ihm völlig fremd gewesen, und er habe auch von den Schülern, die er unterrichtet, niemals Geld genommen. Diese Tugend freilich hatte schlimme Folgen: die verderblichen Lehren waren umsonst bei ihm zu haben, „nam gratis malus fuit atheus". Auch war der Mann keineswegs über alle Leidenschaften erhaben, er war ohne Habsucht, nicht ohne Ehrgeiz und von dem letzteren so erfüllt, daß er die Größe des Ruhmes selbst mit einem schrecklichen Tode gern erkauft haben würde. Zum Beweise dafür giebt Kortholt einen Ausspruch, den Spinoza nach der Ermordung der Witts gethan haben soll, und der offenbar durch Mißverständnisse verfälscht ist, denn das einzige bekannte Wort, worin der Philosoph, selbst vom Pöbel bedroht, jener Gräuelthat gedacht hat, bezeugte nur seine Gleichgültigkeit gegen den Tod, keines-

*) Seit 1701 Professor der Dichtkunst in Kiel.

wegs seine Liebe zum Ruhm. Vielmehr gehörte der Ehrgeiz, auch der wissenschaftliche, unter die Leidenschaften, die er mit dem ganzen Gewicht seiner Ueberzeugung von sich warf.

Es ist ein Verdienst des jüngeren Kortholt, die falschen Gerüchte über das Lebensende des Philosophen zuerst entkräftet zu haben; er berichtet wahrheitsgemäß, daß Spinoza, unbekümmert um den Tod, ruhig und sanft gestorben sei (extremum halitum placide efflavit). Nicht die Thatsache zieht er in Frage, nur die Berechtigung, denn er fügt hinzu: ob ein solches Ende einem Atheisten gebühre, sei unlängst von gelehrten Leuten bestritten worden.

II. Joh. Colerus.

Auf diese Vorgänger folgt der würdigste Biograph Spinozas, dessen Darstellung die ungetrübteste Quelle bietet: Johannes Colerus (Johann Köhler aus Düsseldorf 1647—1707), der im Jahr 1693 als lutherischer Prediger von Amsterdam nach dem Haag kam und hier mit seiner Familie das Haus am Veerkaai bezog, worin Spinoza einst dasselbe, nach hinten gelegene Zimmer bewohnt hatte, in welchem Colerus seine Biographie schrieb. Die Hausfrau, bei der damals der Philosoph in einer Art Pension gelebt hat, bezeichnet unser Biograph als Wittwe van der Velden; dieser Name ist unrichtig, wie sich neuerdings aus alten Steuerregistern ergeben, sie hieß van de Werve, war seit 1644 verheirathet, zur Zeit Spinozas wohl schon verwittwet, zu Colerus' Zeit schwerlich mehr am Leben, weshalb der letztere den Namen nur unsicher von Hörensagen gewußt hat.*) In der Nähe wohnte der Maler van der Spijck, in dessen Haus Spinoza seine letzten sechs bis sieben Lebensjahre zubrachte; er gehörte zur lutherischen Gemeinde, und Colerus hat sich oft mit ihm und seiner Frau unterredet. Auch mit anderen glaubwürdigen Personen, die ihm Mittheilungen über Spinoza machen konnten, hatte er vielfach verkehrt und dessen Werke selbst gelesen, bevor er nach einer Reihe von Jahren das Leben des Philosophen darzustellen unternahm. So viel er in sorgfältiger Nachforschung hatte erfahren können, berichtet er wahrheitsgetreu bis in die kleinsten und unscheinbarsten Umstände;

*) Joh. van Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken (Schiedam 1871) *S. 262.*

er folgt seinem Gegenstande mit einem Interesse, welches sonst nur die Liebe einflößt, und entwirft in schlichtester Form ein Charakterbild, das unwillkürlich Bewunderung erregt und eher von einer befreundeten Hand herzurühren scheint, als von einem Widersacher. Doch ist Colerus ein entschiedener und ehrlicher Gegner, der seinen vollen Abscheu vor den Lehren des ungläubigen Philosophen eben so wenig verleugnet hat als seine Empfänglichkeit für den Eindruck dieses reinen, von allen gottlosen Begierden unbefleckten Charakters; er konnte das Leben Spinozas nicht anders schreiben, wenn er es überhaupt schrieb. Man möchte fragen, was den lutherischen und rechtgläubigen Prediger bewegen konnte, dem verschrieenen Atheisten ein biographisches Denkmal zu widmen? Es scheint, daß der erste Anlaß von seinem Glaubenseifer selbst herkam. Er mochte hie und da in seiner Gemeinde schriftwidrige Glaubensmeinungen angetroffen haben, sonst hätte er wohl nicht für nöthig gehalten, Irrthümer solcher Art von der Kanzel aus zu bekämpfen, den Ostersonntag 1704 seiner Gemeinde die Realität der Auferstehung Christi einzuschärfen und gegen Spinozas allegorische Deutung derselben zu predigen. Diese Controverspredigt sollte gedruckt werden, und Colerus ergriff die Gelegenheit, die glaubensfeindliche Lehre und ihren Urheber näher zu beschreiben. So entstand die Biographie, der die Predigt beigefügt wurde, sie erschien zuerst in niederländischer Sprache (1705) und ein Jahr später in französischer: „La vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrment, par Jean Colerus, ministre de l'église luthérienne de la Haye (à la Haye 1706)." Der Uebersetzer ist nicht genannt, Colerus selbst kann es nicht sein, denn er sagt in seiner Biographie bei Erwähnung einiger französischer, gegen Spinoza gerichteter Schriften: „ich verstehe die Sprache nicht genug, um diese Werke beurtheilen zu können."

Das Bild Spinozas im Andenken der Nachwelt zu verherrlichen, war gewiß nicht die Absicht unseres Biographen, der zwar nirgends, wie Christian Kortholt, in Flüche und Verwünschungen ausbricht, aber die Himmelspforte doch auch dem abgeschiedenen Philosophen sorgfältig verschließt. Um keinen Preis möchte er denselben für selig gelten lassen. „Beiläufig will ich bemerken", berichtet Colerus gegen Ende seiner Lebensbeschreibung, „daß nach dem Tode Spinozas der Barbier eine Rechnung brachte, worin es hieß: „„Herr Spinoza

seligen Andenkens schuldet dem Chirurgen Abraham Kervel für dessen Dienste während des letzten Vierteljahrs einen Gulden und achtzehn Stüber"". „Der Todtenbitter, zwei Schmiede und der Kurzwaarenhändler, der die Trauerhandschuhe geliefert, machten in ihren Rechnungen dem Verstorbenen ein ähnliches Compliment. Wenn diese guten Leute gewußt hätten, was für religiöse Grundsätze Spinoza gehabt, so würden sie mit dem Worte „selig" gewiß kein so leichtsinniges Spiel getrieben haben. Oder sind sie nur dem Schlendrian der Gewohnheit gefolgt, die jenes Wort mißbrauchen und sogar auf solche Personen anwenden läßt, die in Verzweiflung und Unbußfertigkeit gestorben sind?" Und doch hatte Colerus kurz vorher erzählt, daß Spinozas Tod, wie sein Leben, ruhig und sanft war!

Diese Lebensbeschreibung wurde ins Deutsche übertragen und zugleich mit einem Bilde Spinozas ausgestattet, das der ungenannte Uebersetzer für eine Copie des Spijck'schen Porträts ausgab. Da nach Seb. Kortholt van der Spijck den Atheisten gemalt habe, so sei dieses Titelkupfer ein Conterfei jenes Bildes*): ein Schluß, wonach man das Prüfungsvermögen des Mannes beurtheilen möge! Mit welchem Nutzen er Christian Kortholt, die Menagiana und Bayle gelesen, zeigen die Worte, die er unter sein Titelkupfer gesetzt hat: „B. de Spinoza Amstelodamensis, gente et professione Judaeus, postea coetui christianorum se adjungens, primi systematis inter atheos subtiliores architectus. Tandem ut atheorum nostra aetate princeps Hagae comitum infelicem vitam clausit, characterem reprobationis in vultu gerens."

III. Spätere Lebensnachrichten.

1. Lucas.

Die zweite biographische Hauptquelle, anonymen Ursprungs und apologetischer Richtung, ist von einem Freunde und Schüler des Philosophen in der Absicht verfaßt, seinen Meister als ein unübertroffenes Muster aller Weisheit und Tugend leuchten zu lassen. Da sie zweiundvierzig Jahre nach dem Tode Spinozas erschien, so ist kaum anzunehmen, daß der Autor in einem persönlichen Verhältniß zu dem letzteren gestanden. Die Schrift wurde zuerst in einer Samm-

*) *Das Leben des* B. von Spinoza u. s. f. (Frankf. u. Leipzig 1733). S. 44—45.

lung literarischer Nachrichten unter dem Titel: „La vie de Spinosa par un de ses disciples“ gedruckt.*) Um sie von dieser Sammelschrift, worin sie großes Aergerniß erregt hatte, unabhängig zu machen, veranstaltete man noch in demselben Jahr eine neue, durch einen zweiten Theil vermehrte Ausgabe: „La vie et l'esprit de Mr. Bénoît de Spinosa“;**) sie erschien in wenig Exemplaren und, wie die Ankündigung ironisch erklärte, nur in der Absicht, die Widerlegung Spinozas zu veranlassen. In dem zweiten, ganz werthlosen Theil (l'esprit) wurden die positiven Religionen, namentlich die christliche und deren Stifter, in frivolster Weise verhöhnt. Bei der großen Seltenheit und dem sehr theuren Preise des Buchs machte man Abschriften, besonders von jenem zweiten Theile, der unter verschiedenen Titeln, auch als „traité des trois imposteurs“ (wohl um an Christian Kortholt die drei großen Betrüger zu rächen) in Umlauf gesetzt wurde. Nachdem die Verleger selbst die gedruckten Exemplare hatten vernichten lassen, erschien der erste Theil in einer neuen Ausgabe unter folgendem Titel: „La vie de Spinosa par un de ses disciples, nouvelle édition, non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples“.***) Dieser zweite Schüler, von dem einige unbedeutende Zusätze herrühren, soll Richer de la Selve sein.

Der eigentliche Verfasser der Schrift ist nicht mit völliger Sicherheit bekannt; wahrscheinlich war es der seiner Zeit berüchtigte Arzt Lucas im Haag, andere nennen einen gewissen Vroese. In der Ankündigung der letztgenannten Ausgabe heißt es: „wenn man über den Verfasser eine gegründete Vermuthung äußern darf, so läßt sich wohl mit Sicherheit behaupten, daß der verstorbene Lucas, berüchtigt durch seine „„Quinteſſences““, noch mehr durch Sitten und Lebensart, das Werk geschrieben hat“.

Nachdem das Ende Spinozas wie ein Opfertod verherrlicht worden, schließt die Schrift mit folgender Tirade: „Wir, die Zurückgebliebenen, sind zu beklagen, alle sind es, die seine Schriften belehrt und seine Gegenwart auf dem Wege zur Wahrheit gefördert hat. Da er nun dem Schicksal aller Lebenden nicht hat entgehen können,

---

*) Henry de Sauzet: Nouvelles litéraires T. X. Amst. 1719. — **) A la Haye chez Charles le Vier (1719). — ***) A Hambourg chez Henry Kunrath (1735).

so laßt uns in seinen Spuren wandeln oder ihn wenigstens durch Bewunderung und Lobpreisungen verehren, wenn wir zu schwach sind, ihm nachzufolgen. Mögen alle starken Seelen seine Grundsätze und Lehren zur Richtschnur ihres Handelns nehmen und stets vor Augen haben! Was wir in großen Männern lieben und verehren, ist und bleibt ewig lebendig." „Baruch Spinoza wird in dem Andenken und den Werken aller ächten Weisen fortleben: diese sind der Tempel der Unsterblichkeit." *)

Diese Schrift hat K. H. Heydenreich ins Deutsche übersetzt und seinem Werke „Natur und Gott nach Spinoza" als Einleitung vorausgeschickt. **)

2. Niceron.

Einen kurzen Lebensabriß mit Hinzufügung eines Katalogs der Werke und der biographischen Quellen gab der Barnabit Niceron in seinen „Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages". Lucas' Darstellung der Lebensgeschichte Spinozas nennt er „un vrai panégyrique de ce fameux athée." ***) Im Uebrigen enthält die Schrift kaum eine neue bemerkenswerthe Thatsache.

3. Boulainvilliers.

Ein Jahr später erschien eine aus Colerus und Lucas unkritisch compilirte Lebensbeschreibung Spinozas, die einer Sammlung von Widerlegungen seiner Lehre als Einleitung vorausging: „Réfutation des erreurs de Bénoît de Spinosa par M. de Fénelon archevêque de Cambray, par le P. Lami Bénédictin et par M. le comte de Boullainvilliers, avec la vie de Spinosa, écrite par M. Jean Colerus, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe, faité par un de ses amis". †)

Einige vermuthen, daß der anonyme Herausgeber ein gewisser Langlet du Fresnoy gewesen sei; der eigentliche Autor des handschriftlich hinterlassenen Werks, der die Lebensbeschreibung compilirt, die Widerlegungen gesammelt, selbst einen Beitrag dazu geliefert

*) La vie de Spinosa pg. 44. — **) Leipzig 1789. — ***) T. XIII (Paris *1730) p. 30*—52. — †) Bruxelles chez François Foppens (1731).

und diesen mit einem Vorwort begleitet hat, war der als Historiker, Polyhistor und Freigeist bekannte, im Jahre 1722 verstorbene Graf Charles de Boulainvilliers, derselbe, den uns Voltaire in seinem „Mittagsmahl des Grafen von Boulainvilliers" (1767) vorgeführt hat. Der Benedictiner François Lami hatte im Jahre 1696 eine Widerlegung der Lehre Spinozas veröffentlicht, woraus hier ein Auszug mitgetheilt wird. Dann folgt ebenfalls nur ein Auszug aus einem Briefe Fénelons und als Anhang „Certamen philosophicum", eine Schrift, welche Isaak Orobio, ein jüdischer Arzt in Amsterdam, „zur Vertheidigung der göttlichen und natürlichen Wahrheit" gegen Spinozas Atheismus gerichtet hat (1684).*)

Dieser Sammlung ernstlich gemeinter Widerlegungen geht Boulainvilliers' Darstellung der Lehre Spinozas voraus, die mehr als den dritten Theil des ganzen Werkes einnimmt. Nachdem er gegen den theologisch-politischen Tractat geschrieben und eine Reihe antispinozistischer Schriften gelesen, habe er (durch das Studium der hebräischen Grammatik aufmerksam gemacht) erst im Jahre 1704 das System selbst aus den nachgelassenen Werken näher kennen gelernt und unter dem Eindruck dieser so klaren und folgerichtigen Demonstrationen die ihm bekannten Widerlegungen ungenügend gefunden. Die Gegner hätten die Lehre, die sie bekämpfen wollten, entweder nicht widerlegt oder nicht verstanden, das letztere gelte namentlich auch von Bayle. Offenbar sei durch die mathematische Darstellungsart das Verständniß erschwert worden. Daher habe er sich entschlossen, das System Spinozas ohne diese Einkleidung so leicht und faßlich als möglich wiederzugeben, nur bestrebt, die Kraft der Beweisführung nicht zu schwächen. Um Spinozas Lehre erfolgreich zu bekämpfen, müsse man wissen, was man zu bekämpfen habe; dies wolle Boulainvilliers zeigen, den Triumph der Widerlegung selbst gönne er andern. Man sieht, daß dem Grafen mehr an der Verdeutlichung und Verbreitung als an der Bekämpfung der Lehre gelegen war, und daß dieser Absicht die Widerlegung zur Maske und die Biographie Spinozas zur Folie dienen sollte.

4. Vloten.

Auf Grund jüngster Forschungen, insbesondere der Auffindung Spinoza'scher Schriften, hat sich Joh. van Vloten das rühmliche

*) S. folgendes Capitel S. 110.

Verdienst erworben, unsere Kenntniß vom Leben des Philosophen vervollständigt und in manchen Punkten — es giebt hier keinen, der uns unwichtig erschiene — theils berichtigt, theils genauer bestimmt zu haben. Seine Schriften sind: „Ad B. de Spinoza opera, quae supersunt omnia, supplementum“; (der biographische Theil ist in den „collectanea“ enthalten); „Baruch d'Espinoza, zijn leven en schriften in verband met zijnen en onzen tijd“, dasselbe Werk in zweiter vermehrter Auflage: „Benedictus de Spinoza naar leven en werken.“ *)

Die fleißige und liebevolle Erforschung der Lebensverhältnisse und der literarischen Wirksamkeit des Philosophen ist in diesen Schriften dankbar anzuerkennen, aber es heißt sich im apologetischen Eifer übernehmen, wenn der Verfasser die Lehre Spinozas als das absolute System bejaht wissen will und die Würdigung derselben als einer nothwendigen und hochwichtigen Entwicklungsstufe auf dem Wege der Ideen von Descartes zu Leibniz für eine Verkennung ihrer Größe und eine Zwangsmaßregel deutscher Systemsucht ansieht, die alles in Reih und Glied stellen müsse. Ueber diesen Punkt, den er in meiner Auffassung tadelt, rechte er nicht mit „der unglücklichen deutschen Systemsucht,“ sondern mit dem Gange der Geschichte selbst.**)

Drittes Capitel.

Spinozas Abstammung und Zeitalter.

I. Die portugiesischen Juden in Amsterdam.

1. Vorgeschichte in Spanien und Portugal.

Nirgends im Laufe des Mittelalters hatte das Judenthum einen so stolzen Zweig des gesunkenen und in der Welt zerstreuten Volkes, eine so hohe Blüthe der Cultur und des Wohlstandes, der Wissenschaft und des Kunstfleißes entwickelt, als in Spanien von der Mitte

*) Die beiden ersten Schriften sind in Amsterdam bei Fr. Müller 1862 erschienen, die letzte in Schiedam 1871. — **) B. de Spinoza naar leven en werken. *S. 225.*

des elften bis gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts. Unter dem Einfluß der arabiſchen Ariſtoteliker waren auch die jüdiſchen Schriftgelehrten von jenen großen Fragen ergriffen worden, die das Verhältniß der ſpeculativen Erkenntniß zur Religion und die Anwendung der Philoſophie zur Erleuchtung des Glaubens und zur Erklärung der Schrift betrafen. Es hatte ſich hier eine Art jüdiſcher Scholaſtik ausgebildet, auf deren Höhe Moſes Maimonides aus Cordova im zwölften Jahrhundert ſtand, ſein Zeitgenoſſe war Ibn Eſra, der Commentator der Schrift; ein Jahrhundert vor ihm lebte Ibn Gebirol (Avicebron), der Dichter des im Mittelalter ſo berühmten „fons vitae“. Das Unternehmen, den Glauben mit der Philoſophie in Uebereinſtimmung zu bringen, mußte, wie in der arabiſchen und chriſtlichen Scholaſtik, ſo auch in der jüdiſchen eine Gegenrichtung hervorrufen, die aus religiöſem Intereſſe die Unabhängigkeit und Unerforſchlichkeit des Glaubens vertheidigte, und als deren Führer am Ende dieſes Zeitalters der jüdiſche Schriftgelehrte Chasdai Creskas aus Barcelona erſcheint. Er war ein Zeuge und durch den Tod ſeines Sohnes zugleich ein Opfer der erſten ſchrecklichen und ausgedehnten Judenverfolgung, die gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts (1391) in Spanien wüthete, verurſacht durch die Geldübermacht und das finanzielle Gewicht der Juden, entzündet durch den Haß des Volkes, den Fanatismus der Mönche und die Intereſſen des vielfach verſchuldeten Adels. Ein Theil der Verfolgten ſah das einzige Mittel der Rettung in der äußeren Bekehrung zum Chriſtenthum; es gab jetzt unbekehrte und bekehrte Juden, die Furcht hatte die letzteren zur Taufe getrieben, die Gewohnheit der väterlichen Sitten und die ererbte Glaubenszähigkeit hielt ſie am Judenthum feſt, deſſen Gebräuche ſie heimlich ausübten. Dieſe Neuchriſten (novos christianos), wie man ſie nannte, waren zum großen Theil Scheinchriſten, aus altgläubigen Juden waren ungläubige Katholiken, aus verfolgten Israeliten verdächtige Ketzer geworden, die innerhalb der Kirche gefährlicher erſchienen, als ihre Stammesgenoſſen außerhalb derſelben. Gegen dieſe Ketzer wurde das Gericht aufgerufen, dem die Wahrung der kirchlichen Glaubenseinheit und Glaubensreinheit anvertraut war, und das ſchon in dem benachbarten Südfrankreich ſeine Dienſte geleiſtet hatte: die Inquiſition. Seit der Vereinigung der beiden Reiche Caſtilien und Aragonien unter Iſabella und Ferdinand dem Katholiſchen gingen die kirchenpolitiſchen

und rein politischen Interessen Hand in Hand. „Ferdinands Religion", sagt ein englischer Schriftsteller, „war die Politik, Isabellas Politik war die Religion". *) Mit der maurischen Herrlichkeit sollte auch der jüdischen in Spanien für immer ein Ende gemacht werden. Zu diesem Zwecke hatte sich die Monarchie mit der Inquisition, die weltliche Herrschsucht mit der kirchlichen und jede von beiden mit der Habsucht verbunden. Nach der Eroberung und dem Falle Granadas wurde das königliche Edict verkündet, welches die Juden aus Spanien vertrieb (31. März 1492).

Ein Theil wanderte nach Portugal in der Hoffnung, hier ein neues besseres Vaterland zu finden, und erlebte neue Verfolgungen in noch schlimmerem Grade. Kaum hatte der König Emanuel sich mit der Tochter des spanischen Königspaares vermählt, als er gegen die Juden die gleiche Politik einschlug und auf die grausamste Art ausführte. Er befahl die Vertreibung (1497), hinderte sie dann durch die gewaltsame Bekehrung und ließ, um Christen zu machen, den Juden ihre unmündigen Kinder entreißen. So entstanden auch in Portugal „Neuchristen", die größtentheils im Herzen Juden blieben, der Kirche verdächtig, von den Altchristen verachtet und getrennt, von der Inquisition bedroht und ihr zuletzt preisgegeben, an der Auswanderung trotz der päpstlichen Fürsprachen gehindert. Als sie endlich gestattet wurde (1577), erschien bald darauf Philipp II. als Beherrscher Portugals (1580) und bannte durch das Verbot der Auswanderung (1583) die Juden von Neuem unter die Gewalt der Inquisition. Ihr Leben in Portugal war von Anfang an in einer weit strengeren Absonderung von den übrigen Einwohnern des Landes gehalten als in Spanien, weshalb dort, wie auch Spinoza im dritten Capitel seines theologisch-politischen Tractats bemerkt, die jüdische Race reiner und unvermischter fortgepflanzt wurde.

2. Auswanderung nach Amsterdam. Die neue Gemeinde.

Nachdem die Niederländer das spanische Joch abgeworfen und in ihrem Gebiet ein Reich politischer und religiöser Freiheit gegründet hatten, gab es in Europa keinen Staat, der allen um ihres Glaubens oder ihrer Meinungen willen Verfolgten eine bessere Zufluchtsstätte

*) Milman: The history of the jews. Vol. III. 3. ed. (London 1863) Book *XXVI. pg. 302.*

bieten konnte, als Holland. Hier fanden die portugiesischen Juden nicht blos ein Asyl, sondern eine neue Heimath. Die erste flüchtige Familie (Pereira) erschien in Amsterdam 1593 und gründete das erste Bethaus, bald folgten nach den Handelsstädten des Nordens neue Züge portugiesischer Auswanderer, Amsterdam hieß „das neue große Jerusalem", Hamburg „das kleine". Binnen Kurzem gewährte man ihnen in den freien niederländischen Städten volle Duldung und alle gesetzlichen Rechte, nur nicht, was sie auch gar nicht begehrten, die Theilnahme an den Staatsämtern. Die Oranier waren ihnen günstig, der Staat erkannte seinen Vortheil, die großen Reichthümer der Vertriebenen dienten dem niederländischen Handel und förderten seinen ersten Aufschwung, die portugiesischen Juden haben durch ihre Geldmittel dazu beigetragen, daß eine Reihe portugiesischer Eroberungen in Ostindien an die Niederländer verloren gingen. Wenige Jahrzehnte nach der ersten Ansiedlung bedurfte man in Amsterdam einer neuen Synagoge, die portugiesische Judengemeinde zählte schon 400 Familien und 300 Häuser; im Jahr 1671 hatte sich die Zahl der Familien verzehnfacht, es wurde eine dritte Synagoge gebaut, die sogenannte neue portugiesische (Talmud Tora), die man den 3. August 1675 einweihte und in Gesängen und Reden, wie ein jüdischer Geschichtsschreiber unserer Zeit berichtet, mehr gefeiert hat, als selbst den Tempel in Jerusalem.*)

3. Die Rabbiner und die Schule.

Die inneren religiösen Zustände der Amsterdamer Gemeinde waren vielfach verworren und getrübt; man darf sich nicht vorstellen, daß das schriftgläubige und schriftgelehrte Judenthum nach alter Art darin ohne Weiteres einheimisch war und herrschte. Diese portugiesischen Juden waren den Verfolgungen der Inquisition und dem Scheinchristenthum, das ihnen aufgezwungen worden, entronnen, aber sie hatten doch ein Jahrhundert darin gelebt, die kirchlichen Gebräuche mitgemacht, katholische Sitten angenommen, die jüdischen Ceremonien heimlich ausgeübt, ohne unterrichtete Kenntniß der jüdischen Religion, und zeigten so eine Mischung von Halbjuden- und Halbchristenthum. Diesen Zuständen sollte gesteuert werden. Man errichtete deshalb

*) H. Graetz: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. X. (Leipzig 1868). Cap. VII., S. 257.

eine jüdische Lehranstalt in sieben Classen, die sich von den Anfängen der hebräischen Sprache bis zur jüdischen Theologie und zum Studium des Talmud erstreckte. In den obersten Lehrfächern unterrichteten die ersten Rabbiner, deren Collegium mit dem gewählten Vorstande die portugiesische Gemeinde in Amsterdam leitete. Um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, in welchem Zeitpunkte die Amsterdamer Synagoge ihr höchstes Ansehen genoß, standen an ihrer Spitze die Rabbiner Saul Levi Morteira, der als ein sehr gelehrter Talmudist galt, Manasse Ben-Israel und Isaak Aboab, beide als Prediger gefeiert. Wir werden ihnen im Leben Spinozas wieder begegnen. Als der Bannfluch über diesen abtrünnigen Jünger ausgesprochen wurde, war Morteira ein Mann von sechzig Jahren und Aboab zehn Jahre jünger; Manasse Ben-Israel war damals nicht in Amsterdam, sondern in London, um bei Cromwell die Zulassung der Juden in England zu betreiben.

Die Wiederherstellung des biblischen Judenthums, die strenge Wahrung der mosaischen Gesetze und der Vorschriften des Talmud mußte in der Absicht und Pflicht der Rabbiner liegen, wie in dem Bedürfniß dieser neuen, ihrem väterlichen Glauben mit voller Freiheit zurückgegebenen Gemeinde. Man kann sich darum nicht wundern, daß hier in Amsterdam ein neuer Glaubenseifer für die Religion der Väter erwachte, die man in Portugal ängstlich hatte verbergen müssen, und für welche die heimlichen Glaubensgenossen auf der pyrenäischen Halbinsel, die sie nicht sorgfältig genug verhehlten, in Schaaren den Feuertod litten. Es gab in dieser Gemeinde manche, die in Portugal dem Scheine nach Mönche und Nonnen gewesen; es gab in Spanien Bischöfe, deren Eltern und Geschwister Juden in Amsterdam waren. Wenn dort der Inquisition Opfer über Opfer fielen, so wurde hier mit jeder Nachricht davon der Glaubenseifer stärker entzündet und mit ihm der Haß gegen jeden, der das Gesetz anzutasten wagte. Man wollte eine Religion nicht verachtet sehen, die Märtyrer machte. Und so entstand in den Amsterdamer Juden ein Fanatismus und aus ihren Rabbinern ein Glaubensgericht, das zwar glücklicherweise weit ohnmächtiger als die Inquisition, aber kaum weniger verfolgungssüchtig war. Man kann voraussehen, welches Schicksal ein Sohn dieses Volks und ein Schüler dieser Rabbiner erfahren mußte, der die Religion der Väter verwarf und Märtyrer *nicht* für Beweise der Wahrheit ansah.

4. Uriel da Costa.

Einer der frühsten Conflicte, der in der Mitte der Amsterdamer Judengemeinde entstand und in der Nachwelt unvergessen geblieben ist, erleuchtet grell genug den Fanatismus dieser Leute. Gabriel a Costa, der Sohn eines Neuchristen aus Porto, selbst aufrichtig katholisch gesinnt und schon mit der kirchlichen Würde eines Kanonikus bekleidet, wollte sich aus eigener Bibelforschung von der höheren Wahrheit der alttestamentlichen Religion überzeugt haben, floh nach Amsterdam und trat offen zum Judenthum über. Nach der Beschneidung nannte er sich Uriel da Costa. Bald gerieth er in neue Zweifel, er fand das rabbinische Judenthum in Widerstreit mit dem biblischen und zuletzt dieses selbst in Widerstreit mit der natürlichen Offenbarung Gottes, so daß am Ende ein deistischer, den positiven Religionen entfremdeter Standpunkt übrig blieb. Uriel da Costa hatte sich offen gegen die rabbinischen Traditionen ausgesprochen und auf den schriftlichen Angriff eines jüdischen Arztes (Samuel da Silva) eine Gegenschrift veröffentlicht, worin er die Lehre von der Unsterblichkeit verwarf. Nun genügte es den jüdischen Glaubensautoritäten nicht, daß sie den Mann bereits excommunicirt und damit von aller Gemeinschaft ausgeschlossen hatten, sie verklagten ihn jetzt bei der Obrigkeit von Amsterdam und bewirkten, daß er mit Gefängniß bestraft und seine Schrift verbrannt wurde. Seine eigenen Verwandten schürten die Verfolgung. Eine Reihe von Jahren hatte er die völlige Isolirung, die der Bann der Synagoge über ihn gebracht, ertragen, dann vermochte er es nicht länger und unterwarf sich der Buße. Neue Gesetzesübertretungen hatten neue Verfolgungen und ein noch schwereres Anathem zur Folge. Und als der Unglückliche wiederum die Lösung des Bannes nachsuchte, wurde ihm eine schreckliche Buße auferlegt, er mußte sich nach dem demüthigsten Widerruf vor der versammelten Gemeinde geißeln lassen und dann auf die Schwelle der Synagoge niederwerfen, damit die Gläubigen über ihn hinwegschritten. In der Verzweiflung über sein zertrümmertes Lebensglück und die Mißhandlungen, die er erduldet, gab er sich selbst den Tod (1640) und hinterließ die Geschichte seiner Schicksale als ein trauriges „exemplar vitae humanae“ und als ein unauslöschliches Zeugniß, daß die Juden ihre Glaubenstyrannei keineswegs verlernt und von der spanischen Inquisition nicht blos viel gelitten, sondern auch viel profitirt hatten. Als Uriel da Costa starb,

war er ein Mann von fünfzig und Spinoza ein Knabe von acht Jahren. Wir haben diese Vorgänge etwas umständlicher berührt, weil man darin ein Vorspiel der Conflicte gesehen hat, die Spinoza ein halbes Menschenalter später erlebte. Die Leute, mit denen er zu thun bekam, sind aus den Schicksalen Uriels erkennbar. Aber Spinoza unterlag nicht, er war an Geist und Charakter ohne jede Vergleichung mächtiger als sein Vorläufer und darum über das Schicksal erhaben, das ihm die Rabbiner zudachten. Aus einem halben Juden und einem halben Christen wird nie ein ganzer Mann, sondern ein gebrochener, wie Uriel da Costa.*)

5. Isaak Orobio de Castro.

Ein anderes Beispiel eines portugiesischen Scheinchristen, der sich in Amsterdam zum Judenthum bekannte, ist Balthasar Orobio de Castro aus Bragança, der als Sohn eines Neuchristen früh nach Spanien kam, Professor der Medicin in Sevilla wurde und, von seinem Diener des Judaismus angeklagt, in die Hände der Inquisition gerieth, die ihn einkerkern, foltern und endlich des Landes verweisen ließ. Nachdem er eine Zeit lang in Toulouse gelehrt hatte, kam er nach Amsterdam (ungefähr ein Jahrzehnt nach der Ausstoßung Spinozas) und nannte sich nach der Beschneidung Isaak Orobio de Castro. Er war es, der die Einwürfe, die Lambert Velthuysen gegen den theologisch-politischen Tractat gerichtet hatte, Spinoza zusendete und dessen Erwiederung empfing (1671); ein Jahrzehnt nach dem Tode des letzteren starb Orobio, nachdem er wenige Jahre vorher eine Schrift zum Schutz der göttlichen und natürlichen Wahrheit in lateinischer Sprache veröffentlicht hatte (1684), worin er Bredenburg und Spinoza bekämpfte. Wenn ein neuerer jüdischer Geschichtschreiber diesen Bredenburg für einen „Schildträger Spinozas" hält, so ist zu bemerken, daß er ein Gegner desselben war und nach der Meinung Baylés sogar ein gewichtiger, er wollte in seiner „enervatio tractatus theologici-politici" (1675) den Satz von der Einheit Gottes und der Natur nach mathematischer Methode widerlegt haben. Allerdings ist ihm der Vorwurf gemacht worden, daß er durch seine Gründe den Naturalismus mehr bewiesen als

*) Ueber Uriel da Costa und Isaak Orobio de Castro zu vgl. M. Kayserling: Geschichte der Juden in Spanien und Portugal. Th. II. Buch II. Cap. VII. S. 285—90. H. Graetz: Gesch. d. Juden. Bd. X. Cap. V. S. 132–140.

entkräftet habe; und Isaak Orobio in seiner oben erwähnten Schrift war dieser Ansicht, er bezeichnete auf dem Titelblatt Bredenburg als einen Widersacher der Religion, der „in den Abgrund des Spinoza'schen Atheismus" gestürzt sei.*)

6. Die Kabbalisten.

Uebrigens waren die Rabbiner in Amsterdam selbst keineswegs so alt- und strenggläubig, als sie sein wollten. Es hatte sich in jener Zeit eine mystische Bewegung auch der jüdischen Gemüther bemächtigt, die sich nach dem langen Druck der Verfolgung und dem Aufschwunge einer besseren Zeit schwärmerischen Hoffnungen hingaben. Man trug sich in der jüdischen Welt mit messianischen Erwartungen und glaubte den Tag der Verheißung nahe gekommen, es traten Personen auf, die in ihrer Erscheinung die Erfüllung verkündeten und Anhang fanden. Mit der Hoffnung auf das messianische Reich war seit den Pharisäern der Glaube an die Auferstehung, die Unsterblichkeit der Seele und eine leibliche Wiedergeburt verbunden, der in der mosaischen und alttestamentlichen Lehre keinen Grund hatte. Es ist bemerkenswerth, daß Uriel da Costa, weil er die Unsterblichkeit verneinte, als ein Gotteslästerer galt; wir werden finden, daß man auch Spinoza, um seinen Glauben zu prüfen, mit der Unsterblichkeitsfrage versuchte. Nun gab es im Judenthum eine neuplatonische Mystik, die sich für die Offenbarung der tiefsten Geheimnisse ausgab und in den sogenannten kabbalistischen Schriften bestand, welche die Emanation der Welt aus Gott und die Rückkehr der Seelen lehrten, womit sich bei der phantastischen Art dieser Vorstellungen der Glaube an messianische Verkörperungen und die Erwartung der großen Katastrophe, welche die Verheißung erfüllen sollte, verbinden ließ. Von alle dem stand nichts in der Schrift, sondern mußte durch das Spiel kabbalistischer Auslegungen in sie hineingedeutet werden. Solche kabbalistische Schriften waren lange im Geheimen verbreitet, bevor die wichtigste derselben, das Buch des Glanzes (Sohar), um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts an das Licht der Welt trat. Der kabbalistische Glaube, der schon in der abendländischen Literatur der Renaissance seine Rolle gespielt**), wurde jetzt durch die Zeitströmung

*) Kayserling, Th. II. Buch II. Cap. VII. S. 303—305; Graetz, Bd. X. Cap. VI. S. 202—204. Vgl. oben Cap. II. S. 103. — **) S. Bd. I. dieses Werks Th. I. Einl. S. 89 flg.

in der jüdischen Welt begünstigt und in seinen praktischen Hoffnungen populär, er fand Anhänger, die sich des Gegensatzes zwischen dem biblisch-talmudistischen und kabbalistischen Judenthum nicht bewußt waren, er fand Schwärmer, die ihn durch neue Schriften fortpflanzten. Unter diesen ist vor allen ein spanischer Neuchrist zu nennen, der nach der Eroberung von Cadix durch Essex (1596) auf einem englischen Schiffe nach Amsterdam kam und in die portugiesische Judengemeinde eintrat: Alonso (nach der Beschneidung Abraham) de Herrera, dessen kabbalistische, spanisch geschriebene Schriften „das Gotteshaus und die Himmelspforte", kein geringerer als der Rabbiner Isaak Aboab in Amsterdam ins Hebräische übersetzte, sie erschienen kurz bevor die Synagoge durch ihre Rabbiner den Bannfluch über Spinoza verhängte. Nichts kennzeichnet greller den unkritischen Charakter, in welchem die jüdischen Glaubensautoritäten in Amsterdam selbst befangen waren, als diese kabbalistischen Neigungen. Es ist kein Zweifel, daß Spinoza die kabbalistischen Schriften, namentlich die des Herrera kannte, und wir werden der vielbesprochenen Frage zu begegnen haben, ob er Impulse von ihnen empfing?

II. Die niederländischen Zustände.

Spinozas Zeitalter ist das größte der Niederlande. Er war sechszehn Jahre, als diese nach achtzigjährigem Kampf ihre Unabhängigkeit durch den westphälischen Frieden gesichert und von Europa anerkannt sahen, durch ihre Flotte und den Besitz des Welthandels selbst in der Stellung eines mächtigen und einflußreichen Staates. Ein Menschenalter später, in dem Jahre nach dem Tode des Philosophen, wurde der Krieg mit Frankreich, der ihre Selbständigkeit zu vernichten gedroht, durch den Frieden von Nimwegen glücklich bestanden (1678). Nachdem sie die spanische Herrschaft für immer losgeworden, hatten die vereinigten Niederlande zwei Gegner zu fürchten: das seemächtige England und das eroberungssüchtige Frankreich. Immer auf's Neue mußten sie Kriege führen, um den Frieden, der dem Lande so nöthig war, wiederzugewinnen. In Folge der Navigationsacte, durch welche Cromwell den Welthandel mit der englischen Schifffahrt verknüpfte, entstand ihr erster Seekrieg mit England (1652—54), der nicht ohne Nachtheile für sie endete; *die fortdauernde* Handelseifersucht führte unter der Restauration den

zweiten herbei (1665—67), der den Niederländern trotz der Großthaten ihres Ruyter keine entschiedenen Erfolge eintrug. Zwischen diese Kämpfe mit England fiel der Seekrieg mit Portugal (1657—61) um den Besitz Brasiliens, der den vereinigten Staaten wieder verloren ging. Aber die größte aller Gefahren nahte von Frankreich. Noch war der zweite Krieg mit England nicht zu Ende geführt, als Ludwig XIV. seine Eroberungspolitik begann und einen Theil der spanischen Niederlande wegnahm (1667). Damit war das alte antispanische Bündniß zwischen Frankreich und Holland vernichtet und die Generalstaaten genöthigt, in ihrer Politik die antifranzösische Richtung einzuschlagen. Durch ihre Coalition mit England und Schweden (die sogenannte Tripelalliance) hinderten sie zwar den Fortgang des Krieges und bewirkten den Frieden von Aachen (1668), aber Ludwig XIV. behielt die in ihrem Nachbarlande eroberten Städte und sann auf Rache an den alten Bundesgenossen, die seine Pläne gekreuzt hatten. Es gelang ihm, jenes Gegenbündniß der drei Mächte zu lösen, England auf seine Seite zu bringen und zur Unterstützung seiner Pläne gegen Holland zu bewegen. Nach der plötzlichen Wegnahme Lothringens (Sept. 1670) erklärte er im Frühjahr 1672 den vereinigten Niederlanden den Krieg, die fast wehrlos dem Einbruch der französischen Heere preisgegeben waren und ohne Rettung verloren schienen. Schon den 20. Juni 1672 fiel Utrecht unter die Gewalt der französischen Waffen, an deren Spitze der große Condé stand. Wir werden im Leben Spinozas berichtet finden, daß der Philosoph einer Einladung des französischen Feldherrn nach Utrecht gefolgt sei und sich dadurch dem Haß des Volks im Haag ausgesetzt habe. Ueber diese Zusammenkunft selbst ist viel gefabelt worden; auch die erfundenen Gerüchte über seine Reise nach Frankreich knüpfen sich an diese Thatsache. Aus der geschichtlichen Folge der Begebenheiten, die wir in der Kürze dargelegt haben, erklären sich die Umstände, unter denen Spinoza in den Niederlanden selbst mit einem Prinzen des französischen Hauses in Berührung kommen sollte. Das Interesse, welches Condé an dem Philosophen nahm, hatte nichts mit politischen Dingen zu thun.

Die Schilderung der äußeren Verhältnisse führt uns auf die inneren Zustände des Landes, worin Spinoza lebte, und an denen er bei aller Verborgenheit durch seine Schicksale wie durch seine Gesinnungen einen bemerkenswerthen Antheil nahm. Wir erinnern uns

aus der Geschichte Descartes', welche Parteiungen den jungen um seine Existenz ringenden Föderativstaat bewegten und seine Einigkeit in Gefahr brachten. Der oranischen Partei stand die republikanisch gesinnte gegenüber, stets auf der Hut vor monarchischen Uebergriffen, immer besorgt für die innere Freiheit des Gesammtstaats und die innerhalb der Föderation gewährte Selbständigkeit der einzelnen Provinzen. Mit den politischen Parteien gingen die religiösen und kirchlichen Hand in Hand, die Gomaristen und Arminianer, die Orthodoxen und die freier Denkenden, die Voëtianer und ihre Gegner: jene bestrebt, die Macht und Herrschaft der rechtgläubigen Nationalkirche zu fördern, diese bestrebt, die Glaubensfreiheit und kirchliche Selbstbestimmung der Gemeinden aufrechtzuhalten. Dieselben Interessen verbanden die Orthodoxen mit der oranischen Partei, die Liberalen mit der republikanischen; dort überwogen die centralistischen, hier die föderalistischen Bestrebungen, die in den Augen der Gegner als gefährliche Sondergelüste erschienen. In der Jugendzeit Descartes' stand an der Spitze der oranischen Partei der Statthalter Moritz von Nassau, an der Spitze der republikanischen Oldenbarneveldt, der Großpensionär von Holland; die oranische siegte auf dem politischen und kirchlichen Felde, das Haupt der Republikaner fiel auf dem Schaffot, und gleichzeitig wurden durch die Synode von Dordrecht die Arminianer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.*) Sie sind später im Lande wieder geduldet worden und haben unter dem Namen der „Collegianten" einzelne freie Gemeinden, namentlich in Amsterdam und Rijnsburg gebildet. Diese Collegianten sind im Leben Spinozas von Bedeutung.

Ohne Zweifel waren Geltung und Einfluß der Oranier in den Verhältnissen der befreiten Niederlande tief begründet. Nach dem Tode Wilhelms I. (1584) vereinigten seine Söhne Moritz (1584—1625) und Friedrich Heinrich (1625—1647) in ihrer Person die Statthalterschaft der meisten Provinzen mit dem Oberbefehl über die gesammte Land- und Seemacht, der Würde des Generalcapitäns und Admirals. Der Staat war auf den Krieg gegründet und bedurfte einer wohlorganisirten Wehrkraft, der militärischen Einheit und Führung: darauf beruhte das Gewicht und die Popularität der oranischen Partei, die deshalb die kriegerisch gesinnte Politik vertrat und fest-

*) *Vgl. Th. I. Buch I. Cap. II. S. 161—62.*

hielt, während die Gegenpartei ebenfalls aus patriotischen Interessen so viel als möglich den Frieden anstrebte. So lange der Kampf mit Spanien dauerte, stärkte sich immer von Neuem das Ansehen der oranisch Gesinnten, und die Sonderbestrebungen in Staat und Kirche erschienen als gemeinschädliche, selbst hochverrätherische Versuche. Die Sache änderte sich mit dem westphälischen Frieden. Jetzt schien die Zeit der friedlichen Entwicklung, der Erleichterung der Militärlasten, der Reduction der Armee gekommen. Wilhelm II., der Sohn Friedrich Heinrichs, Statthalter und Generalcapitän (1647—50), wollte die Erhaltung der ungeschwächten Wehrkraft und die Fortsetzung des Krieges im Bunde mit Frankreich; darüber entstand zwischen ihm und den Generalstaaten ein Conflict, den er gewaltsam nach dem Beispiel seines Oheims lösen wollte, er starb und hinterließ einen noch ungeborenen Erben, den nachmaligen Wilhelm III. Die Gegenpartei siegte, die erledigte Statthalterschaft wurde nicht wieder besetzt und die Provinz Holland erließ das sogenannte „immerwährende Edict" (1667), wonach die Würden des Statthalters und des Generalcapitäns nie mehr in derselben Person vereinigt sein sollten. Der leitende Staatsmann dieser republikanischen Zeit, in welcher die Niederlande ihre Seekriege mit England und Portugal zu führen hatten, war Johann de Witt aus Dordrecht, seit 1653 Großpensionär von Holland. Patriot und Republikaner ohne Makel, hatte dieser hochgebildete Mann mit der kundigsten und geschicktesten Hand in der schwierigsten Zeit fast zwanzig Jahre das Steuer der Generalstaaten glücklich geführt, als der Krieg mit Frankreich ausbrach und die Niederlande fast unbewehrt traf, die Festungen in Verfall, die Landmacht im Zustande der größten Schwäche. Die oranische Partei war durch den Gang der Dinge gerächt, die republikanische hatte ihre Sache verloren; Johann de Witt, der alles versuchen wollte, um den Frieden zu erhalten, erschien als Landesverräther; sein älterer Bruder Cornelius, Bürgermeister von Dordrecht, wurde fälschlich beschuldigt, den Meuchelmord Wilhelms III. geplant zu haben, er wurde im Haag eingekerkert, gefoltert, und nach der überstandenen Qual wurden beide Brüder einem rasenden Pöbel preisgegeben, der sie auf kannibalische Art ermordete und die Leichen zerfleischte. (29. Juni 1672.)

Johann de Witt befolgte auch in kirchlichen Dingen die Grundsätze der republikanischen Politik, er trat der Herrschsucht der Or-

thodoxen entgegen und duldete keine Einmischung der Religion in die Angelegenheiten des Staats; er war ein Freund und Gönner Spinozas, womit nicht gesagt sein soll, daß er seine philosophischen Ansichten theilte. Beide Männer stimmten darin überein, daß der Religion keine Art politischer Herrschaft zukomme. Spinoza war mit voller Ueberzeugung ein Anhänger des Staats, welcher der Religion die Freiheit gewährt, die sie braucht, und die Herrschaft nimmt, die sie zu ihrer eigenen Verunstaltung sich anmaßt: darum war er von Grund aus der jüdischen Theokratie abgeneigt, ein Freund der stillen Gemeinden, wie die Collegianten und Mennoniten waren, und in seiner politischen Gesinnung von ganzem Herzen ein Niederländer aus der Zeit des Johann de Witt.

Viertes Capitel.

Spinozas Leben und Charakter.

I. Die Periode der Lehrjahre.

1. Haus und Familie.

In einem an der Houtgracht in Amsterdam, ganz in der Nähe der alten portugiesischen Synagoge gelegenen, hübschen Kaufmannshause, dessen damalige Gestalt heute nach mehrfachen baulichen Veränderungen nicht mehr kenntlich ist, wurde Baruch Spinoza den 24. November 1632 geboren.*) Er hatte noch zwei jüngere Schwestern, Rebecka und Mirjam, von denen die ältere unverheirathet blieb und wahrscheinlich vor dem Bruder starb, die zweite ihren Stamm- und

*) Die portugiesische Form des Namens heißt de Espinosa (d'Espinosa, Despinosa), die lateinische und französische ist oder sollte de Spinosa lauten, die niederländische ist de Spinoza. So hat sich der Philosoph selbst in dem handschriftlichen Entwurf des Briefes an Isaak Orobio unterzeichnet (Vloten, Supplement). Bayle hat in seinem Wörterbuch diese niederländische Schreibung angenommen, sie ist auch im Lateinischen und Deutschen die geläufige geworden und hat die falsche Aussprache des Namens veranlaßt. Wir sprechen den vorletzten Buchstaben nicht nach niederländischer Art (als ein weiches s), sondern nach unserer. Das de vor dem Namen hat nicht die Bedeutung des Adels, sondern nur einfacher Familienherkunft.

Glaubensgenossen Samuel Cárceris zum Manne nahm und einen Sohn (Daniel) hinterließ, der nachmals mit unter den Erben des Philosophen auftrat. Die Eltern waren ehrbare und wohlhabende Handelsleute, die den einzigen Sohn, dessen außerordentliche Fähigkeiten sich früh bemerkbar machten, sorgfältig unterrichten ließen und dem jüdischen Gelehrtenberuf widmeten. Daß sie, wie Lucas berichtet, zu arm waren, um aus ihrem Sohn einen Kaufmann zu machen, ist so wenig glaubhaft, als daß dieser, wie Seb. Kortholt wissen will, zum größten Verdrusse des Vaters die gelehrte Laufbahn ergriffen habe. Es scheint, daß Michael Spinoza, der Vater, ein verständiger, vorurtheilsfreier und aller Scheinfrömmigkeit abgeneigter Mann war, der den Sohn früh vor den Heuchlern in der Religion warnte. Wenigstens erzählt Lucas und nach ihm Boulainvilliers ein Geschichtchen, das den Eindruck einer Thatsache macht und die Sinnesart des Vaters wie des Sohnes charakterisirt. Eine alte, sehr glaubenseifrige, aber zugleich unredliche und gewinnsüchtige Jüdin war jenem eine Summe Geldes schuldig; als der Zahlungstermin gekommen, wurde der zehnjährige Baruch, dem der Vater die Frau als ein Beispiel der Heuchelei bezeichnet hatte, beauftragt, die Schuld einzuziehen. Die Jüdin ließ den Knaben warten und las eifrig in der Schrift, dann zählte sie ihm das Geld vor und that es selbst in den Beutel, indem sie den Knaben feierlich ermahnte, seinem Vater ähnlich zu werden und nie vom Wege des Gesetzes zu weichen. Unterdessen hatte sie zwei Dukaten auf die Seite gebracht; Baruch aber, mißtrauisch gegen die Heuchlerin, zählte das Geld nach und entdeckte den Betrug. Er habe seitdem das Gethue der Scheinfrommen noch oft beobachtet. Später hat er zwar mit Geldgeschäften nichts mehr zu thun gehabt, aber auch in den Dingen, welche die Rabbiner ihn lehrten, nicht unterlassen, die vorgezählten Summen nachzuzählen.*)

2. Die jüdische Schule.

In der jüdischen Schule seiner Vaterstadt**) empfing Baruch Spinoza seine hebräische Bildung; er durchlief alle Stufen derselben

*) La vie de Spinosa (Hamb. 1735) pg. 35—36. Réfut. (Bruxelles 1731), pg. 80—82. — **) Daß der Philosoph nicht in Amsterdam geboren, sondern mit seinen Eltern aus Spanien erst eingewandert sei, ist eine allen Zeugnissen widerstreitende Vermuthung, die Graetz auf eine von ihm mißverstandene Briefstelle Spinozas gründet (Gesch. d. Juden, Bd. X, Noten. S. VI).

von den Elementen der Sprache bis zu den heiligen Schriften des alten Teſtaments, insbeſondere dem Pentateuch und den Propheten, dann folgte das Studium des Talmud, der Commentatoren und der jüdiſchen Philoſophen des Mittelalters, unter denen Ibn Eſra und Maimonides hervorragten. Dieſes ausgebreitete Gebiet jüdiſcher Theologie durchforſchte Spinoza lernbegierig und mit raſtloſem Eifer; kaum fünfzehnjährig, war er, wie Lucas und Boulainvilliers berichten, des Hebräiſchen ganz mächtig, in der Bibel und im Talmud durch wiederholte Lectüre einheimiſch und durch eigenes Nachdenken ein ſolcher Prüfer der heiligen Urkunden, daß er Schwierigkeiten und Probleme fand, die ihm die Rabbiner nicht löſen konnten. Sein Forſchungseifer führte ihn auch zu dem Studium kabbaliſtiſcher Schriften, die ſelbſt unter ſeinen Lehrern und Mitſchülern Anhänger gewonnen hatten.*) Mit den Problemen kamen die Zweifel an dem überlieferten Glauben. Da er ſie aber beſcheiden und zurückhaltend äußerte, ahnte man nicht, wie weit ſie reichten, und ſah in ihm ein künftiges Licht der Synagoge. Namentlich ſoll Moſes Morteira, der angeſehenſte Talmudiſt in Amſterdam, große Hoffnungen auf dieſen ſeinen Lieblingsſchüler geſetzt haben. So wird berichtet. Es iſt neuerdings fraglich gemacht geworden, ob Morteira ſein Lehrer war, denn in den genauen Schülerliſten deſſelben habe ſich der Name Spinozas nicht gefunden; indeſſen kann wohl kaum bezweifelt werden, daß er ihn gekannt und unterrichtet hat, da Spinoza die Rabbinenſchule beſuchte, während Morteira der erſte ihrer Talmudiſten war.**)

3. Die Neigung zur Philoſophie.

Spinoza hatte die jüdiſche Theologie und Theoſophie durchſtudirt, und der letzte Erfolg war, daß er ſich davon losriß, im Innerſten unbefriedigt. Statt des Rabbiners war ein Skeptiker aus ihm geworden. Er dürſtete nach Erkenntniß Gottes und der Natur, und dieſer Durſt blieb ungeſtillt durch das alte Teſtament, den Talmud und die Kabbala. Die erſten Philoſophen der neuen Zeit haben es ſchwer, die Selbſtändigkeit zu erringen, die zu dem Werke der freien und vorausſetzungsloſen Erkenntniß gefordert wird. Ihre Jugend und Erziehung iſt unter die Macht der Tradition gegeben, die mit

*) Vgl. vor. Cap. S. 111 flgd. — **) Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. *S. 22. Aanmerk. 2.*

einem geheiligten Ansehen und einer massenhaften Schulweisheit die Köpfe gefangen nimmt und die Geistesfreiheit bei Zeiten unterjocht: Descartes in der Jesuitenschule von La Flèche, Spinoza in der Rabbinenschule von Amsterdam; jener ein Schüler des strengsten Ordens im Sinne der päpstlichen Autorität, dieser ein Jünger des Talmud! Aber so soll es sein, nur die schwer errungene Selbständigkeit ist die ächte. Beide haben gründlich gelernt, was sie lernen konnten, sie haben beide eine Meisterschaft über den erlernten Stoff erreicht und sind bewunderte Schüler gewesen; am Ende ihrer Lehrjahre waren beide dem Geiste der Schule, die sie erzogen, innerlich vollkommen entfremdet und in ihrem Urtheil weit überlegen. Es sollte Descartes sein, der dem jugendlichen Spinoza den begierig gesuchten Weg aus seinen Zweifeln zur Geistesfreiheit und zur wahren Erkenntniß erleuchtete.

Wir lesen in der Vorrede der nachgelassenen Werke Spinozas: „er hatte sich in frühem Alter eine gelehrte Bildung angeeignet und als Jüngling viele Jahre lang mit der Theologie beschäftigt. Als nun die Zeit jener Geistesreife gekommen war, die zur Erforschung der Natur der Dinge erforderlich ist, widmete er sich ganz der Philosophie. Da ihn aber die Lehrer und Autoritäten auf diesem Gebiet unbefriedigt ließen, so entschloß er sich, von dem höchsten Wissensdurste beseelt, die eigene Kraft zu versuchen. Und hier fand er in den Werken des erhabenen René Descartes den mächtigsten Beistand." Aehnlich berichtet Colerus: „er verließ die Theologie, um sich völlig der Naturwissenschaft hinzugeben. Lange ging er mit sich zu Rathe, wen er zum Führer auf diesem Wege nehmen sollte. Da fielen ihm endlich die Schriften Descartes' in die Hände, er las sie mit der größten Begierde und hat später oft erklärt: was er von philosophischer Erkenntniß besitze, habe er aus dem Studium dieser Werke gewonnen. Vor allem entzückte ihn jener Grundsatz Descartes': daß nichts für wahr zu halten sei, was nicht aus den sichersten Gründen bewiesen worden." Es ist gut, sich diese historischen Zeugnisse aus besten Quellen zu vergegenwärtigen, um die Entstehung der Lehre Spinozas aus dem richtigen Gesichtspunkt zu beurtheilen und nicht allerhand kleine Entlehnungen zu suchen, die in der Hauptsache nichts, in Nebensachen Geringes erklären und den Eindruck machen, daß die Sucher den Wald vor Bäumen nicht sehen.

4. Die lateinische Schule. Fr. van den Ende.

Das Studium der Originalwerke Descartes', namentlich der grundlegenden, setzte die Kenntniß der lateinischen Sprache voraus; Spinoza mußte diese Sprache schon verstehen, um die Schriften seines Führers leicht und schnell zu durchdringen, er mußte den Gebrauch derselben erlernt haben, um selbst seinem Zeitalter und der Welt ein Lehrer der Philosophie werden zu können. Und er hat sich diese Bildung in einem bewunderungswürdigen Grade erworben, denn die lateinische Form seiner Schriften ist so klar und durchsichtig, dem Inhalte jedesmal so vollkommen entsprechend und angemessen, in ihrem Gepräge so sicher und fest, daß sie in der Bedeutung, worin dieses Wort allein gelten sollte, classisch in ihrer Art genannt werden darf. Es ist kein Zweifel, daß die lateinische Schulung dem Studium der cartesianischen Schriften vorausging, wie dieses dem Bruch mit der Synagoge. War Spinoza in seinem fünfzehnten Jahre ein ausgemachter Talmudist und in seinem vierundzwanzigsten ein ausgestoßener Apostat, so fällt seine lateinische Bildung, die er außerhalb der Rabbinenschule empfing, jedenfalls in die Zwischenzeit, wenn ihre Anfänge nicht noch früher sind, denn die portugiesischen Juden in Amsterdam, wenn sie es irgend vermochten, ließen ihre Söhne gern nach dem Vorbilde der höheren niederländischen Cultur auch in der classischen Philologie unterrichten. Nach Colerus' Erzählung genoß Baruch Spinoza diesen Unterricht schon als Knabe. Er lernte die Sprachen leicht und hatte einen nicht geringen Umfang in der Kenntniß und dem Gebrauch romanischer und germanischer Idiome; außer der portugiesischen und spanischen Sprache verstand er französisch und italienisch, außer der niederländischen auch deutsch; dazu kam die vorzügliche Kenntniß des Hebräischen, worin er später selbst eine Grammatik auf neuen Grundlagen entwerfen wollte; dazu die lateinische Sprache.

Den ersten Unterricht in der letzteren ertheilte ihm ein Deutscher, dessen Name unbekannt ist; die höhere philologische Bildung empfing er in der Schule des Arztes Franz van den Ende*) in Amsterdam, der als gelehrter Humanist bekannt und als philologischer Lehrer allgemein gesucht war. Die reichsten Leute der Stadt schickten ihm ihre Söhne. Die Beschäftigung mit der alten heidnischen

*) Seine Lebenszeit fällt in die Jahre 1600—1672.

Literatur und mit den neueren Naturwissenschaften hatte die Denkart dieses Mannes dem kirchlichen Glauben, nicht blos dem römisch-katholischen, worin er geboren war, völlig entfremdet; er war ein sogenannter Freigeist und wirkte auch in diesem Sinn auf seine Schüler. Sein Unterricht wurde verdächtig, und man entdeckte endlich, sagt Colerus, daß er in den jungen, ihm anvertrauten Leuten den Saamen des Atheismus ausstreute. „Das ist eine Thatsache", fügt er hinzu, „die ich, wenn es nöthig sein sollte, durch das Zeugniß mehrerer ehrbarer Leute, die noch leben, beweisen könnte; diese guten Leute segnen noch heute ihre Eltern im Grabe dafür, daß sie den Händen eines so gottlosen Lehrers entzogen und bei Zeiten der Schule des Satans entrissen wurden." Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß unter der Einwirkung jenes Mannes Spinoza sich nicht blos in der lateinischen Sprache vervollkommnete, sondern auch die ersten Anregungen zu dem Studium der Naturwissenschaften und der Werke Descartes' empfing. Jedenfalls war van den Ende mit den letzteren bekannt. Auch die Philosophen der Renaissance, welche die naturalistische Weltanschauung gegen die kirchliche vertheidigt und ins Feld geführt hatten, müssen dem freigeistigen Manne von Interesse gewesen sein. Unter diesen war keiner bedeutender und kühner als Giordano Bruno, und da Spinoza die Schriften desselben gekannt zu haben scheint, so mag die Anregung dazu leicht von Fr. van den Ende ausgegangen sein.*)

Die letzten Lebensjahre des gelehrten Arztes waren abenteuerlich und sein Ende höchst tragisch. Nachdem er in Amsterdam wahrscheinlich durch den Ruf eines Atheisten Geltung und Lebensunterhalt verloren hatte, ging er nach Paris (1671), wo er in der Vorstadt St. Antoine eine neue Schule eröffnete und zuletzt wegen eines politischen Verbrechens am Galgen endete (1672). Es ging das Gerücht, er habe den Dauphin tödten wollen. In Wahrheit hatte er sich in einer politischen Verschwörung, die in dem Kriege Ludwigs XIV. mit den Niederländern diesen die Normandie ausliefern wollte, als Unterhändler brauchen lassen. Der Chevalier Rohan und La Tréaumont standen an der Spitze und benützten, wie de la Fare in seinen Memoiren erzählt, „einen holländischen Schulmeister" als Werkzeug.**)

---

*) S. Th. I. Einleit. S. 98—102. — **) Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. S. 21.

5. Clara Maria van den Ende.

Spinoza soll in dem Hause seines Lehrers außer dem Unterricht und den Anregungen, die ihm zu Theil wurden, noch eine andere Anziehungskraft gefunden haben, die sein Herz ergriff. Van den Ende hatte eine unverheirathete Tochter, Clara Maria, die an der gelehrten Bildung ihres Vaters theilnahm und die lateinische Sprache so vortrefflich verstand, daß sie selbst darin mitunterrichtete; sie war nicht schön, aber geistvoll, heiteren Sinnes und kundig der Musik, diese Reize gewannen ihr die Neigung Spinozas, der später oft bekannt hat, daß er sie geliebt und die Absicht gehabt, sie zu heirathen. In einem Mitschüler, Dirck Kerckrinck aus Hamburg, fand er einen glücklicheren Nebenbuhler, der mit Hülfe eines Perlenschmucks, den er seiner Lehrerin schenkte, den Preis ihrer Liebe davontrug; sie wurde Kerckrincks Frau, nachdem dieser zum Katholicismus übergetreten. So erzählt Colerus die Sache mit Hinweisung auf Bayle und Seb. Kortholt. Bayle wiederholt nur, was Kortholt berichtet; dieser aber weiß nichts von der Liebesgeschichte Spinozas, sondern nur, daß er in der lateinischen Sprache von einer gelehrten Jungfrau zugleich mit Kerckrinck unterrichtet worden sei, der später jene Lehrerin geheirathet habe. Dagegen sagt Colerus nicht ausdrücklich, daß Spinoza ihr Schüler gewesen, sondern nur, daß er sie im Hause des Vaters oft zu sehen und zu sprechen Gelegenheit gehabt und, wie er es selbst bekannt, liebgewonnen habe.

Ein Theil dieser Erzählung zerfällt in nichts vor den chronologischen Thatsachen, die neuerdings Rammelman Elzevier aus amsterdamer Heirathsregistern veröffentlicht und van Vloten in seiner Lebensgeschichte Spinozas mitgetheilt hat; die Ehe zwischen Kerckrinck und Clara Maria van den Ende wurde den 5. Febr. 1671 geschlossen, jener war damals 32, diese 27 Jahre alt.*) Zur Zeit des Bannfluchs war Clara Maria zwölf Jahre, später kann van den Ende nicht mehr Spinozas Lehrer gewesen sein, es ist daher unmöglich, daß die Tochter jemals seine Lehrerin war. Seb. Kortholt und durch ihn Bayle waren falsch berichtet. Auch daß der sieben Jahr jüngere Kerckrinck sein Mitschüler bei van den Ende gewesen, ist zu bezweifeln. Hätte Spinoza nicht selbst, wie Colerus gewiß glaubwürdig berichtet, öfter

*) Vloten: B. de Spinoza. S. 21—22. Aanmerk. 3. Die Mittheilung R. Elzeviers *stand im* „Navorscher" (1852).

von seiner Neigung gesprochen, so würden wir die ganze Liebesgeschichte für eine Erfindung halten. So lange er in Amsterdam lebte, war Clara Maria ein Kind; als er die Nähe Amsterdams für immer verließ, war sie sechszehn Jahr. Wir wissen aus seinen Briefen, daß er auch von Rijnsburg und Voorburg aus Reisen nach Amsterdam machte (wie im Herbst 1661, im Monat April 1663, Ende März 1665*) und dort wochenlang blieb. Gewiß hat er in dem Hause des befreundeten Lehrers viel verkehrt; in dieser Zeit muß er die Neigung für die Tochter desselben ernsthaft gefaßt und an eine Ehe mit ihr gedacht haben. Darf eine Vermuthung geäußert werden, so würde ich die Zeit, in der Spinoza am hoffnungsvollsten in die Zukunft blickte und wohl am längsten besuchsweise in Amsterdam verweilt hat, im Hinblick auf jenen Heirathsgedanken für die günstigste halten: es war der Mai des Jahres 1663, vor der Veröffentlichung seiner ersten Schrift.**) Uebrigens findet sich in seinen Briefen nirgends der Name van den Ende.

Das Glück der Liebe, wenn Spinoza jemals leidenschaftlich davon ergriffen war, ist ein flüchtiger Traum gewesen, dem bald die Entsagung für immer folgte, die für das Gemüth dieses Mannes kein schweres Schicksal, sondern die ihm gemäße und dauernde Grundstimmung war. In seinem Herzen hatten die Leidenschaften keine stürmische und niederschlagende Herrschaft. Man darf sich die Liebe und Entsagung Spinozas nicht sentimental und schwermüthig vorstellen; dieser Kopf ist zu hell, um sich von glücklichen Empfindungen täuschen und von traurigen drücken zu lassen; sie passen so wenig für ihn, als er für einen Roman. Um aus dem Leben Spinozas eine empfindsame Herzensgeschichte zu machen, muß man seinen Kopf vergessen und auf die Darstellung dieser seiner eigentlichen Charakterhöhe Verzicht leisten.

II. Der Bruch mit dem Judenthum.

1. Innere Conflicte.

Wir haben von Spinoza keine Selbstbekenntnisse, die uns die Kämpfe schildern, die er als jüdischer Theologe in sich erlebt hat, bevor er zu der Entscheidung kam, welche jede innerliche Geistes-

*) Ep. IV. u. IX. (Oldenburg). Ep. XXXVIII (Blyenbergh). — **) Ep. XX.

gemeinschaft zwischen ihm und der Synagoge aufhob. Er suchte Licht und fand Dunkel; er wollte Wahrheit und Erkenntniß, und je reifer er wurde, um so deutlicher mußte er sehen, wie die jüdische Schriftgelehrsamkeit auf ganz anderen als wissenschaftlichen Grundlagen ruhte, wie das mosaische Gesetzessystem vielmehr nationale und politische als wahrhaft religiöse Zwecke im Sinn hatte, wie endlich die kabbalistischen Bücher in der Erklärung der Schrift und in der Erkenntniß der Natur der Dinge von jeder Art gründlicher und klarer Einsicht auf das Weiteste entfernt waren. Er hatte in den Schriften des alten Testaments eine solche Reihe von Widersprüchen erkannt, einen solchen Mangel an Zusammenhang und Uebereinstimmung gefunden, daß in seinen Augen das Ansehen, welches der jüdische Glaube jenen Urkunden zuschreibt, nothwendig erschüttert wurde. Diese Ueberzeugungen hatten sich in ihm allmählig und ruhig befestigt, sie waren entwickelt, als er den Rabbinenberuf noch vor sich sah, denn er bemerkt in dem neunten Capitel seines theologisch-politischen Tractats, wo er von der Entstehung und Composition der alttestamentlichen Geschichtsbücher handelt: „ich schreibe hier nichts, was ich nicht längst und lange bedacht habe, und obwohl ich von Kindheit an mit den gewöhnlichen Ansichten über die Schrift erfüllt worden bin, konnte ich sie zuletzt nicht mehr gelten lassen". Er spottet der Leute, welche alle biblischen Schriften für unverfälscht durch Gottes wunderbare Fürsorge halten und in ihren Sternchen und Häkchen die tiefsten Geheimnisse suchen. „Ich habe noch außerdem einige kabbalistische Schwätzer gelesen und kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nie genug wundern können." Die Stelle bezeugt, wie Spinoza über die Kabbalisten dachte, deren Schriftdeutung mit ihren speculativen Lehren so genau zusammenhängt, daß der Philosoph unmöglich jene für Geschwätz und diese für Weisheit gehalten haben kann. Wir wollen damit die Versuche zurückweisen, die man schon früh und neuerdings wiederholt gemacht hat, den von der Synagoge verstoßenen Spinoza durch die Hinterthür der Kabbala wieder unter die Juden zu bringen.

2. Aushorchung und Verhör.

Sein Uebergang aus der jüdischen Theologie zur freien, in dem Studium der Werke Descartes' geschulten Philosophie war durch eine *Katastrophe bezeichnet*, die seinen stillen Lebensgang gewaltsam unter-

brach. Er gerieth mit der Synagoge in Zwiespalt und wurde zuletzt als ein Abtrünniger feierlich ausgestoßen. Ueber die einzelnen Vorgänge, die der letzten und äußersten Maßregel vorausgingen, sind wir nicht mit historischer Sicherheit unterrichtet. Es scheint, daß die Synagoge den offenkundigen Bruch vermeiden wollte, und daß auch Spinoza von sich aus nichts that, um eine solche Katastrophe herauszufordern, so wenig er dieselbe fürchtete; es lag nicht in seiner Natur, gewaltsame Scenen herbeizuführen, noch weniger aber vermochte sein Charakter, ein anderer zu scheinen als er war, denn jede Art der Heuchelei war ihm unmöglich. Nachdem er die Glaubensgemeinschaft mit der Synagoge innerlich aufgegeben, konnte er dieselbe nicht mehr mit dem früheren Eifer äußerlich bethätigen, er wurde daher zurückhaltender mit seiner Theilnahme am Cultus. Diese stille Absonderung war das erste Zeichen seiner veränderten Gesinnung; doch erschien er in den Augen der Synagoge zu bedeutend und als ein Gegenstand zu gewichtiger Hoffnungen, als daß jene Absonderung nicht hätte bedenklich auffallen sollen. Man sah ihn mit Christen, besonders mit Arminianern und Mennoniten verkehren, die sich selbst von der öffentlichen Kirche getrennt hielten; er lebte in der Mitte eines kleinen Kreises jüdischer Altersgenossen, auf die er einen lehrenden Einfluß ausübte. Der öffentliche Abfall eines solchen Mannes konnte dem Judenthum in Amsterdam eben so nachtheilig werden als seine ungehinderte Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde. Unterdessen pries der Rabbi Morteira seinen Scharfsinn wie seine Bescheidenheit und sprach von ihm als einer künftigen Säule der Synagoge.

Zwei junge, mißgünstig gesinnte Männer, die als seine Mitschüler bezeichnet werden, drängten sich unter dem Scheine der Freundschaft und Wißbegierde an ihn heran, um ihn auszuhorchen; sie trugen ihm ihre Bedenken über einige wichtige Lehrpunkte in Ansehung Gottes, der Engel und der menschlichen Seele vor und wünschten von ihm zu hören: ob Gott körperlich, die Engel wirkliche Wesen und die Seele unsterblich sei? Spinoza wollte das Gespräch vermeiden und antwortete: „ihr habt ja Mosen und die Propheten!“ Da sie aber nicht abließen und mit der Miene des Eifers nach Wahrheit ihn weiter bestürmten, so erklärte sich Spinoza freimüthig und zeigte, wie man nach der Bibel Gott wohl als körperliches Wesen, die Engel als Phantome, die Seele als bloßes Lebensprincip ansehen dürfe. Damit brach er das Gespräch ab und blieb jedem weiteren Versuch, ihn auszuhorchen,

verſchloſſen. Jetzt kamen ſchlimme Gerüchte über ſeine Geſinnungen in Umlauf: der Rabbi Morteira ſei verblendet, wenn er ihn für einen künftigen Pfeiler der Synagoge halte, vielmehr habe man von ihm nur Zerſtörung zu fürchten, er ſei ein Verächter des Geſetzes und des heiligen Volks; das moſaiſche Geſetz gründe ſich nach ſeiner Meinung nur auf politiſche Zwecke, nicht auf Erkenntniß Gottes und der Natur, das jüdiſche Volk in der Einbildung, das auserwählte zu ſein, lebe in abergläubiſchem Wahn. Er wurde vor die Schranken der Synagoge gefordert und verhört, die falſchen Freunde erſchienen als Zeugen und beſchuldigten ihn der Geſetzesverachtung, der Verhöhnung des jüdiſchen Volksglaubens und ketzeriſcher Anſichten über Gott, die Engel und die menſchliche Seele, wobei ſie ſich auf ſeine Aeußerungen in jenem Geſpräch beriefen. Spinoza blieb den Androhungen und Zornesausbrüchen der Richter gegenüber kalt: er bemitleide ihre Grimaſſen und fordere ſtatt der gemachten Zeugenausſagen poſitive, unwiderſprechliche Beweiſe. Der Rabbi Morteira, von dem Vorgange unterrichtet, ſei nach der Synagoge geeilt und habe nach vergeblichen Verſuchen, Spinoza zu bekehren und zum Widerruf zu bringen, ſeinen Lieblingsſchüler mit Verwünſchungen und Drohungen überſchüttet. Dieſer aber ſei unbewegt geblieben und habe Morteira aufgefordert, ſeine Drohungen wahr zu machen: er habe von ihm hebräiſch gelernt, der Rabbi möge an ihm lernen, wie man excommunicirt. Bei dieſen Worten habe jener ſeinen ganzen Zorn gegen Spinoza ausgeſpieen, die Verhandlung abgebrochen und mit dem Bannſtrahl gedroht, doch habe er nicht an die Feſtigkeit ſeines Schülers geglaubt. So erzählt Lucas die Scene und nach ihm Boulainvilliers.*) Offenbar ſind die einzelnen Züge nach dem Geſchmack eines Biographen dramatiſirt und erfunden, dem die Wuth der Glaubensrichter überaus lächerlich und ihr gegenüber das Verhalten des Angeklagten ſo erſchien, wie ſich in gleicher Lage der Biograph ſelbſt benommen haben würde. Man darf erwarten, daß Spinoza in jenem Glaubensverhör ſich entſchieden und furchtlos erklärt hat, aber nicht mit jenem ſchülerhaften, frechen und ungeſalzenen Trotz, der ihm namentlich gegen Morteira in den Mund gelegt wird. Sicher iſt die Thatſache des Verhörs und der Zeugenausſagen.

*) *La vie de Spinosa.* pg. 9—12. Réfut. pg. 11—15.

3. Die Bestechung, das Attentat und der Bannfluch.

Die Bekehrungsversuche und Drohungen schlugen fehl. Man griff zu einem andern Mittel, um ihn, wenn nicht dem Glauben, doch wenigstens dem Namen des Judenthums zu erhalten und alles Aufsehen zu vermeiden. Die Rabbiner boten ihm einen Jahrgehalt von tausend Gulden, wenn er Jude bleiben und die Synagoge bisweilen besuchen wolle. Diese Thatsache steht fest. Spinoza selbst hat sie wiederholt dem Maler van der Spijck erzählt, von dem sie Colerus gehört; der Philosoph habe hinzugefügt, daß er jene Anerbietungen, auch wenn sie zehnmal größer gewesen, nie würde angenommen haben, denn er wäre kein Heuchler und suchte nicht Geld, sondern Wahrheit.

Da nun Spinoza auf keine Art zu gewinnen war, so verbreitete sich unter seinen gläubigen Stammesgenossen mehr und mehr die Meinung, daß er ein der portugiesischen Judengemeinde in Amsterdam schädliches Individuum sei, und ein Fanatiker hielt es für nützlich, ihn aus dem Wege zu räumen. Nach Bayles Bericht soll ihn eines Abends beim Ausgange aus dem Theater ein Jude angefallen und mit einem Messerstich im Gesicht verwundet haben. Spinoza selbst hat die Begebenheit seinem Hausgenossen anders erzählt, und so hat sie Colerus von dem letzteren vernommen. Eines Abends beim Austritt aus der alten portugiesischen Synagoge habe er bemerkt, daß sich jemand mit einem Dolch in der Hand an ihn herandränge, er sei nun auf seiner Hut gewesen und dem Stoß ausgewichen, der nur sein Kleid durchbohrt habe; zum Andenken an dieses Attentat habe er den durchlöcherten Rock aufbewahrt. Die so beglaubigte Thatsache ist nicht zu bezweifeln und erklärt sich aus der Lage der Dinge. (Nur möchte man fragen: wie kam Spinoza dazu, mitten in dem schon ausgebrochenen Conflict noch die Synagoge zu besuchen? Vielleicht haben die Berichterstatter, van der Spijck oder Colerus, die Sache mißverstanden, und die Scene ist nur in der Nähe der Synagoge und der Wohnung Spinozas vorgefallen). Nach dem Mordversuch konnte er sich in Amsterdam nicht mehr für sicher halten, und es ist wahrscheinlich, daß er schon damals eine Zuflucht außerhalb der Stadt suchte.

Jetzt blieb der Synagoge, um seiner loszuwerden, kein anderes Mittel übrig als die Ausstoßung aus der Gemeinde. Es giebt zwei Grade des jüdischen Kirchenbannes: Niddui und Cherem (Schamatta); jener besteht in der Ausschließung für gewisse Zeit (dreißig

Tage) und erwartet Rückkehr und Reue, dieser dagegen ist der förmliche Bannfluch und besteht in der moralischen Vertilgung. Spinoza war auf Grund mündlicher Aeußerungen der Gesetzesverachtung angeklagt. Die Rabbiner beschlossen, den großen Bann (Cherem) über ihn zu verhängen, nachdem wahrscheinlich der kleinere vorangegangen und erfolglos geblieben; dieser Beschluß wurde durch den Vorstand der Gemeinde ausgeführt und feierlich in der alten portugiesischen Synagoge verkündet.*) Colerus erzählt, daß es der Rabbi Isaak Aboab war, der den Fluch ausgesprochen, doch habe er Näheres nicht ermitteln können, und es sei ihm nicht gelungen, von den Söhnen Aboabs die Urkunde zu erhalten; sie gaben vor, daß sie unter den Papieren des Vaters das Schriftstück nicht hätten auffinden können, aber es war klar, daß sie es nicht mittheilen wollten.

Erst in jüngster Zeit ist durch van Vlotens Bemühung das merkwürdige Document aus dem jüdischen Gemeindearchiv ans Licht gezogen worden. Es war Donnerstag den 27. Juli 1656, als in der Synagoge von Amsterdam vor versammelter Gemeinde dieser Bannfluch über Spinoza verhängt wurde: „Die Herrn des Vorstandes thun euch zu wissen, daß sie längst kundig der schlimmen Gesinnungen und Handlungen des Baruch de Espinosa, durch verschiedene Mittel und auch durch Versprechungen bemüht waren, ihn von seinen bösen Wegen abzulenken. Da sie aber nichts ausrichten konnten, im Gegentheil täglich immer neue Kenntniß von seinen durch That und Wort bekundeten entsetzlichen Irrlehren und Frevels erhielten und dafür viele glaubwürdige Zeugen hatten, die in Gegenwart des genannten Espinosa ihr Zeugniß ablegten und ihn überführten, so haben sie dies alles vor den Herrn Rabbinern geprüft und mit deren Zustimmung die Ausstoßung des genannten Espinosa aus dem Volke Israel beschlossen und belegen ihn mit folgendem Bann (Cherem). Nach dem Urtheile der Engel und dem Beschlusse der Heiligen bannen, verstoßen, verwünschen und verfluchen wir den Baruch de Espinosa mit der Zustimmung Gottes und dieser heiligen Gemeinde im Angesichte der heiligen Bücher der Thora und der sechshundert dreizehn Vorschriften, die darin geschrieben sind: mit dem Banne, womit

*) Diese Synagoge steht nicht mehr (s. ob. S. 107). Wenn V. Cousin erzählt, daß er im Jahre 1836 einem Gottesdienst in der heutigen beigewohnt und während desselben nur an Spinoza habe denken können, so durfte er sich an diesem Orte nicht *die Scene des Bannfluchs* vorstellen. (Fragm. phil. 4. Ed. T. III. pg. 57—60.)

Josua Jericho gebannt, mit dem Fluche, womit Elisa die Knaben verflucht hat, mit allen Verwünschungen, die im Gesetz geschrieben stehen. Er sei verflucht bei Tag und sei verflucht bei Nacht! Er sei verflucht, wenn er schläft, und sei verflucht, wenn er aufsteht! Er sei verflucht bei seinem Ausgang und sei verflucht bei seinem Eingang! Der Herr wolle ihm nie verzeihen! Er wird seinen Grimm und Eifer gegen diesen Menschen lodern lassen, der mit allen Flüchen beladen ist, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind. Er wird seinen Namen unter dem Himmel vertilgen und ihn zu seinem Unheil von allen Stämmen Israels trennen mit allen Flüchen des Firmaments, die im Buch des Gesetzes stehen. Ihr aber, die ihr an Gott eurem Herrn festhaltet, möget alle heute leben und gedeihen! Hütet euch, daß niemand ihn mündlich oder schriftlich anrede, niemand ihm eine Gunst erweise, niemand mit ihm unter einem Dach, niemand vier Ellen weit von ihm verweile, niemand eine Schrift lese, die er gemacht oder geschrieben!"

Spinoza hatte sich nach dem Mordanfall und vor dem Bannfluch wahrscheinlich schon aus Amsterdam entfernt und empfing das Urtheil der Synagoge schriftlich, er erwiederte dasselbe durch einen Protest in spanischer Sprache, der leider verloren ist, und ließ im Uebrigen die Sache, wie sie lag. Er war in seine Gedanken vertieft und bekümmerte sich wenig um die Bannflüche eines Glaubens, der ihm werthlos geworden. Was galten ihm noch die Rabbiner gegen Descartes? In ihm hatte er den Lehrer gefunden, den sein Geist und Wahrheitssinn bedurfte. Er hörte jetzt auf Jude zu sein und vertauschte den Namen Baruch mit dem gleichbedeutenden Benedictus. So nennt er sich in seinen Briefen und Schriften.

Nach Lucas' Erzählung habe er persönlich die Botschaft des Bannfluchs empfangen und dem Ueberbringer geantwortet: „man zwingt mich zu einem Schritt, den ich selbst nur aus Scheu vor dem öffentlichen Aergerniß vermieden habe; jetzt ergreife ich den mir geöffneten Weg mit Freuden und habe den Trost, daß ich reiner von dannen gehe, als einst die Juden aus Aegypten, denn ich nehme von niemand etwas mit und bin mir keiner Schuld bewußt."*) So viel ist gewiß, daß er mit dem Schicksal, das seine Stammesgenossen ihm bereitet hatten, zufrieden und einverstanden war.

*) La vie de Spinosa. pg. 12—13.

Ueber die Erlebnisse Spinozas nach dem Bannfluch sind die Angaben unserer Biographen nicht übereinstimmend; nach Colerus hatte er Amsterdam verlassen, nach Lucas und Boulainvilliers soll er sich hier noch einige Zeit aufgehalten und in dem Hause van den Endes die erste Zuflucht gefunden haben, aber die Rabbiner, insbesondere Morteira, hätten den gefährlichen Apostaten nicht in derselben Stadt dulden wollen und es mit dem Beistande der reformirten Geistlichkeit bei der Obrigkeit dahin gebracht, daß Spinoza für einige Monate aus der Stadt verbannt wurde. Der Wunsch, ihn von dem Verkehr mit seinen jüdischen Freunden und darum von Amsterdam entfernt zu halten, war von Seiten der Rabbiner natürlich; es lag in ihrem Interesse, die polizeiliche Ausweisung zu betreiben, auch wenn Spinoza sich nicht mehr in der Stadt selbst, sondern nur in deren Nähe aufhielt. Einige Gründe machen es wahrscheinlich, daß eine solche Maßregel wirklich stattgefunden hat; auch Uriel da Costa wurde bei der Obrigkeit verklagt und von dieser bestraft; wir erfahren, daß später (nicht lange nach der Ausstoßung Spinozas) den Juden in Amsterdam der Bannfluch untersagt wurde, um die bürgerlichen Nachtheile, die der kirchlichen Excommunication zu folgen pflegten und der Stadt unbequem waren, zu verhüten;*) endlich erscheint jene Rechtfertigungsschrift Spinozas erst dann vollkommen begründet, wenn sich auch die politische Behörde in seine Sache eingemischt hatte. „Man weiß", sagt Bayle, „daß in der Apologie, die Spinoza damals in spanischer Sprache verfaßt hat, vieles enthalten war, was später im theologisch-politischen Tractat veröffentlicht wurde." Nun war es die Absicht des letzteren nachzuweisen, daß den religiösen Meinungen politische Freiheit gebühre und der Staat ungerecht und zweckwidrig handle, wenn er diese Freiheit nicht anerkenne, sein Interesse dem der Kirche unterordne und ihre Herrschaft in der Bestrafung der Ketzer unterstütze. War in der Apologie dieser Grundgedanke enthalten, so erscheint die Schrift dadurch veranlaßt, daß Spinoza in Folge seiner Ausstoßung aus der Gemeinde der Juden einen politischen Nachtheil erlitten hatte und sich mehr dem Staat als der Synagoge gegenüber vertheidigen wollte.

Dagegen ist gewiß nicht richtig, daß er zur Zeit der Katastrophe, sei es während seiner Absonderung oder gar nach dem Bannfluch,

*) *Graetz*, Gesch. d. Juden. Bd. X. Noten. S. X.

erst mit Fr. van den Ende in nähere Verbindung getreten sei und jetzt erst, von christlichen Freunden dazu angetrieben, seine lateinischen Studien begonnen habe. Um diese zu vollenden, wäre der Zeitraum, den er in Amsterdam noch bleiben konnte, viel zu kurz. Die Nachrichten, welche Lucas über den ferneren Lebensgang des Philosophen giebt und die Boulainvilliers ganz unkritisch mit denen des Colerus vermischt, sind unsicher und in wichtigen Punkten nachweislich falsch. Wir betrachten den Bannfluch als epochemachend in der äußeren Lebensgeschichte des Philosophen, und nachdem wir über den Zeitpunkt desselben unterrichtet sind, folgen wir der Erzählung des Colerus, die nach den Briefen Spinozas auch mehr als einer Berichtigung bedarf.

III. Die Periode der Einsamkeit und der Werke.

1. Unabhängigkeit und Lebenserwerb.

Die Mittel waren erschöpft, welche seine Feinde aufzubieten vermocht, sie hatten nacheinander versucht die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung. Nie ist ein selbständiges Leben schwerer erkämpft, nie reiner und stiller geführt worden als hier, wo ein Mensch mit seinen Eltern, seinem Volk und dem gewöhnlichen Glücke des Lebens brechen mußte, um seinen Gedanken leben zu können, und diese Schicksale so hinnimmt und erträgt, daß seine Gemüthsruhe nicht darunter leidet. Die ererbte Religion hat ihn verworfen und er sie, einem andern Glauben tritt er nicht bei, keiner der in der Welt geltenden Religionen gehört er mehr an, auch nicht äußerlich, dem Scheine nach, denn er verschmäht den Schein, er hat die Grundlagen verlassen, auf denen die menschlichen Gemeinschaften ruhen: er ist unabhängig und einsam. Diese Unabhängigkeit und Einsamkeit hat er sich bis zum letzten Athemzuge gewahrt, nachdem er sie dem Schicksale mit unbeugsamer Beharrlichkeit abgerungen, sie waren sein einziges und höchstes Gut, die Lebensform, worin er sich wohl fühlte.

Um frei zu sein und ohne fremde Hülfe existiren zu können, mußte er selbst seinen Lebensunterhalt verdienen. Ein weise Vorschrift des Talmud macht den jüdischen Gelehrten zur Pflicht, neben ihrer Wissenschaft ein Handwerk oder eine mechanische Kunst zu lernen, in deren Ausübung sie sich von der Geistesanstrengung im Lesen

und Erforschen der Schrift erholen sollen. Da der Geist nicht fortwährend thätig sein könne, so erschien gerade für die Talmudisten eine solche Nebenbeschäftigung nützlich und wohlthuend, damit in ihrem Leben der Müssiggang, diese Quelle übler Gewohnheiten, keinen Raum finde. Zu diesem Zweck hatte nun freilich Spinoza nicht nöthig, die Vorschrift des Talmud zu erfüllen. Aber er brauchte neben der Philosophie, die sein alleiniger Beruf war, ein Geschäft, das ihn ernährte, und er wußte dasselbe mit seinen mathematischen und physikalischen Studien zu verbinden; er erlernte noch in Amsterdam die Kunst optische Gläser zu schleifen, womit sich auch Descartes, wie wir wissen, eifrig beschäftigt hatte, und er soll, wie Colerus versichert, ein so geschickter Optikus gewesen sein, daß seine Gläser viel gesucht und noch aus seinem Nachlaß eine Menge derselben zu guten Preisen verkauft wurden.

Daneben war er Dilettant in der Zeichenkunst und versuchte sich gern im Porträt, natürlich nicht, um ein Geschäft daraus zu machen. Colerus selbst hat ein Heft solcher Zeichnungen in der Hand gehabt, ein Album, worin Spinoza Personen seiner Bekanntschaft und unter anderen sich selbst in der Gestalt des Masaniello abgebildet hatte. Wenigstens versicherte van der Spijck, daß die Züge dieses Bildes denen Spinozas ähnlich waren. Ich vermuthe, daß er die Zeichenkunst früh gelernt und jene Skizze in einer Zeit gemacht haben mag, wo die Geschichte des neapolitanischen Fischers im Munde der Leute war.

2. Die Freunde in Amsterdam.

Die wenigen Freunde, mit denen er in Amsterdam in vertrautem Umgange gelebt, waren theils gleichgesinnte jüdische Altersgenossen, praktische Mediciner, die seine naturwissenschaftlichen Interessen theilten und sich gern seinem geistigen Einfluß hingaben, theils abgesonderte Christen, wie Arminianer und Mennoniten. Am nächsten stand ihm der Arzt Ludwig Meyer (der Herausgeber der nachgelassenen Werke), der sich auch durch eigene Schriften einen literarischen Namen erworben hat und uns als ein Mann von kurzem gedrungenem Körperbau und stark satyrischer Gemüthsart geschildert wird,*) dann Simon de Vries, einer der treusten enthusiastischen Verehrer des Philosophen. In diesen Freundeskreis gehören auch

*) Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. XIV. S. 117. Aanteek. 1.

Johann Breſſer und Schaller, beide ebenfalls mit der praktiſchen Medicin beſchäftigt. Jünger als die genannten war Albert Burgh, der eine Zeit lang den Unterricht des Philoſophen geſucht und ſpäter, nachdem er in Italien zur römiſchen Kirche übergetreten, mit der ungeſchickteſten Dreiſtigkeit einen Bekehrungsverſuch an Spinoza gewagt hat.

Mit jenen Jugendfreunden in Amſterdam, deren wichtigſte wir genannt haben, und denen ſich noch einige andere zugeſellt haben mögen, die wir nicht näher kennen, blieb Spinoza ſtets verbunden und unterhielt mit ihnen auch in der Ferne den geiſtigen Verkehr. Hier hatte er ſeine Zuhörerſchaft. Dieſer kleine Kreis bildete eine Art Spinoza-Collegium, dem der Philoſoph die erſten handſchriftlichen Entwürfe ſeiner Lehre mittheilte, hier wurden dieſe Schriften gemeinſam geleſen, ſtudirt und erklärt; bei ſchwierigen und dunkeln Stellen, die man ſich nicht aufzulöſen wußte, legte man dem Philoſophen Fragen und Bedenken vor und empfing deſſen briefliche Belehrungen.

Unter den mennonitiſchen Freunden in Amſterdam ſind vor allen zu nennen: Jarrig Jellis (Jarig Jelles), der früher Gewürzhändler war, dann ſein Geſchäft aufgab und ſich ganz dem contemplativen Leben widmete, er hat ſpäter mit Ludwig Meyer die nachgelaſſenen Werke Spinozas veröffentlicht und wahrſcheinlich die Vorrede verfaßt*); dann der Buchhändler Jan Rieuwertz, der die Schriften des Philoſophen mit Ausnahme des theologiſch-politiſchen Tractats als Verleger herausgab; ein dritter dieſer mennonitiſchen Freunde, der uns nur aus einem Briefe Spinozas bekannt iſt, war Peter Balling.**)

Die Arminianer, in den Niederlanden kirchlich unterdrückt, zuerſt durch die Synode von Dordrecht ausgeſtoßen, ſpäter geduldet, lebten als die Stillen im Lande. Ihre theologiſchen und kirchlichen Gegner waren auch die Feinde Descartes' und ſeiner Schule; eine zweite Synode von Dordrecht hatte die Lehre Descartes' in demſelben Jahre verdammt, als die Juden den Bann über Spinoza ausſprachen. Sie lebten ohne kirchliches Lehramt und ohne Dogmenzwang, nach der Richtſchnur chriſtlicher Sittenſtrenge, und hießen nach ihren religiöſen

*) S. oben Cap. II. S. 94. — **) Ueber die Amſterdamer Freunde zu vergl. Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. IV. pg. 29. VII. pg. 52.

Zusammenkünften und Betstunden (collegia) „Collegianten (Collectanten)", auch Rijnsburger nach dem Ort, wo sie ihren Hauptsitz hatten. Unter den übrigen christlichen Secten fanden sie in einem Theil der Mennoniten, die in den befreiten Niederlanden von jeher geduldet waren, ihre nächste religiöse Verwandtschaft; daher vereinigten sich die Collegianten mit den milder und freier (arminianisch) denkenden Taufgesinnten. Mit der religiösen Denkart dieser Leute, die ein stilles, friedfertiges und sittenreines Leben führten, sympathisirte Spinoza und fühlte sich wohl in ihrer Mitte, es waren die einzigen Gemeinden, wo der Fluch seiner früheren Glaubensgenossen keinen Wiederhall fand. In dem Kreise der Collegianten sind einige ungedruckte Schriften des Philosophen, auch handschriftliche Briefe aufbewahrt und in ihrem früheren Waisenhause zu Amsterdam („de Oranje-appel") erst jüngst entdeckt worden.*)

3. Das Landhaus und der Aufenthalt in Rijnsburg (1656—63).

Es war einer dieser stillen Gemeinde, der in seinem abgelegenen Landhause an der Straße zwischen Amsterdam und Ouwerkerk dem verfolgten und durch meuchlerischen Angriff bedrohten Juden die erste Zuflucht bot. Hier blieb Spinoza während der nächsten vier Jahre (1656—1660) und folgte dann seinem Gastfreunde nach Rijnsburg (bei Leyden) in die Mitte der Collegianten. Da Heinrich Oldenburg ihn während der ersten Hälfte des Jahres 1661 hier besucht hat, so wird die Uebersiedelung wohl gegen Ende 1660 oder im Anfang des folgenden Jahres stattgefunden haben. In einer engen Straße, die noch heute im Munde der Leute „Spinozagäßchen (Spinozalaantjen)" heißt, wohnte der Philosoph in einem niedrigen unscheinbaren Häuschen und blieb in Rijnsburg zwei Jahre oder etwas darüber, bis er im April 1663 nach Voorburg beim Haag zog und unmittelbar nachher eine längere Reise nach Amsterdam antrat.**)

---

*) S. vor. Cap. S. 114. — **) Hier haben sich bei den Biographen mancherlei Irrthümer eingeschlichen. Lucas weiß nichts von dem jahrelangen Aufenthalt des Philosophen in dem Landhaus zwischen Amsterdam und Ouwerkerk, er läßt ihn nach dem Bannfluch zu van den Ende und dann von Amsterdam gleich nach Rijnsburg gehen, wo er zwei Jahre bleibt. Colerus dagegen berichtet, daß er erst Anfang des Jahres 1664 seinen Aufenthalt in Rijnsburg genommen, hier den Winter zugebracht *und sich dann* sofort nach Voorburg begeben habe, von wo er (den 20. Juli 1664)

Es ist daher, wie aus der unten stehenden Erörterung hervorgeht, über den Zeitpunkt, bis zu welchem Spinozas Aufenthalt in Rijnsburg gereicht hat, kein Zweifel. Hier entstand die erste methodisch geformte Ausarbeitung seines Systems, die den Freunden in Amsterdam mitgetheilt wurde. In einem Briefe vom 24. Febr. 1663, der uns erst jetzt vollständig vorliegt, schreibt Simon de Vries: „Unser Collegium ist in folgender Weise eingerichtet. Ein jeder, wie

den Brief an Peter Balling geschrieben. Daß Spinoza erst im Jahre 1664 Rijnsburg verlassen habe, gilt auch bei den heutigen Biographen als eine unbezweifelte Thatsache. Indessen ist die Angabe falsch. Er schreibt den 20. April 1663 von Rijnsburg an Ludwig Meyer: „Die Zeit meines Umzugs naht eilig heran (tempus migrandi festinanter accedit)".*) Und im Juli desselben Jahres an Oldenburg: „Nachdem ich im Monat April meinen Hausrath hierher gebracht hatte, reiste ich nach Amsterdam (Quum mense Aprili meam supellectilem huc transtuli, Amstelaedamum profectus sum.)" **) Einer der jüngsten Herausgeber der Werke datirt diesen Brief: „Rijnsburg im Mai oder Juni 1663" und sagt in der Inhaltsangabe: „Uebersiedelung nach Rijnsburg". Das Datum der Zeit ist falsch, denn in der Antwort Oldenburgs heißt es: „ich habe den Brief vom 17/27. Juli erhalten;" das Datum des Orts auch, Bruder selbst erklärt in seiner Anmerkung: „da Spinoza von 1661—64 in Rijnsburg blieb, so darf das briefliche „huc transtuli" nicht von einem Wechsel des Wohnorts gelten." ***) Wovon sollen die Worte denn gelten? Ist etwa kein Umzug gemeint, wenn Spinoza einige Zeit vorher an Meyer schreibt: „die Zeit meines Umzugs naht eilig heran"? Nach Kirchmann soll zwar diesen Worten gemäß der Wechsel des Wohnorts beabsichtigt, aber nicht bewerkstelligt worden sein, doch schreibt Spinoza einige Zeit später an Oldenburg: „ich bin umgezogen". Auch van Vloten ist so fest überzeugt, daß Spinoza bis in das Jahr 1664 in Rijnsburg geblieben sein müsse, daß er das Datum des Briefes an Meyer (20. April 1663) für „offenbar unrichtig" erklärt und die Jahreszahl 1664 fordert.†) So viel Verwirrung in einer so einfachen und handgreiflichen Sache! Spinoza hat, wie aus seinen Briefen an Meyer und Oldenburg hervorgeht, seine Uebersiedelung von Rijnsburg nach Voorburg gegen Ende April 1663 ausgeführt. Es giebt dafür noch einen dritten Beweis, den man ganz übersehen hat. Spinoza reiste nach jener Uebersiedlung nach Amsterdam, um dort die Herausgabe seiner Darstellung der Principienlehre Descartes' vorzubereiten, und kehrte dann in seinen Wohnort zurück. Meyer schreibt die Vorrede und schickt sie dem Philosophen, der sie mit seinen Randbemerkungen zurücksendet. Diese Antwort Spinozas ist erhalten, durch Cousin aufgefunden und im Jahre 1847 veröffentlicht worden. Es ist zu verwundern, daß sowohl van Vloten als die jüngsten Herausgeber und Uebersetzer der Briefe, wie Ginsberg und Kirchmann, dieses Schriftstück gar nicht gekannt haben. Der Brief ist datirt: „Voorburg, den 3. August 1663." ††)

*) Ep. XXIX. — **) Ep. IX. — ***) B. de Spinoza opera. Ed. C. H. Bruder. Vol. II. Ep. IX. pg. 168. — †) Vloten: B. de Spinoza. VII. S. 51. Aanteek. 1. — ††) V. Cousin: Fragm. philos. IV. Ed. T. III. pg. 60—62.

ihn die Reihe trifft, liest und erklärt seiner Auffassung gemäß deine Sätze und wiederholt dann sämmtliche Beweise nach der von dir festgestellten Ordnung; wenn nun die gegebene Erklärung einen oder den andern nicht befriedigt, so werden die Bedenken niedergeschrieben und dir brieflich vorgelegt, damit du uns aufklärst und wir unter deiner Leitung die Wahrheit gegen allen religiösen und christlichen Aberglauben vertheidigen und dem Angriffe der ganzen Welt Trotz bieten können." „Ich sage dir für deine, mir von P. Balling mitgetheilten Aufzeichnungen den besten Dank, sie haben mir große Freude gemacht, namentlich das Scholion zum 19. Lehrsatz." *)

In derselben Zeit entstand die Schrift, welche die einzige sein sollte, die der Philosoph bei seinen Lebzeiten unter seinem Namen veröffentlichen ließ. Ein junger Mann hatte seinen Unterricht nachgesucht, und da Spinoza denselben nicht für reif genug hielt, um ihn in die eigene Lehre einzuführen, nahm er die naturphilosophischen Principien Descartes' zum Gegenstand der Unterweisung und faßte sie in kurze Dictate. Es war der zweite und der Anfang des dritten Theils der cartesianischen Principien. Als er nun gegen Ende April 1663 nach Amsterdam kam und das Heft seinen dortigen Freunden mittheilte, drangen diese in ihn, daß er auch den ersten Theil der Principien in derselben Weise darstellen und das Ganze als ein Lehrbuch der cartesianischen Philosophie herausgeben möge. Spinoza ließ sich gern dazu bewegen und schrieb während seines Aufenthalts in Amsterdam den ergänzenden Theil binnen zwei Wochen (Mai 1663). Bekanntlich war Descartes von den Verfassern der zweiten Einwürfe gebeten worden, den Inhalt seiner Meditationen nach mathematischer Methode darzustellen, er hatte in seiner Erwiederung diese Bitte erfüllt, indem er einen kurzen Abriß seiner Lehre in geometrischer Form gab. Diesem Vorbilde folgte Spinoza in seiner Darstellung der Principien Descartes' und fügte einen erläuternden Anhang „metaphysischer Gedanken" hinzu. Vorrede und Herausgabe übernahm Ludwig Meyer. Das Werk erschien im Herbst 1663.**)

---

*) Vloten: Ad B. de Spinoza opera Supplementum (1862). pg. 295—96. — **) Renati Descartes principiorum philosophiae pars prima et secunda, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelaedamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. Amst. apud Joh. Riewerts 1663.

Spinoza selbst war demnach nicht Cartesianer, als er seinen amaligen Schüler in der cartesianischen Lehre unterrichtete und die Darstellung derselben schrieb. Er wollte auch nicht nach außen als Anhänger Descartes' erscheinen, zugleich aber seine Abweichungen in er Schrift selbst nicht hervortreten lassen, darum sollte sein Freund ie Herausgabe übernehmen und in der Vorrede erklären, daß der Verfasser nicht seine eigene Lehre vortrage und mit der vorgetragenen ineswegs in allen Punkten übereinstimme. Gewisse Stellen wurden on dem Herausgeber ausdrücklich als solche bezeichnet, in denen der efer blickende Leser die Abweichungen entdecken könne. Die Haupt- ifferenz, auf die wir später zurückkommen werden, lag in der Lehre om Willen und von der Natur des menschlichen Geistes.

Als ihm Meyer den Entwurf der Vorrede mittheilte, hatte Spinoza zwei Punkte zu erinnern. Er wollte ausdrücklich erwähnt issen, daß er den ersten Theil binnen zwei Wochen geschrieben, um adurch gewisse Mängel der Darstellung zu entschuldigen; dann sollte rvorgehoben werden, daß er, um seinen eigenen Gang zu befolgen nd die Zahl der Grundsätze nicht zu vermehren, vieles anders als Descartes bewiesen, und vieles, was jener unbewiesen oder ganz ußer Acht gelassen, begründet und hinzugefügt habe. Mit besonderer Dringlichkeit, die seine Denkart charakterisirt, wünscht Spinoza einen ug der Vorrede getilgt zu sehen: Meyer hatte am Ende derselben ach seiner satyrischen Art gegen einen unbedeutenden, uns unbe- annten Gegner polemisirt; Spinoza beschwört den Freund inständig, n Interesse des Werks und der Sache den Ausfall gegen jenen homunculus" wegzulassen; die Schrift wolle Liebe zum Studium r Philosophie wecken, und diesem Zwecke könne durch persönliche Verletzungen nur geschadet werden.*)

Wir kennen jetzt die wahre Entstehungsgeschichte dieser Schrift ber Descartes, womit sich die Fabeln, die Lucas erzählt, von selbst iderlegen. Die Schüler Spinozas hätten das Gerücht verbreitet, aß Descartes nicht mehr der einzige Philosoph sei, dem man zu lgen habe, dieses Gerede habe das größte und bei den niederlän- ischen Cartesianern, namentlich den Theologen, schlimmste Aufsehen emacht, und der Philosoph, wegen einer authentischen Erklärung estürmt, habe jene Darstellung der cartesianischen Lehre geschrieben,

*) Cousin: Fragm. philos. IV. Ed. T. III. pg. 60—62.

um die Gemüther zu besänftigen, was ihm aber keineswegs gelungen sei. Dies ist wieder eine theatralische, aus der Luft gegriffene Erfindung, die noch dazu den Philosophen eine recht alberne Rolle spielen läßt.*)

Man hätte den wahren Hergang aus dem Briefe an Oldenburg (Juli 1663) leicht erfahren können. Spinoza schreibt von seiner Reise nach Amsterdam und fügt hinzu: „Dort baten mich einige Freunde um die Mittheilung eines Manuscriptes, das die kurz gefaßte und mathematisch geordnete Darstellung des zweiten Theils der cartesianischen Principien enthielt, uud das ich einem jungen Mann, dem ich meine eigenen Ansichten nicht offen darlegen wollte, vorher dictirt hatte. Dann baten sie weiter, daß ich auch den ersten Theil in derselben Weise fassen und darstellen möchte. Um ihnen gefällig zu sein, habe ich mich gleich an die Arbeit gemacht, sie binnen zwei Wochen vollendet und den Freunden auf ihren Wunsch das Ganze zur Herausgabe überlassen." **)

Wer war jener junge Mann? Wir lesen in dem schon erwähnten, erst jüngst vollständig bekannt gemachten Briefe, den Simon Vries den 24. Febr. 1663 an Spinoza nach Rijnsburg schrieb: „Glücklich, ja dreimal glücklich dein Hausgenosse, der unter demselben Dach mit dir sein und sich beim Frühstück, Mittagessen und Spaziergange mit dir über die höchsten Dinge unterreden kann!" Darauf entgegnet der Philosoph: „Ich rede aus der Ferne zu euch, die ihr fern seid! Und du brauchst meinen Hausgenossen nicht zu beneiden, denn niemand ist mir widerwärtiger und vor keinem nehme ich mich mehr in Acht als vor ihm; darum möchte ich dich und alle Bekannten dringend mahnen, demselben meine Ansichten nicht eher mitzutheilen als bis er reifer geworden. Noch ist er zu kindisch, wankelmüthig und mehr von der Sucht nach Neuem erfüllt als von der Liebe zur Wahrheit. Aber ich hoffe, daß er in einigen Jahren diese kindischen Fehler ablegen soll, ja ich halte es, nach seinen Fähigkeiten zu urtheilen, fast für gewiß und bin ihm deshalb wegen seiner guten Anlagen zugethan." ***)

Diese Beschreibung paßt genau auf jenen Jüngling, den Spinoza zwar in der Philosophie, aber nicht in der eigenen Lehre unterrichten

*) La vie de Spinosa. pg. 20—22. Réfut. pg. 49—51. — **) Ep. IX. — ***) *Vloten:* Supplementum. pg. 295. 297.

wollte, weil er ihn dazu nicht für reif genug hielt. Offenbar ist der „juvenis“ im Briefe an Oldenburg und der „casearius“ in diesem Briefe an Bries dieselbe Person. Unter den jüngeren Bekannten des Philosophen ist, so viel wir sehen, nur einer, der die hier geschilderten Züge eines charakterlosen, unreifen und begabten Menschen gehabt haben muß: jener Albert Burgh, einst Spinozas Schüler, zwölf Jahre später römisch-katholischer Convertit, der mit seinem anmaßenden und zudringlichen Bekehrungsbrief (nicht die Hoffnungen, wohl aber) den scharfen Tadel Spinozas völlig gerechtfertigt hat. Die frühere Vermuthung, daß Simon Bries jener Schüler gewesen sei, widerlegt sich von selbst.

4. Voorburg (1663—69).

Obgleich Spinoza noch durch keine öffentliche Schrift die Religion angetastet hatte, war er bei den Leuten schon als Atheist verschrieen, und dieser Ruf folgte ihm in das stille Dorf Voorburg beim Haag. Man würde nicht glauben, daß in einem dörflichen Gemeindestreit über die Wiederbesetzung der Pfarrstelle der Name Spinoza jemals eine Rolle gespielt habe, wenn nicht durch ein neuerdings aufgefundenes Actenstück die Sache bewiesen wäre. Der Philosoph hatte in Voorburg seine Wohnung im Hause des Malers Daniel Tydeman genommen, der in der reformirten Ortsgemeinde der Wortführer der freier Gesinnten war und mit seinen Anhängern dem Magistrat von Delft, der die Stelle zu besetzen hatte, den Mann bezeichnete, den man sich zum Pfarrer wünschte. Die Orthodoxen protestirten sogleich mit einer heftigen Gegenpetition, die 53 Unterschriften zählte, und worin es unter anderem hieß: Tydemans Hausgenosse, ein gewisser Spinoza, Jude von Geburt, Atheist und Religionsverächter von Gesinnung, ein gemeinschädliches Subject, wie viele gelehrte Leute und Prediger bezeugen könnten, habe die Bittschrift verfaßt.*)

In demselben Jahr, wo diese Dorfhändel spielten, sollte unser Philosoph noch einen zeitraubenden, nutzlosen und widerwärtigen Briefwechsel bestehen, den er sich aus wahrer Herzensfreundlichkeit hatte aufbürden lassen und mehrere Monate fortführte, bis ihm endlich die Geduld ausging und er den Verkehr abbrach. Ein Ge-

*) Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. VII. S. 51. Bijlagen I. S. 260– 61. (Die Begebenheit fällt ins Jahr 1665.)

treidemäkler in Dordrecht, Willem van Blyenbergh, der über seinen Leisten hinausstrebte und sich für weit gebildeter und einsichtsvoller hielt, als er war, hatte Spinozas Schrift über Descartes gelesen und den Philosophen brieflich (12. December 1664) um die Beantwortung einiger Fragen gebeten; er gab sich als den unbefangensten Freund der Wahrheit, den jene Schrift außerordentlich interessirt und sein Erkenntnißbedürfniß allein bewogen habe, bei dem Verfasser selbst weitere Belehrung zu suchen. Wenn Gott nach der angedeuteten Meinung Spinozas auch die Ursache der menschlichen Handlungen sei, wie verhalte es sich mit der menschlichen Willensfreiheit und dem Bösen? Diese sehr naheliegende Frage erregte die Scrupel des dordrechter Kaufmanns. Spinoza erhielt die Zuschrift in Schiedam, wo er sich einige Wochen bei dem Bruder seines Freundes Simon de Vries besuchsweise aufhielt, und man erkennt aus der Antwort, daß ihn der Brief Blyenberghs sympathisch berührt hatte. Den Mann trieb, wie es schien, das reinste Wahrheitsinteresse; die Schrift über Descartes hatte hier gerade die Wirkung ausgeübt, die der Philosoph beabsichtigt. Die Freunde der Wahrheit sind die seinigen. Mit dem offensten Vertrauen und dem Ausdruck empfundener Geistesverwandtschaft beantwortet Spinoza die Zuschrift und erklärt, wie das Böse überhaupt keine Realität, sondern ein Mangel sei und nicht unter die Wirkungen Gottes, sondern unter die Defecte des menschlichen Geistes gehöre, die aus dem Irrthum und der verworrenen Erkenntniß folgen. Blyenbergh verstand nicht, was Spinoza wollte, aber glaubte es zu verstehen und leicht widerlegen zu können, denn er fand, wie viele nach ihm, daß der Philosoph das Böse überhaupt verneine, daß Schuld und Strafwürdigkeit aufgehoben und damit die Handlungen der Menschen in ihrer moralischen Beschaffenheit denen der wilden Thiere gleichgesetzt würden. Schon in seinem zweiten Briefe erklärte der unbefangene Wahrheitsfreund, daß er zwei Regeln der Wahrheit anerkenne und befolge, die des klaren Denkens und der positiven göttlichen Offenbarung in der Schrift, und daß er die erste für falsch halte, sobald sie der zweiten widerspreche. Warum, so muß man fragen, und Spinoza hatte mit Recht diese Empfindung, warum konnte der Mann dies nicht gleich sagen? Dann hätte der Briefwechsel aufgehört, bevor er anfing. Mit einem solchen Standpunkt, selbst wenn eine größere Bildung und eine geübtere Denkkraft, als Blyenbergh besaß, ihn vertheidigte, konnte Spinoza keine Auseinander-

setzungen pflegen. Er antwortete (28. Januar 1665) mit dem Gefühl der Enttäuschung, verwarf für seine Person die doppelte Buchführung, denn die Wahrheit könne der Wahrheit nicht widerstreiten, und machte hier dem Gegner das schöne und erhabene Bekenntniß: „ich unterlasse das Böse, weil es meiner Natur zuwiderläuft und mich von dem Wege der Erkenntniß und Liebe Gottes abführen würde." Man sah, er wollte den Mann und das Object der Verhandlung loswerden, denn er schloß mit der Erklärung, daß er über seine Darstellung der cartesianischen Lehre nicht mehr nachgedacht noch seit ihrer niederländischen Uebersetzung sich weiter darum gekümmert habe. Doch ließ er gutmüthigerweise den lästigen und unerquicklichen Briefwechsel noch eine Zeit lang fortdauern, und Blyenbergh mißbrauchte die Geduld durch fortgesetzte Zudringlichkeit und Anmaßung. Schien es doch, als ob er den Philosophen aufs Glatteis führen und aushorchen wollte. In seinem dritten Briefe findet sich folgende Nachschrift: „ich habe in der Eile zu fragen vergessen, ob wir durch unsere Klugheit verhindern können, was uns sonst widerfahren würde?" Offenbar eine wohlüberlegte Vexirfrage für den Philosophen, der die menschliche Freiheit verneinte! Dazu eine Frage, die nicht einfältiger sein konnte, denn sie frägt: ob die Folgen unserer Handlungen andere sein würden, wenn wir anders gehandelt hätten?" Dem Philosophen ging allmählig die Geduld aus. In seiner Antwort spricht er von nutzloser Zeitverschwendung und sagt am Ende: „auf Ihre nachschriftliche Frage antworte ich nicht, denn in einer Stunde lassen sich wohl hundert solcher Fragen aufwerfen, bei deren keiner etwas herauskommt." Indessen der dordrechter Getreidemäkler war dickhäutig und setzte sein Geschäft fort, nachdem er den Philosophen in Voorburg noch mit einem persönlichen Besuch belästigt hatte. Jetzt wünschte er drei Punkte beantwortet: wie sich Spinozas Lehre von der cartesianischen unterscheide? Ob es überhaupt Irrthum gebe, und in welchem Sinn der Philosoph unsere Willensfreiheit verneine? Dazu die dreiste Forderung: Spinoza möge ihm diese Fragen binnen zwei bis drei Wochen beantworten und noch vor seiner Abreise nach Amsterdam. Da die Erwiederung ausbleibt, kommt ein empfindliches Mahnschreiben. Darauf antwortet Spinoza (3. Juni 1665), daß er nach Amsterdam gereist sei, ohne das Schreiben Blyenberghs vollständig gelesen zu haben; im Uebrigen erklärt er so kurz, positiv und freundlich als möglich,

daß der Briefwechsel zu nichts führe und er ihn jetzt abgebrochen zu sehen wünsche. Er hatte mit seiner langmüthigen Freundlichkeit nichts gewonnen als einen Feind. Noch bei Lebzeiten Spinozas schrieb Blyenbergh gegen den theologisch-politischen Tractat und nach dem Tode desselben gegen die Sittenlehre.*)

Unter seinen auswärtigen Freunden hatte Spinoza schon seit der Rijnsburger Zeit den brieflich regsten Verkehr mit Heinrich Oldenburg aus Bremen, Consul des niedersächsischen Kreises in London und Mitglied der dortigen königlichen Societät der Wissenschaften, deren Verhandlungen er als Secretär in den Jahren 1664—1677 herausgab; er war ein wissenschaftlicher Agent, der zwischen den Gelehrten verschiedener Länder Verkehr und Ideenaustausch, besonders auf dem Gebiet der Naturforschung, vermittelte, in diesem Interesse auch Spinoza in Rijnsburg besucht hatte (1661) und seitdem einen lebhaften Briefwechsel mit ihm unterhielt. Auch von der neuen Lehre des Philosophen, von seinen literarischen Arbeiten und Plänen hatte Oldenburg gesprächsweise so viel erfahren, daß er, nach näheren Unterweisungen begierig, philosophische Fragen über das in der Stille reifende System an Spinoza richtete und ihn unablässig zur Vollendung und Veröffentlichung seiner Werke antrieb. Wir werden sehen, wie sich dieser Eifer nach der Herausgabe des theologisch-politischen Tractats merklich abkühlte. Oldenburg liebte die wissenschaftlichen Neuigkeiten, soweit sie die gelehrte Welt interessirten und die öffentliche Meinung nicht gegen sich aufbrachten. Unter den Naturforschern jener Zeit war in England einer der bedeutendsten Robert Boyle (1627—1691), der die Chemie zuerst von den alchymistischen Speculationen, wie von dem Dienste der Heilkunde befreite und ihr eine selbständige physikalische Richtung gab, indem er die Corpuskulartheorie, diese Vorläuferin der atomistischen Erklärungsart, in dieselbe einführte; die Eigenschaften und Formen der Körper sollten aus ihrer Zusammensetzung, aus den quantitativen Bestimmungen ihrer Grundbestandtheile abgeleitet, die letzteren durch

*) Ep. XXXI—XXXVIII. Die Briefe sind niederländisch geschrieben und von L. Meyer ins Lateinische übersetzt; die letzte Antwort Spinozas vom 3. Juni 1665 ist im Originaltext aufgefunden und von van Vloten veröffentlicht worden (Supplementum pg. 298—99). Blyenbergh's Schriften gegen Spinoza sind: Wedderlegging van het boek genoemt tractatus theologico-politicus (Leyden 1674); Wedderlegging van de Zedekunst van Spinoza (Dordrecht 1682).

Analyse" erkannt werden. Die Einheit der Urmaterie voraus-
esetzt, wollte Boyle aus der Ungleichheit der Größe und Gestalt,
er Ruhe und Bewegung, der Gruppirung und Lage der kleinsten
Theile die Verschiedenheit der Körper erklärt wissen. Mit solchen
Gesichtspunkten war er in seinem „skeptischen Chemiker" der aristo-
elischen und paracelsischen Lehre von den Elementen entgegengetre-
en; er hatte Untersuchungen über den Luftdruck, über die Verände-
ung der Pflanzenfarben durch verschiedene Agentien angestellt und
eröffentlicht; dazu kam eine Abhandlung über das Flüssige und
este, über die Anwendung der Corpuskularphilosophie zur Erklärung
er Form und Qualitäten der Körper. Diese Schriften erschienen in
en Jahren von 1661—64.*) Spinoza lernte sie durch Oldenburg
ennen, der einige derselben ihm zusendete und einen fortgesetzten
reundlichen Verkehr zwischen ihm und Boyle vermittelte. Ein beson-
eres Thema wechselseitiger Verhandlung bildete die Untersuchung
es Salpeter, über dessen Bestandtheile und Entzündbarkeit auch
Spinoza eine Reihe Versuche angestellt hatte, die er durch Oldenburg
em englischen Chemiker mittheilen ließ. Der erste Mathematiker und
Physiker der damaligen Niederlande war Christian Huyghens
1629—1695), Erfinder der Pendeluhr, Verbesserer der Fernröhre,
Begründer der Lehre von der Undulation des Lichts. Sein Vater
ar der Freund Descartes', er selbst ist mit Spinoza befreundet
nd verkehrt mit ihm nicht blos in Sachen der technischen Optik,
ondern auch in philosophischen Fragen, wenn anders die drei Briefe
us der ersten Hälfte des Jahres 1666,**) wie man aus dem Schlusse
es dritten vermuthet hat, wirklich an ihn gerichtet sind. Huyghens
ebte damals in dem dicht benachbarten Haag, seiner Vaterstadt, die
r im Jahr 1666 verließ, um die nächsten fünfzehn Jahre in Paris
u bleiben. Oldenburg, der in seinen Briefen an Spinoza Nachrichten
über Boyle mittheilt, erkundigt sich wiederholt nach Huyghens und
essen Arbeiten. Namentlich ist neuerdings einer seiner Briefe (wahr-
cheinlich aus dem Sept. 1665) aufgefunden worden, worin er dem
Philosophen Boyles Schrift über die Corpuskularphilosophie zur Er-
lärung der Formen und Qualitäten der Körper ankündigt und am
Schlusse sehr angelegentlich nach dem Urtheile über Huyghens' Pendel

*) Vgl. H. Kopp: Beiträge zur Geschichte der Chemie. III. Stück. S. 163—182.
– **) Ep. XXXIX—XLI.

frägt und ob endlich dessen längst ersehnte Dioptrik und die Abhandlung über die Bewegung erscheinen werde? Zugleich erfahren wir aus demselben Brief, daß Spinoza mit der Ausarbeitung des theologisch-politischen Tractats beschäftigt ist, denn Oldenburg schreibt: „ich sehe, daß du nicht sowohl philosophirst, als vielmehr, wenn der Ausdruck erlaubt ist, theologisirst, nämlich deine Gedanken über Engel, Weissagung und Wunder aufzeichnest, indessen thust du es wohl in philosophischem Geist, und unter allen Umständen wird das Werk sicher deiner würdig und mir im höchsten Grade willkommen sein".*) Die letzte Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Als das Werk erschien, war es diesem Freunde äußerst unwillkommen.

5. Haag (1669—1677).

Der eben erwähnte Brief suchte den Philosophen im Haag, wo er sich zeitweise aufhielt und, wie es scheint, in einem Hause des Malers Daniel Tydeman ein Absteigequartier hatte. Zwischen ihm und den Freunden im Haag war ein reger Verkehr. Unter den letzteren befand sich auch der Philologe Isaak Voß, wie aus einem Briefe Spinozas hervorgeht (März 1667). Ein dortiger Arzt Namens Helvetius hatte ein Buch über die Goldmacherkunst geschrieben und den Goldschmied Brechtelt zu einem alchymistischen Experimente veranlaßt, bei dem, wie es hieß, Silber in Gold verwandelt worden sei. Spinoza wollte die Sache in der Nähe sehen und redete vorher darüber mit Voß. „Dieser aber", so schreibt der Philosoph seinem Freunde Jarrig Jellis, „lachte über die Maßen und wunderte sich, daß ich ihn über solche Possen befragen wollte."**)

Die Freunde im Haag, zu denen wir auch Johann de Witt rechnen dürfen, vermochten ihn endlich, das benachbarte Dorf zu verlassen und seinen Wohnort in ihrer Mitte zu nehmen. Der letzte uns bekannte Brief aus Voorburg ist vom 5. Sept. 1669. Wahrscheinlich erfolgte noch im Laufe dieses Jahres die Uebersiedelung nach dem Haag. Hier wohnte er zuerst auf dem Veerkaai in Pension bei jener Wittwe, die Colerus „van Velden" nennt und die wahrscheinlich „van de Werve" hieß, in einem kleinen Stübchen des zweiten Stockwerks ganz am Ende des Hinterhauses.***) Um sich ökonomisch noch mehr einzuschränken, als das Leben in der Pension ihm erlaubte,

*) Vloten: Suppl. § 6. pg. 300—302. — **) Ep. XLV. — ***) S. oben S. 98.

zog er nach einiger Zeit (1671) in das Haus des oft genannten Malers Heinrich van der Spijck an der Paviljoensgracht, wo er seinen kleinen Haushalt selbst besorgte und bis zu seinem Tode blieb.

Fünftes Capitel.

Fortsetzung. Die letzten Jahre (1670—1677).

I. Bruch mit der Staatsreligion und Theologie.

1. Der theologisch-politische Tractat.

Im ersten Jahre seines Voorburger Aufenthaltes war die Darstellung der cartesianischen Principien erschienen, das einzige während seines Lebens unter dem Namen Spinozas, aber nicht von ihm selbst veröffentlichte Werk; im ersten Jahr seines Aufenthaltes im Haag erschien der theologisch-politische Tractat, die einzige Schrift, die er selbst herausgab, aber anonym und unter der Maske eines falschen Druckorts. Der Titel hieß: „Theologisch-politischer Tractat, einige Abhandlungen, worin dargethan wird, daß die Denkfreiheit nicht blos unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern ohne Vernichtung der beiden letzteren nicht aufgehoben werden kann". Dazu der neutestamentliche Spruch: „Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat (I. Br. Joh. IV. 13)".*) Wir werden auf den Inhalt dieses merkwürdigen Buches, das Spinoza zum Vorläufer von H. S. Reimarus und Dav. Fr. Strauß gemacht hat, erst später eingehen und betrachten es hier nur als ein Glied im Zusammenhang der biographischen Thatsachen, mithervorgerufen durch seine früheren Schicksale und mitbestimmend die seiner letzten

*) Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Johan. Epist. I. Cap. IV. Vers. XIII. Per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamburgi apud Henr. Künrath. 1670. (In Wahrheit ist das Buch in Amsterdam bei Christoph Konrad gedruckt worden.)

Jahre. Es war der verhängnißvolle und kühne Schritt, wodurch der von seinem Volk verstoßene Philosoph seine vereinsamte Stellung vollendete. Er fordert das Recht der Denkfreiheit in einem Umfange, den selbst Descartes sich und anderen nie einräumen wollte und den erst nach Jahrzehnten die englischen Deisten zu beanspruchen wagten: eine Denkfreiheit, die berechtigt sein soll, die *biblischen* Glaubensfundamente zu prüfen, ohne sich dabei an die Satzungen einer kirchlichen Autorität zu binden; er macht mit einer solchen völlig vorurtheilsfreien Prüfung Ernst und läßt die biblischen Schriften in einem Lichte erscheinen, worin das kanonische und kirchliche Ansehen derselben nicht fortbestehen kann; er bekämpft nicht blos die öffentliche Glaubensautorität, sondern bestreitet ihre Geltung überhaupt und beweist die *Unrechtmäßigkeit* jeder Kirchengewalt als eines gemeinschädlichen und bedrohlichen Eingriffs in die Rechte des Staats, der im Interesse seiner Autorität, welche die allein rechtmäßige sei, zur Erhaltung der bürgerlichen Sicherheit und des Friedens keine Glaubensherrschaft und keinen Glaubenszwang dulden, den öffentlichen Cultus überwachen, die persönlichen Ueberzeugungen, die wissenschaftlichen wie die religiösen, freigeben und in dieser Freiheit schützen solle. Diese Ansichten traten in den äußersten Gegensatz mit den vorhandenen Zuständen in Kirche und Staat, sie konnten nur nach ihrer politischen Richtung auf die Sympathie der niederländischen Republikaner rechnen, an deren Spitze ehemals Oldenbarneveldt, jetzt Johann de Witt stand, aber das Gestirn des letzteren war schon im Sinken; sie widersprachen auf das Schroffste nicht blos jeder Orthodoxie, sondern aller Theologie insgesammt, insbesondere den Rationalisten, die ihre Abweichungen von dem Kirchenglauben durch den erkünstelten Beweis ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift zu rechtfertigen suchten. Zufolge des theologisch-politischen Tractats war eine solche Rechtfertigung *nicht nöthig*, denn es sollte keine Autorität geben, die sie fordern durfte, und der Beweis derselben *falsch*, denn es sei nicht wahr, daß die Bibel mit der philosophischen Vernunft übereinstimme, diese habe die biblischen Schriften nicht hervorgebracht und sei daher nicht ihr authentischer Interpret, die letzteren wären nicht nach dem Sinne der Rationalisten, sondern nach ihrem eigenen Wortsinn zu erklären. Kein Wunder, daß Spinoza jetzt von allen Parteien angegriffen und verworfen wurde, insbesondere auch *von den* niederländischen Cartesianern, denen er das rationalistische

Erklärungsgeschäft verdarb, und die noch außerdem zu fürchten hatten, daß man das entsetzliche Buch, dessen Verfasser aus ihrem Lager hervorgegangen, auf ihre Rechnung setzen würde. Auch mochte es Voëtianer genug geben, die triumphirend ausriefen: „Da sieht man die Früchte des Cartesianismus!“ Von jetzt an galt Spinoza nicht mehr als ein des Atheismus verdächtiger Mann, sondern als ein ausgemachter Atheist ohne Beispiel.

2. Lambert Velthuysens Einwürfe.

In einem der unbefangensten und angesehensten Cartesianer, der sich seiner Geistesfreiheit rühmte und kein Theologe war, tritt uns diese Art der Verurtheilung sogleich entgegen: ich meine den Mediciner Lambert Velthuysen in Utrecht.*) Der uns bekannte Arzt Isaak Orobio, dem Spinoza das Werk zugeschickt hatte, sendete es seinem Collegen in Utrecht mit der Bitte, ihm seine Ansicht darüber mitzutheilen.**) Lambert Velthuysen fand, daß die verderbliche und in einem so sittenlosen Zeitalter, wie das gegenwärtige, doppelt verdammenswerthe Lehre der Deisten noch keiner so raffinirt vertheidigt habe als der unbekannte Verfasser dieses Buchs, der die Ordnung der Natur für absolut nothwendig erkläre und wahrscheinlich die Einheit Gottes und der Welt behaupte, die Unfehlbarkeit der Propheten, die Möglichkeit der Wunder, die Auserwählung des jüdischen Volks verneine, auch die Weissagung der Heiden gelten lasse und keinen Grund habe, die prophetische Berechtigung Mohammeds zu bestreiten, der endlich alle philosophische (rationale) Schriftauslegung verwerfe. „Ich glaube“, so schließt er sein ausführliches Schreiben, „daß ich die Wahrheit kaum verfehle und dem Verfasser nicht Unrecht thue, wenn ich erkläre, daß er mit verhüllten und übertünchten Gründen den reinen Atheismus lehrt.“***) Spinoza empfand dieses Urtheil sehr bitter und ließ durch Orobio seine Antwort dem Gegner zugehen, der nicht in der richtigen Stimmung sein Werk beurtheilt habe und sich zu ihm verhalte, wie Voëtius zu Descartes. Auch Descartes habe die Wirksamkeit Gottes als eine nothwendige gefaßt und nur sich selbst widersprochen, wenn er daneben die menschliche Willkür bejahte; es sei nicht wahr, daß er Religion und Aberglauben

*) S. oben Buch I. Cap. I. S. 6. — **) S. oben S. 110 flgd. — ***) Ep. XLVIII. (24. Jan. 1671.)

identificire, er sei kein Atheist, denn er verachte Reichthum und Ehre, auch halte er Mohammed nicht für einen wahren Propheten, weil er weder die wahre Nothwendigkeit noch die wahre Freiheit erkannt, sondern einen Fatalismus gelehrt habe, der alles sittliche Handeln vernichte. Uebrigens wolle er den Gegner nicht beleidigen und die Zahl seiner Feinde nicht vermehren, Orobio möge daher in seinem Briefe jede Aeußerung tilgen, die ihm verletzend erscheine.*)

Offenbar sah Spinoza in dem Utrechter Arzt einen der wenigen Cartesianer, die bei ruhiger Erwägung wohl im Stande waren sein Werk objectiv zu beurtheilen, und als er einige Jahre später die Absicht hatte, dunkle und mißverstandene Stellen öffentlich zu erläutern, wünschte er, den Einwürfen dieses Gegners Rede und Antwort zu stehen. In einem erst neulich aufgefundenen Briefe wendet er sich an Lambert Velthuysen selbst mit der Bitte, ihm seine Gegengründe, alte wie neue, mitzutheilen und zu erlauben, daß er dieselben ohne Nennung des Verfassers mit seiner Antwort zugleich veröffentlichen und jenen Erläuterungen hinzufügen dürfe; die meisten Gegenschriften halte er keiner Widerlegung werth, in der seinigen dagegen anerkenne er die Liebe zur Wahrheit und die Aufrichtigkeit der Ueberzeugung.**)

3. Heinrich Oldenburgs Einwürfe.

Wie wenig der Philosoph auf eine unbefangene Würdigung rechnen konnte und wie tief er die eingelebte religiöse Denkart durch sein Werk empört hatte, darüber mußten ihn die Briefe Oldenburgs belehren und die Art, wie dieser langjährige und eifrige Freund, der ihm so oft seine Bewunderung ausgesprochen und weniger theologische, als physikalische und philosophische Interessen pflegte, das Buch aufnahm, dessen Veröffentlichung er selbst wiederholt und dringend gewünscht hatte. Der briefliche Verkehr beider war seit geraumer Zeit unterbrochen, wenigstens erscheint in den uns erhaltenen Briefen der Faden der Correspondenz gegen Ende des Jahres 1665 abgerissen und erst gegen Mitte des Jahres 1675 wieder angeknüpft. Es mögen

*) Ep. XLIX. — **) Der Brief ist wahrscheinlich aus dem Jahr 1674 oder 75. Prof. H. W. Tydeman in Leyden kaufte die Handschrift in einer Auction und gab sie privatim heraus: „Brief van Benedict de Spinoza aan Dr. Lambert van Veldhuysen, medegedeeld door Prof. A. W. Tydeman“ (1843); er erschien zuerst öffentlich in K. H. Bruders Ausgabe der Werke Spinozas (Bd. II. Leipzig 1844) als der letzte in der Reihenfolge der Briefe. Ep. LXXV.

Briefe aus der Zwischenzeit verloren gegangen sein; indessen kann Oldenburg den theologisch-politischen Tractat nicht vor dem Jahre 1675 erhalten haben, und er selbst spricht von einer glücklichen Erneuerung des Briefwechsels. Gleich der erste Eindruck des Buchs hatte ihm Bedenken erregt (das Schreiben, worin sie geäußert waren, ist nicht erhalten), schon in dem nächsten Briefe (vom 8. Juni 1675) nimmt er jenes Urtheil als voreilig zurück und will bei tieferer Erwägung nichts in dem Werk gefunden haben, was der wahren Philosophie und dem ächten Christenthum zum Schaden gereichen könne. Aber dieses zweite Urtheil ist so unfest als das erste. In der uns verlorenen Antwort (vom 5. Juli 1675) hatte Spinoza dem Freunde geschrieben, daß er sein in fünf Theilen vollendetes Hauptwerk jetzt herausgeben wolle. Oldenburg ist weit entfernt, diese Nachricht freudig zu begrüßen; vielmehr mahnt er ängstlich zur Vorsicht. „Ich bitte dich dringend aus freundschaftlichster Gesinnung, ja nichts in das Werk einfließen zu lassen, was im mindesten die praktische Frömmigkeit erschüttern könnte, denn das gesunkene und sündhafte Zeitalter jagt mit der größten Begierde nach solchen Lehren, deren Resultate die weit um sich greifenden Laster zu beschützen scheinen." Einige Exemplare des angekündigten Werks in Empfang zu nehmen und für deren Verbreitung Sorge zu tragen, will er dem Freunde nicht abschlagen, aber man merkt, daß er den Auftrag lieber nicht hätte.*)

Freund Oldenburg urtheilt, wie der gegnerische Lambert Velthuysen; der theologisch-politische Tractat erscheint beiden in seinen Wirkungen als ein gemeinschädliches Buch, welches in dieser sittenverdorbenen Zeit nie hätte geschrieben werden sollen. Spinozas Lehre im Bunde mit den Lastern der Welt! Er leugnet die Glaubwürdigkeit der Schrift und die Autorität der Kirche, er lehrt demnach den theoretischen Atheismus und befördert daher den praktischen! Wie ungereimt und unsinnig dieses Urtheil oder diese Befürchtung auch sein mochte, so mußte sich der Philosoph überzeugen, daß damit der öffentlichen Meinung und der Masse der einflußreichen Leute aus der Seele gesprochen wurde. In der zweiten Hälfte des Juli 1675 war er nach Amsterdam gereist, um die Herausgabe der Ethik ins Werk zu setzen; kaum hatte man gehört, daß ein neues Buch Spinozas

*) Ep. XVII.—XVIII.

gedruckt werden solle, so schlugen die Theologen Lärm und bestürmten die Obrigkeit und den Statthalter um Schutz für die durch den Atheismus bedrohte Religion. Die Cartesianer machten mit den Verfolgern gemeinsame Sache und der erregte Widerstand war so heftig, daß Spinoza sich genöthigt sah, die Herausgabe seines Werks zu verschieben. Vor neunzehn Jahren hatten ihn die Juden verwünscht, jetzt verwünschen ihn auch die Cartesianer, diese „stolidi Cartesiani", wie er sich unmuthig ausdrückt. Die Zeiten sind schlimmer als damals; das Haupt der Republikaner ist erschlagen, die Partei liegt danieder, ohnmächtig und gehaßt; der Prinz von Oranien steht an der Spitze der Dinge, und Spinoza gilt als ein Freund de Witts und ein Anhänger seiner Partei, als ein Mann von den verderblichsten Gesinnungen in der Religion, von verdächtigen in der Politik. Er verläßt Amsterdam unverrichteter Sache und mit der Ueberzeugung, daß für die Ausführung seiner literarischen Pläne die Verhältnisse mit jedem Tage ungünstiger werden. Er möchte die feindseligen, in Wahrheit unbegründeten Vorurtheile gegen seine Lehre theils vermeiden, theils entfernen und bittet daher Oldenburg, dem er seine Erlebnisse in Amsterdam schildert: er möge ihm sagen, was für Sätze es sind, die seiner Meinung nach die praktische Frömmigkeit wankend machen könnten, und welche Stellen im theologisch-politischen Tractat die Bedenken der Gelehrten erregt haben? „Ich wünsche nämlich", fügt er hinzu, „diesen Tractat durch einige Anmerkungen zu erläutern und die Vorurtheile dagegen, wenn es möglich ist, aus dem Wege zu räumen."*) Diese Anmerkungen sind geschrieben, aber nicht bei Lebzeiten Spinozas gedruckt worden.

Oldenburg bezeichnet ihm drei Punkte als besondere Objecte des Anstoßes: daß er 1) Gott und Natur zu identificiren scheine, 2) die Realität und Bedeutung der Wunder leugne und 3) über die Person Jesu Christi, die Gottmenschheit und Erlösung seine Ansichten verheimliche.**) Der Brief, worin Spinoza diese drei Punkte erörtert und seine Ueberzeugungen dem Freunde mit der größten Offenheit darlegt, ist vielleicht der wichtigste, den er geschrieben. „Ueber Gott und die Natur denke ich ganz anders als die Christen neueren

*) Ep. XIX. Der undatirte Brief ist später als der Aufenthalt in Amsterdam (Juli 1675), die Antwort Oldenburgs ist vom 15. November 1675. — **) Ep. XX. *(15. November 1675).*

Schlages. Denn ich halte Gott für die innere Urſache aller Dinge, nicht für die äußere. Ich ſage mit Paulus, vielleicht auch mit allen Philoſophen des Alterthums und ich wage hinzuzufügen mit allen Hebräern der alten Zeit im Hinblick auf gewiſſe, freilich vielfach gefälſchte Ueberlieferungen: daß alle Dinge in Gott leben, weben und ſind. Verſteht man aber unter Natur blos Maſſe oder körperliche Materie, ſo iſt es abſolut falſch, wenn man meint, daß ich Gott und Natur (in dieſem Sinn) für ein und daſſelbe Weſen halte und auf einen ſolchen Gottesbegriff den theologiſch-politiſchen Tractat ſtütze. Was weiter die Wunder betrifft, ſo bin ich überzeugt, daß die Gewißheit göttlicher Offenbarung nur auf die Weisheit der Lehre, aber nicht auf Wunder, d. h. auf Unwiſſenheit, gegründet werden könne. Religion und Aberglaube unterſcheide ich ſo, daß jene in der Weisheit (Wahrheit), dieſer dagegen in der Unwiſſenheit wurzelt; daher kommt es, wie mir ſcheint, daß ſich die Chriſten unter den Andersgläubigen nicht durch Glaube, Liebe und die übrigen Früchte des heiligen Geiſtes, ſondern blos durch ihre Meinungsart kenntlich machen; wie alle, gründen auch ſie ihren Glauben auf Wunder d. h. auf Unwiſſenheit, die Quelle des Fanatismus, und ſo verkehren ſie den Glauben, nämlich den wahren, in Aberglauben. Ueber den letzten Punkt will ich meine Anſicht offen genug ausſprechen. Zur Seligkeit halte ich es nicht für abſolut nothwendig, Chriſtum nach dem Fleiſche zu kennen; ganz anders dagegen denke ich von jenem ewigen Sohn Gottes, nämlich der ewigen Weisheit Gottes, die ſich in allen Dingen, am meiſten im menſchlichen Geiſt, unter allen Menſchen am meiſten in Jeſus Chriſtus offenbart hat, denn ohne dieſe Weisheit, die allein lehrt, wie ſich Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böſes unterſcheiden, kann niemand ſelig werden." „Was aber das kirchliche Dogma von der Menſchwerdung Gottes betrifft, ſo erkläre ich ausdrücklich, daß ich dieſe Sätze nicht verſtehe, vielmehr, um die Wahrheit zu bekennen, erſcheinen ſie mir ſo ungereimt, als wenn mir jemand ſagte, daß der Kreis die Natur des Quadrats angenommen habe. Dies genügt, um darzuthun, was ich über jene drei Hauptpunkte denke. Ob aber den Chriſten deiner Bekanntſchaft dieſe meine Erklärungen gefallen werden, wirſt du beſſer wiſſen als ich." *)

Nach dieſen Erklärungen wird man nicht mehr fragen können,

*) Ep. XXI.

warum Spinoza, der den Christusglauben so viel höher stellte als die jüdische Religion und mit dem Wesen desselben einverstanden war, doch dem kirchlichen Christenthum fremd blieb; es bedarf keines äußeren Zeugnisses mehr, um das Gerücht von seinem Uebertritt für unbegründet zu halten. Die Bekenntnisse des Philosophen waren keineswegs nach Oldenburgs Sinn. Dieser fand, daß durch die den Dingen immanente Causalität Gottes die Freiheit im Menschen vernichtet und durch die Verneinung der Wunder, als unbegreiflicher Thatsachen, die göttliche Allmacht, die alle menschliche Erkenntniß übersteige, aufgehoben werde. Wo bleibe die Auferweckung des Lazarus, die Auferstehung Jesu? Und wenn Spinoza die Menschwerdung Gottes leugne, so erkläre er die Logoslehre und das darauf gegründete Johannisevangelium für vernunftwidrig.*) Der Philosoph vermochte den Akademiker in London so wenig als zehn Jahre früher den Getreidehändler in Dordrecht zu überzeugen, daß seine Lehre von der Nothwendigkeit der Dinge nicht fatalistisch zu verstehen sei, und daß die Allmacht Gottes nicht vergrößert werde, wenn man ihr unbegreifliche Handlungen zuschreibe. Es gebe für die menschliche Vernunft sehr viel Unerkanntes, aber das Unerkannte sei nicht gleich dem Unerkennbaren. Darum blieb er bei dem Satz, daß Wunder und Unwissenheit gleichwerthig seien, und kein erleuchteter Glaube sich auf Wunder gründen dürfe. Er bestreite nicht, daß die Apostel allen Ernstes das Factum der Auferstehung geglaubt hätten, wie die Juden allen Ernstes glaubten, daß Gott im Feuer auf dem Sinai erschienen sei. In einem weit höheren Sinn, als dem buchstäblichen, sei Christus in Wahrheit auferstanden: nämlich von *den* Todten, von denen er selbst gesagt habe: „Lasset die Todten ihre Todten begraben"! Der Sinn der Todtenerweckung wie der Auferstehung wolle *geistig* gefaßt sein, so müsse man das ganze Evangelium erklären, darin bestehe der Unterschied zwischen Juden und Christen, daß diese geistig (spiritualiter) gedeutet haben, was jene fleischlich (carnaliter) genommen. Eben so verhalte es sich mit der Menschwerdung. Wenn die Schrift sage, daß Gott in der Wolke erschienen sei, daß er in der Stiftshütte oder im Tempel gewohnt, so werde man doch nicht meinen, daß Gott die Natur der Wolke, der Stiftshütte und des Tempels angenommen habe? Christus selbst nannte *sich* den Tempel

*) Ep. XXII. (16. December 1675).

Gottes. Darin liegt alles. Das Bild bedeutet, daß in ihm vor allem Gott sich offenbart habe. Dasselbe meint Johannes, wenn er den wirkungsvolleren Ausdruck braucht: „Das Wort ward Fleisch.“*)

Nach diesen Erklärungen richtet Oldenburg an den Philosophen die Frage, die er ihm auf sein Gewissen beantworten möge: ob er die Geschichte von Christi Leiden, Tod, Begräbniß und Auferstehung wörtlich oder blos allegorisch verstehe? Er selbst nehme sie buchstäblich auf Grund der Schrift. Spinozas Erwiederung lautet: „ich nehme wie du, Christi Leiden, Tod und Begräbniß wörtlich, seine Auferstehung dagegen allegorisch.“**) Es ist der letzte Brief, den der Philosoph ein Jahr vor seinem Tode an den ehemaligen Freund geschrieben. Oldenburg antwortete sogleich (11. Februar 1676). In diesem seinem letzten Schreiben, das man erst jüngst aufgefunden und veröffentlicht hat, kommt er auf alle seine Einwürfe zurück und sagt am Schluß: die Auferstehung Christi ist ebenfalls wörtlich zu verstehen; gilt sie nur allegorisch, so ist das ganze Evangelium Lüge. „Wer diese Dinge in Allegorien verwandelt, macht sich ein Geschäft daraus, alle historische Wahrheit des Evangeliums zu zerpflücken.“***)

4. Bekämpfung und Verbreitung des Tractats.

In der Schaar der Gegner, die den theologisch-politischen Tractat offen und fanatisch bekämpften, standen, wie zu erwarten ist, die protestantischen Theologen, lutherische wie reformirte, in erster Reihe. Daß Spinoza die Bibel anzutasten gewagt, die Entstehung ihrer Schriften ohne übernatürliche Offenbarung, die alttestamentliche Weissagung ohne Inspiration zu erklären gesucht hatte, mußte den rechtgläubigen Protestantismus und seine theologischen Wortführer auf das Heftigste empören. Das Werk erschien als der frechste Angriff, als ein unerhörter Frevel, dem Abgrund der Hölle entstiegen und in den Abgrund der Hölle zu verdammen. Es sind wörtlich die Verwünschungen, in denen die ersten jener Gegner sogleich übereinstimmten: Regner von Mànsveld, Professor der Theologie in Utrecht, Musäus, Professor der Theologie in Jena, und Th. Spizelius, lutherischer Prediger in Rotterdam. Mansvelds Schrift „wider den anonymen Theologico-Politicus“ und Musäus' „Prüfung des

*) Ep. XXIII. — **) Ep. XXIV. (14. Jan. 1676) mit dem platonischen Gruß: εἰ πράττειν. Ep. XXV. (7. Febr. 1676). — ***) Vloten: Suppl. pg. 309—310.

theologisch-politischen Tractats auf der Wagschaale der Wahrheit" erschienen in demselben Jahre (1674),*) gleichzeitig schrieb Blyenbergh und Jac. Vatelerius, Prediger der Remonstranten im Haag, gegen Spinoza, der letztere, um den Wunderglauben wider den heillosen Verfasser des theologisch-politischen Tractats zu behaupten; ein Jahr später veröffentlichte Spizelius seinen „infelix literator" und bekräftigte Mansvelds Verdammungsurtheil über diesen gottlosesten aller Schriftsteller (irreligiosissimus autor), der in maßloser Selbstüberschätzung und Frechheit sich so weit verstiegen habe, die göttliche Erleuchtung der Propheten zu leugnen. „Man möchte zweifeln", sagt Musäus, der jenasche Theologe, „ob in der großen Zahl derer, die der Satan selbst zur Verkehrung alles göttlichen und menschlichen Rechts gedungen hat, einer zu finden sei, der sich damit so viel Mühe gegeben, als dieser zum größten Unheil der Kirche und des Staates geborene Betrüger". Ueberall pries man die Schrift des Musäus; der ehrliche Colerus reicht ihm die Siegespalme und nennt ihn den gründlichsten unter den Gegnern Spinozas; geräth er doch selbst über den theologisch-politischen Tractat, der lauter unbewiesene Hypothesen enthalte, in einen solchen Zorn, daß er in die Worte ausbricht: „Der Herr vernichte dich, Satan, und mache dich stumm!"

Spinoza hatte zufällig Mansvelds Schrift in einem Buchladen gefunden und flüchtig durchblättert. In ungetrübter und durch den Eindruck eines ohnmächtigen Gegners erheiterter Stimmung schreibt er einem Freunde: „Das Buch, das ein Utrechter Professor gegen mich geschrieben hat, und das nach seinem Tode erschienen ist, habe ich im Schaufenster eines Buchhändlers ausgestellt gesehen und aus dem Wenigen, das ich bei dieser Gelegenheit darin gelesen, erkannt, daß die Schrift nicht der Lectüre, geschweige einer Antwort werth sei. Daher ließ ich Buch und Verfasser. Doch mußte ich im Stillen lächeln und denken, wie doch allmal die Unwissendsten auch die Keckſten und Schreibfertigsten sind. Die Buchhändler scheinen es mit den Waaren, die sie zum Verkauf ausstellen, wie die Höker zu machen, die auch das Billigste und Schlechteste stets zuerst sehen lassen. Der Teufel, heißt es, ist sehr schlau, aber ich glaube, der Genius dieser

*) Regnerus a Mansveld: Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis. Op. post. Amst. 1674. Musaeus: Tractatus theologico-politicus ad veritatis lancem examinatus. 1674.

Leute ist noch weit durchtriebener."*) Dagegen scheint Spinoza das Buch des Musäus wirklich gelesen zu haben, denn man fand es in seinem Nachlaß.

So war in den Jahren 1674 und 75 eine Menge polemischer Schriften gegen den theologisch-politischen Tractat erschienen, und der Eindruck derselben herrschte in der öffentlichen Stimmung, als der Philosoph im Juli 1675 nach Amsterdam kam, um seine Ethik drucken zu lassen. Es war der ungünstigste Moment, den er wählen konnte, und für seine Feinde der gelegenste, um ihm Hindernisse zu bereiten.

Indessen fand das Buch auch seine Freunde und Bewunderer, die es sogleich über die Grenzen der gelehrten Kreise hinaus durch Uebersetzungen zu verbreiten wünschten. Doch trat der Philosoph selbst dieser Absicht bei Zeiten entgegen, weil er und seine Freunde fürchteten, daß im Fall einer solchen auf das große Publicum berechneten Propaganda unfehlbar ein öffentliches Verbot das Werk treffen würde; auch hat er wenigstens so viel bewirkt, daß während seines Lebens eine Uebersetzung des theologisch-politischen Tractats nicht erschien. Aber das Verbot durch die Generalstaaten blieb trotzdem nicht aus. Schon den 17. December 1671 schreibt Spinoza an Jarrig Jellis in Amsterdam, um ihn dringend zu bitten, die Herausgabe einer niederländischen Uebersetzung, die, wie er gehört, schon fertig sei und gedruckt werden solle, zu verhindern. Es geschah, der Uebersetzer Jan Hendrikſen Glasemaker hielt seine Arbeit zurück, und sie wurde erst viele Jahre nach dem Tode des Philosophen veröffentlicht.**)

Um dem Verbote zu entgehen, trieb man mit dem Originalwerk eine Art buchhändlerischen Schmuggel und verbreitete dasselbe unter falschen Titeln; der Verfasser und sein Object wurden durch ein Aushängeschild versteckt, wohinter niemand Spinoza und den theologisch-politischen Tractat vermuthen konnte. So erschien der letztere im Jahr 1673 unter drei verschiedenen Außenseiten, die mit der unschuldigsten Miene eine sehr unverdächtige und harmlose Waare

*) Ep. L. (Hagae 2. Jan. 1674). — **) Ep. XLVII. Glasemakers Uebersetzung führt den Titel: De rechtzinnige Theologant of godgeleerde staatkundige Verhandelinge. Uit het Latin vertaalt. Te Hamburg by Henr. Koenraad 1693. Der thatsächliche Druckort war Amsterdam.

ankündigten: 1) „Erste Sammlung der historischen Werke von Daniel Heinse. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage;“ 2) „Neue Idee der gesammten Medicin von Franzisk. de la Boe Silvius. Zweite Ausgabe;“ 3) „Sämmtliche chirurgische Werke von Fr. Henriquez de Villacorta, erstem Leibarzt der Könige Philipp IV. und Carl II. Mit allerhöchster Genehmigung Sr. Maj. des Königs von Spanien.“*)

Die französische Uebersetzung übernahm Saint-Glain aus Anjou, ein ausgewanderter französischer Calvinist, der als Kapitän in holländischen Diensten gestanden hatte, dann als Zeitungsredacteur in Amsterdam beschäftigt war und ein begeisterter Verehrer Spinozas wurde. Dieser wußte um das Werk und hat wahrscheinlich nicht zugelassen, daß es bei seinen Lebzeiten gedruckt wurde; es erschien ein Jahr nach seinem Tode (1678), nicht unter dem Originaltitel, sondern auch in drei verschiedenen Formen, die scheinbar verschiedene Werke ankündigten, aber nur das erste Blatt geändert hatten. Die Titel hießen: 1) „Der Schlüssel des Heiligthums von einem Gelehrten unseres Jahrhunderts;“ 2) „Abhandlung über die abergläubischen Ceremonien der Juden aus alter und neuer Zeit;“ 3) Merkwürdige Betrachtungen eines unbefangenen Geistes über die für das öffentliche wie private Wohl wichtigsten Gegenstände.“**)

Diese Uebersetzung ist besonders deshalb von historischer Bedeutung, weil sie als Nachtrag unter der Ueberschrift: „Wichtige und zum Verständniß dieses Buchs nothwendige Bemerkungen“ von der Hand des Philosophen selbst verfaßte Noten enthält.***) Es sind jene Anmerkungen, die Spinoza im Herbst 1675 im Sinn hatte, als er Oldenburg schrieb, er trage sich mit der Absicht, sein Werk zu

*) Danielis Heinsii operum historicorum collectio prima. Editio secunda, priori multo emendatior et auctior. Accedunt quaedam hactenus inedita (Lugd. Bat. 1673). Francisc. de la Boe Silvii totius medicinae nova idea. Editio secunda (Amst. 1673). Fr. Henriquez de Villacorta, M. doct. a cubiculo Philipp IV. Caroli II. archiatri opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potentiss. Hispaniarum regis. (Amst. 1673). — **) La clef du sanctuaire par un savant homme de nôtre siècle. Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. Cor. II. ch. 3. v. 17. (Leyden 1678). Traité des cérémonies superstieuses des juifs tant anciens que modernes. (Amst. 1678). Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier. (Cologne 1678). Zu vgl. Nicéron: Mémoires T. XIII. p. 46—48. — ***) Remarques curieuses et nécessaires pour l'intelligence de ce livre.

läutern.*) Diese kurze Zeit vor seinem Tode aufgezeichneten Noten
at der Philosoph mehreren Exemplaren des theologisch-politischen
ractats als Randglossen eingeschrieben: eines davon kam in den
esitz des Buchhändlers Jan Rieuwertz, ein anderes schenkte Spinoza
nem Freunde mit folgender Widmung: „Dem Herrn J. St. Klef-
ann macht der Verfasser dieses Buch zum Geschenk, erläutert durch
nige Anmerkungen, die er selbst eigenhändig hineingeschrieben hat,
en 27. Juli 1676."**) (Dieses Unicum wurde von dem königsberger
rofessor Schütz auf einer Auction in Amsterdam erstanden und nach
inem Tode für die Bibliothek des Grafen von Wallenrod erworben.)
n anderen Exemplaren des theologisch-politischen Tractats fand sich
ie Zahl der eingeschriebenen Randglossen um einige vermehrt; eine
bschrift davon erhielt durch Vermächtniß die leydener Universitäts-
ibliothek (1756), ein Besitz, auf welchen Tydeman aufmerksam
achte, als er den Brief an Lambert Velthuysen herausgab (1843).
ndlich ist in jüngster Zeit noch eine handschriftliche holländische
ebersetzung dieser Marginalnoten aufgefunden und zur Herausgabe
es vollständigen Textes mitverwerthet worden (1852).***)

Es fand sich auch ein Scheingegner, der die doppelte Absicht,
en Holländern zu schaden und Spinoza so interessant als möglich
scheinen zu lassen, durch einen Angriff gegen den Verfasser des
eologisch-politischen Tractats maskirte. Stoupe, der Befehlshaber
nes französischen Schweizerregiments in Utrecht, veröffentlichte wäh-
nd des Krieges unter dem Titel „die Religion der Holländer"†),
n Pamphlet, worin er diese (nach dem Sinn Ludwigs XIV.) als
einde der Religion behandelte und ihnen den Vorwurf machte, daß
e allen möglichen Secten Raum und selbst dem baaren Atheismus
eien Lauf ließen. Es wäre unlängst ein Werk erschienen, das auf

*) S. oben S. 150. — **) Nobilissimo Do Do Jacobo Statio Klefmanno
no d. autor, et nonnullis notis illustravit illasque propria manu scripsit. Die
. Julii anno 1676. — ***) Der Erste, der die Anmerkungen aus der französi-
schen Uebersetzung in die Werke Spinozas aufnahm, war H. E. G. Paulus
802); noch in demselben Jahr wurden die lateinischen Originalnoten nach dem
oder, den Rieuwertz besaß, durch Chr. Theoph. von Murr herausgegeben;
n genaueren, im Wallenrod'schen Exemplar befindlichen Text veröffentlichte Wilh.
orow (1835); das Verdienst der vollständigen, auf die Kenntniß und sorgfältige
ergleichung des gesammten gedruckten und handschriftlichen Materials gegründeten
erausgabe hat sich Eduard Böhmer erworben (1852). — †) La religion des
ollandais (Utr. 1673).

die Zerstörung aller Religionen ausginge und sie nicht als göttliche Offenbarungen, sondern als Machwerke politischer Klugheit hinstellte; die Generalstaaten hätten das Buch zwar verboten, trotzdem würde es verkauft und verbreitet. Der Autor Namens Spinoza, ein berühmter und gelehrter Mann, wie seine zahlreichen Anhänger versichern, sei ein schlechtgesinnter Jude und kein besserer Christ, er lebe unangefochten im Haag, von aller Welt besucht, selbst von vornehmen Frauen, von keinem bekämpft; noch hätte kein niederländischer Theologe gegen ihn geschrieben, diese Herrn schwiegen, sei es aus Gleichgültigkeit gegen das um sich greifende Verderben oder aus stiller Zustimmung oder weil sie nicht die Kraft der Widerlegung besäßen. Wie wenig Spinoza die polemische Zielscheibe dieser Schrift war, beweist die Thatsache, daß in demselben Jahr der Feldherr der französischen Invasionsarmee Prinz Condé den Philosophen einladen ließ, ihn in Utrecht zu besuchen. Wir wissen, daß die niederländischen Theologen keineswegs schwiegen und im Jahre 1674 eine Fluth von Gegenschriften hereinbrach.

5. Geister- und Gespensterglaube.

In dieses Jahr fällt ein ziemlich weitläufiger Briefwechsel mit einem uns unbekannten, aber in der Schätzung des Philosophen angesehenen Manne, denn er spricht von der großen Hochachtung und Ehrerbietung, die er *stets* für ihn gehegt habe und noch hege, die ihm den Widerspruch schwer und die Schmeichelei unmöglich mache. Und es muß wohl ein Mann von besonderem Ansehen gewesen sein, der den Verfasser des theologisch-politischen Tractats allen Ernstes auffordern konnte, über Geister und Gespenster ihm Rede und Antwort zu stehen.*) Der Gespensterfreund berief sich auf die Autoritäten des Alterthums und der neuen Zeit, Philosophen und Theologen, auf Sokrates, Plato, Aristoteles und Plutarch, auf die Erzählungen des Plinius und Sueton, auf Cardanus und Melanchthon u. s. w., er wollte Geister- und Spukgeschichten theils selbst erlebt theils aus dem Leben anderer, die er kannte, in Erfahrung gebracht haben, gab es doch einen Bürgermeister, der in der Brauerei seiner Mutter Nachts denselben Lärm als am Tage gehört hatte. Nach seiner Philosophie sollten in einen wohlgeordneten Welthaushalt auch Geister

*) Ep. LV.—LX. (Sept. u. Octob. 1674).

und Gespenster gehören, die Vollkommenheit und Schönheit des Universums würde Abbruch leiden, wenn darin zwar Körper ohne Seelen, aber keine Seelen ohne Körper existirten; wolle man dieses Argument bestreiten, so müsse man die Welt nicht für eine planmäßige Schöpfung, sondern für das Werk des bloßen Zufalls halten.*)

Den Geister- und Gespensterglauben erklärt unser Philosoph aus dem Phantasiebedürfniß der Menschen, das der Vernunfteinsicht Ammenmährchen vorziehe; er kenne selbst keine sichere Thatsache, die das Dasein solcher Erscheinungen beweise, keinen glaubwürdigen Schriftsteller, der sie berichte; Sokrates, Plato und Aristoteles hätten bei ihm nur geringe Geltung, er würde verwundert sein, wenn vorurtheilsfreie Denker, wie Demokrit, Epikur und Lucrez dergleichen Dinge erzählten, aber jene dämonengläubige Philosophen hätten aus Neid Demokrits Werke verbrannt.**) Was die Vollkommenheit und Schönheit der Welt betreffe, so entspreche diese Vorstellung nicht der Natur der Dinge, sondern nur den Wünschen und Bedürfnissen der menschlichen Einbildung, die eben so gut allerhand Ungeheuer, wie Centauren, Drachen, Greifen u. s. w. fordern und mit solchen imaginären Geschöpfen die Welt bevölkern könnte. Aus dem Dasein seelenloser Körper folge das Dasein körperloser Seelen eben so wenig, als aus dem Kreis ohne Kugel die Existenz einer Kugel ohne Kreis.***) Der Gespensterfreund war wirklich dieser Ansicht und ließ sich die Kugel ohne Kreis gefallen †). Er hatte dem Philosophen die Alternative gestellt (in welche der eigentliche Schwerpunkt des Briefwechsels fällt): entweder du bejahst die planmäßige und geordnete Schöpfung oder du behauptest die Entstehung der Welt durch den Zufall! Spinoza erwiederte: ich begreife die Welt als eine nothwendige Folge der göttlichen Natur und verneine ihre Entstehung durch einen Act des Willens nach Analogie des menschlichen. Damit kam die briefliche Verhandlung auf die Frage über Nothwendigkeit und Freiheit. Daß man sich den göttlichen Geist, wie der Gegner meinte, nach Analogie des menschlichen, nur unendlich vergrößert vorstellen müsse, sei eine ungereimte Forderung. In derselben Weise würden die Dreiecke und Kreise, wenn sie reden könnten, auch räsonniren, sie würden sagen: „Gott ist ein eminentes Dreieck, ein eminenter

*) Ep. LV. (14. Sept. 1674). LVII. (21. Sept. 1674). LIX. — **) Ep. LVI. LVIII. LX. — ***) Ep. LVIII. — †) Ep. LIX.

Kreis!" Die Menschen sagen: „Gott ist ein eminenter Verstand, ein eminenter Wille!" Dies aber heiße Gott nicht erkennen, sondern imaginiren oder unklar vorstellen, und das Object der unklaren Vorstellung sei nicht wirklich, sondern chimärisch. Wenn ich von Gespenstern eine so klare Vorstellung hätte wie von einem Dreieck, sagte der Philosoph, so würde ich sie bejahen; da ich sie aber nur einbilde, wie ich mir auch Harpyien und Greife einbilden kann, so muß ich ihre Existenz verneinen und sie als Träume betrachten. Aus diesem Satz schien dem Andern die Verneinung auch der göttlichen Existenz, also der Atheismus zu folgen, es müßte denn sein, was unmöglich ist, daß wir Gott eben so klar und deutlich vorstellen als ein Dreieck. Hier gab Spinoza die berühmte, seine ganze Denkart bezeichnende Antwort: „Auf deine Frage, ob ich von Gott eine eben so klare Idee als vom Dreieck habe, sage ich ja. Wenn du mich aber frägst, ob ich von Gott ein eben so klares Bild als vom Dreieck habe, so werde ich mit nein antworten."*)

Er schloß mit der Erklärung: Gespenstergeschichten sind Wundergeschichten. „Wenn du sie auf den Credit einiger Philosophen des Alterthums glauben willst: mit welchem Recht darfst du die Wunder der göttlichen Jungfrau und aller Heiligen verneinen, die von so vielen hochberühmten Philosophen, Theologen und Historikern gesammelt und überliefert sind, daß sich die Zahl dieser Autoritäten zu den deinigen verhält, wie hundert zu eins?"**)

6. Albert Burghs Bekehrungsversuch.

Es war kaum ein Jahr nach diesem Briefe verflossen, als die Autoritäten der katholischen Kirche dem Philosophen selbst entgegengehalten und an ihm als Bekehrungsmittel versucht wurden. Jener öfter erwähnte Albert Burgh, der einst zu Spinozas Freunden und Schülern gehört, der Abkömmling einer Familie, die unter Albas Schreckensherrschaft alle Foltern der Glaubenstyrannei mit dem Muth der Bekenner ertragen hatte, war nach Italien gereist und in Florenz zur römischen Kirche übergetreten. Von hier aus schreibt er (in lateinischer Sprache) den 11. September 1675 an Spinoza und fordert ihn auf, seinem Beispiele nachzufolgen.***) Wenn der Philo-

*) Ep. LX. — **) Ebendaselbst (Schluß). — ***) Ep. LXXIV. (III. Non. Sept. 1675).

soph in seiner Antwort bemerkt, daß er und seine Freunde auf die vorzügliche Begabung des Bekehrten einst große Hoffnungen gesetzt; wenn er ihm weiter vorhält, daß er seine Lehre, die er jetzt für eine Chimäre erkläre, niemals kennen gelernt habe, so wird uns dadurch jene frühere Vermuthung bestätigt, daß der Verfasser dieses Briefs derselbe junge Mann war, dem Spinoza in Rijnsburg Unterricht in der cartesianischen Naturphilosophie gab, weil er ihm die eigenen Ansichten nicht mittheilen wollte.*)

Es scheint, daß sich der Philosoph und seine Freunde nicht blos in ihren Hoffnungen, sondern auch in ihrem Urtheil verrechnet hatten. Wenigstens ist dieser Brief kein Zeugniß einer besonderen Begabung. Niemals ist ein Bekehrungsversuch, der unter allen Umständen erfolglos sein mußte, ungeschickter und plumper angestellt worden; er entbehrt jeder Art feiner, menschenkundiger Behandlung, welche Kunst ein Proselytenmacher verstehen muß, er ist im Ton einer dreisten und frechen Kapuzinade gehalten, die auf einen Spinoza noch schlechter paßte, als die Faust aufs Auge. Um ihn zu bekehren, läßt Burgh eine Fluth von Schimpfreden gegen den Mann los, der sein Lehrer gewesen. Es ist nicht genug, daß er den Philosophen „einen von Stolz und Hoffart aufgeblasenen, von teuflischem Uebermuth strotzenden Mann" nennt, daß er seine Gesinnung als „verwegene, verrückte, bejammernswerthe und verfluchte Anmaßung", seine Principien als „falsch, frech und unvernünftig" bezeichnet, er wendet sich direct an seine Person und ruft ihm zu: „elendes Menschlein, gemeines Erdenwürmchen und weniger als das, Asche und Würmerspeise!" Er habe das Maß seiner Verirrung und Uebelthaten im theologisch-politischen Tractat erfüllt und es sei endlich Zeit umzukehren. Er möge wissen, daß die Schrift nicht kraft der menschlichen Vernunft, sondern kraft der göttlichen Offenbarung, daß sie nicht blos aus der Schrift, sondern auch aus der apostolischen Ueberlieferung verstanden sein wolle. Wie er sich anmaßen könne, im Besitz der besten Philosophie zu sein, da er nicht alle Systeme der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geprüft habe? Wie er wage, das Wesen der Dinge erkennen zu wollen, da er die Macht der Wünschelruthe und der Beschwörungen durch magische Worte und Zeichen zu erklären nicht im Stande sei? Er solle seiner Ohnmacht inne werden und sich der göttlichen Offen-

*) Vgl. vor. Cap. S. 138 flgd.

barung unterwerfen, deren alleiniges Gefäß die römisch-katholische Kirche sei. Die Wahrheit der Kirche Gottes sei bewiesen durch die Glaubensübereinstimmung der Myriaden, durch ihre Gründung und ununterbrochene Fortdauer seit Anfang der Welt, durch die Stiftung des neuen Bundes kraft der Menschwerdung Christi, durch die mehr als sechszehn Jahrhunderte der Dauer des katholischen Christenthums, durch die bewunderungswürdige Ordnung und Regierung der römischen Kirche, durch das Leben und die Wunder zahlloser Heiliger und Märtyrer, durch die Bekehrung zahlloser Ungläubiger und Ketzer, darunter so vieler gewichtiger Philosophen, endlich durch das elende und heillose Leben der Atheisten. „Bekehre dich also, Philosoph, erkenne deine weise Thorheit, deine thörichte Weisheit, werde aus einem Uebermüthigen ein Demüthiger und du wirst geheilt sein.“ „Ich habe diesen Brief an dich geschrieben, um dir meine Liebe, obgleich du ein Heide bist, zu beweisen und dich zu bitten, daß du aufhören mögest, andere zu verderben.“ „Verschließe dich nicht der Bekehrung! Wenn du jetzt auf diesen Ruf Gottes nicht hörst, so wird der Zorn des Herrn gegen dich entbrennen, du wirst von seiner unendlichen Barmherzigkeit verlassen und ein Opfer der göttlichen Gerechtigkeit werden! Möge der Allmächtige es abwenden zum Ruhm seines Namens, zum Heil deiner Seele und zum heilsamen, beherzigenswerthen Vorbilde der vielen unseligen Anhänger, die deine Götzendiener sind.“

Je roher und fanatischer der bekehrungssüchtige Brief gehalten war, um so ruhiger und würdiger faßte der Philosoph seine Antwort, die er am liebsten unterlassen hätte und nur auf Bitten der Freunde sich abgewann. Er hielt dem Proselytenmacher vor, daß er durch seinen Abfall sich der Vorfahren unwürdig gezeigt, die Eltern tief gekränkt, seinen früheren Ueberzeugungen zuwider gehandelt habe und, wie aus seinem Briefe hervorgehe, nicht blos ein Convertit, sondern ein Fanatiker geworden sei. Er wolle nicht mit den Lastern der Priester und Päpste gegen die römische Kirche zu Felde ziehen, wie die Gegner derselben mit vielem Affect zu thun pflegen, eine solche Polemik könne die Gemüther aufregen, aber nicht belehren; er räume ein, daß diese Kirche Männer von großer Gelehrsamkeit und tugendhaftem Lebenswandel *mehr* als die übrigen christlichen Kirchen besitze: sie sei zahlreicher als diese, darum habe sie nothwendig eine größere Menge Guter und Schlechter; aber die Heiligkeit des Lebens *sei kein* Monopol der römischen Katholiken, sondern auch Lutheranern,

Reformirten, Mennoniten und Mystikern eigen. Nicht in Dogma und Cultus, sondern in der Gesinnung der Gerechtigkeit und aufopfernden Liebe zeige sich die wahre Religion; da allein sei der Geist Christi gegenwärtig, er sei unser alleiniger Führer auf dem Wege zu diesem Ziel. Das johanneische Wort: „daß wir in Gott bleiben und Gott in uns" enthalte das Wesen der Frömmigkeit, die Frucht des heiligen Geistes und den Ausdruck des wahren katholischen Glaubens. Was die römische Kirche noch außerdem an Unterscheidungslehren und -zeichen besitze, sei überflüssig und vom Uebel. Widersinnig sei der Glaube an den Satan, abgöttisch der an den Gott in der Hostie; auch wäre die römische Kirche nicht die einzige, die sich für die von Gott erwählte, der Menschheit von Anbeginn offenbarte, durch Alter und ununterbrochene Dauer über allen Wechsel erhabene hielte; eben dasselbe priesen die Pharisäer (Rabbiner) von der jüdischen („ipsissima Pharisaeorum cantilena est"). Und zwar wäre das historische Recht der jüdischen Kirche älter, ihre Märtyrer nicht weniger zahlreich, deren Glaubenstreue eben so freudig. Hier nennt Spinoza das Beispiel eines spanischen Märtyrers, Judas des Gläubigen, der für die jüdische Religion den Feuertod erlitten und mitten in den Flammen des Scheiterhaufens ausgerufen habe: „Gott in deine Hände befehle ich meinen Geist!" *) Es gebe der Religionen wie der philosophischen Systeme viele; daher läßt Spinoza die Frage, ob er, der seine Lehre für die beste halte, alle übrigen Systeme geprüft habe, auf den Neubekehrten zurückfallen: ob dieser alle Religionen untersucht, bevor er die römische als die alleinseligmachende angenommen? Die Frage selbst beantwortet er treffend: er habe nicht gewählt, sondern erkannt; die Wahrheit sei nicht Sache der Wahl, sondern der Einsicht, sie erleuchte sich und den Irrthum. „Est enim verum sui index et falsi." Wer gewählt hat, der glaubt oder hofft, das beste gefunden zu haben. Wer dagegen klar und deutlich erkennt, hält seine Einsicht nicht für besser als die der andern, sondern einfach für wahr und ihr Gegentheil für falsch. In diesem

*) Ep. LXXIV. — Dieser Judas war ein spanischer Neuchrist (Lope de Vera y Alarcon), der sich zum Judenthum bekehrt hatte und dafür in Valladolid den 25. Juli 1644 verbrannt wurde. Spinoza schöpft das Beispiel aus seiner Erfahrung; er sagt: „novi", aber nicht „vidi": man kann daher nicht schließen, daß Spinoza als ein Augenzeuge dieser Hinrichtung noch im Jahre 1644 in Spanien war. S. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. X. S. 101. Noten S. VI. Vgl. oben S. 117. Anmerk.

Sinne ist das oft angeführte, an dieser Stelle ausgesprochene Wort Spinozas zu verstehen: „ich glaube nicht, daß ich die beste Philosophie gefunden habe, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne."

„Höre du auf", ruft er zuletzt dem Proselytenmacher zu, „ungereimte Irrthümer Mysterien zu nennen und Unbekanntes oder noch Unentdecktes auf schmähliche Art mit solchen Dingen zu verwechseln, die bewiesenermaßen unvernünftig sind, wie die erschrecklichen Geheimnisse dieser Kirche, die, je vernunftwidriger sie sind, dir um so übervernünftiger erscheinen."

II. Die letzten Erlebnisse.

1. Der Ruf nach Heidelberg.

Indessen hatte sich der Name Spinozas durch seine beiden Werke verbreitet, und es gab hochstehende Männer, die in ihrer Würdigung des Philosophen sich durch das Geschrei über seinen Atheismus nicht irre machen ließen. Schon war die Verfolgung gegen den theologisch-politischen Tractat im Gange, als Spinoza durch die Berufung an eine deutsche Universität überrascht wurde. Einer der tüchtigsten und toleransten Regenten der Zeit, Kurfürst Carl Ludwig von der Pfalz, der Bruder Elisabeths, der vor einem Menschenalter Descartes sein Hauptwerk gewidmet hatte,*) wünschte den Philosophen im Haag für die Hochschule seines Landes in Heidelberg zu gewinnen. Nach einem fast dreißigjährigen Exil war dieser Fürst in seine Erblande zurückgekehrt, um die Aufgabe, die ihm das Schicksal gestellt hatte, mit der ganzen Energie seiner Einsicht und Willensstärke zu lösen: nach den Verheerungen des verderblichsten aller deutschen Kriege „der Wiederhersteller der Pfalz" zu werden. Unter seinem Scepter durften die Wiedertäufer und die Sabbatarier (Judenchristen) ruhig leben, er wollte und betrieb grundsätzlich die Union der beiden reformirten Confessionen in Form einer Cultusgemeinschaft ohne Glaubensvermengung (1677), noch kurz vor seinem Tode gründete er in seiner Feste Friedrichsburg zu Mannheim den drei christlichen Kirchen einen Tempel der Eintracht (1679). Bald nach seinem Regierungsantritt hatte er die völlig verödete, ihrer Bücherschätze beraubte Uni-

*) Vgl. Theil I. Buch I. Cap. IV. S. 190—195.

versität Heidelberg wieder eröffnet (1. Nov. 1651) und neunzehn Jahre später durch ein eigenes Statut so eingerichtet, daß die theologischen Professuren nur an die beiden reformirten Bekenntnisse, die übrigen Facultäten an keinerlei confessionelle Glaubensschranken gebunden sein sollten (1. Sept. 1672). Jetzt hinderte nichts, selbst dem Verfasser des theologisch-politischen Tractats ein philosophisches Lehramt in Heidelberg anzubieten. Der Franzose Chevreau, der als literarischer Gesellschafter dem Fürsten zur Seite ging, hatte ihn auf Spinozas Werk über Descartes aufmerksam gemacht, und nachdem Carl Ludwig selbst einige Abschnitte darin gelesen, ertheilte er einem seiner vertrautesten Räthe, dem Professor der Theologie Joh. Ludwig Fabricius, den Auftrag, den niederländischen Philosophen nach Heidelberg zu berufen. Dieser schrieb den 16. Febr. 1673 (in lateinischer Sprache) an Spinoza: „Seine Durchlaucht der Kurfürst der Pfalz, mein gnädigster Herr, hat mir befohlen, Sie, den ich bisher nicht gekannt, der aber Seiner Durchlaucht vorzüglich empfohlen worden, brieflich zu fragen, ob Sie an Seiner berühmten Universität Heidelberg eine ordentliche Professur der Philosophie anzunehmen geneigt wären? Sie werden die gegenwärtige Jahresbesoldung der ordentlichen Professoren erhalten. Nirgends wo anders können Sie einen Fürsten finden, der ausgezeichneten Köpfen, zu denen er Sie rechnet, günstiger gesinnt ist. Sie werden die Freiheit zu philosophiren in vollstem Umfange haben und dieselbe nach dem Vertrauen des Fürsten zur Störung der öffentlich anerkannten Religion nicht mißbrauchen. Ich habe dem Befehl des erleuchteten Fürsten gehorchen müssen und bitte Sie deshalb dringend, mir so bald als möglich zu antworten. „Nur dies eine füge ich noch hinzu: wenn Sie hierher kommen, werden Sie sich eines ächt philosophischen Lebens erfreuen, es müßte denn alles wider unser Hoffen und Erwarten ausfallen.“*)

Nach einer langen und reiflichen Erwägung lehnte Spinoza den Ruf ab. Er antwortete erst den 30. März 1673: „Wenn ich je das Verlangen nach einem akademischen Lehramt gehabt hätte, so würde ich mir kein anderes haben wünschen können, als welches Seine Durchlaucht der Kurfürst der Pfalz mir durch Sie anbietet, zumal wegen der Freiheit zu philosophiren, die der Fürst mir einzuräumen geruht, um davon zu schweigen, daß ich mir längst gewünscht unter

*) Ep. LIII.

einem Herrscher zu leben, dessen Weisheit alle bewundern. Da ich aber öffentlich zu lehren niemals im Sinne gehabt, so kann ich mich nicht dazu bringen, diese vorzügliche Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir erwogen. Mein erstes Bedenken ist, daß ich der Fortbildung der Philosophie entsagen muß, wenn ich meine Zeit dem Unterricht der akademischen Jugend widme. Dann kommt ein zweites Bedenken: ich weiß nicht, in welche Grenzen die mir eingeräumte philosophische Freiheit einzuschließen ist, damit ich den Schein absichtlicher Religionsstörung vermeide; denn die Zwietracht entspringt nicht sowohl aus feurigem Religionseifer als aus mancherlei anderen menschlichen Leidenschaften und namentlich der Zanksucht, die alles, auch das richtig Gesagte, zu verkehren und zu verdammen pflegt. Und da ich diese Erfahrungen schon in meinem privaten und einsamen Leben gemacht habe, so würde ich sie in der Würde eines öffentlichen Lehrers noch viel mehr zu befürchten haben. Ich zögere daher, wie Sie sehen, nicht in Hoffnung auf ein besseres Lebensloos, sondern aus Liebe zur Ruhe, die ich einigermaßen bewahren zu können glaube, wenn ich mich aller öffentlichen Lehrthätigkeit enthalte. Deshalb bitte ich Sie dringend, bei Seiner Durchlaucht dem Kurfürsten mir die Erlaubniß zu erwirken, daß ich über die Sache noch weiter mit mir zu Rathe gehen darf." *)

Die Gründe, aus denen Spinoza sich dem Ruf versagt hatte, waren so positiv, durchdacht und treffend, daß man die letzte Wendung nur für eine höfliche Form halten kann, um den kategorischen Ausdruck der Ablehnung zu schwächen. Die Bedenken des Philosophen erscheinen vollkommen begründet. Der theologisch-politische Tractat war damals weder dem Kurfürsten noch Fabricius noch Chevreau, wie aus seinen Denkwürdigkeiten hervorgeht, bekannt und würde voraussichtlich auch unter dem freisinnigsten Regenten eine akademische Wirksamkeit Spinozas auf die Dauer unmöglich gemacht haben.

2. Der Besuch in Utrecht.

Im Sommer desselben Jahres, wo der Ruf nach Heidelberg an ihn ergangen war, empfing Spinoza eine Einladung nach Utrecht,

---

*) Ep. LIV. — Ueber die Regierung Carl Ludwigs vgl. L. Häusser: Gesch. der rheinischen Pfalz. Bd. II. S. 542—688. Ueber Chevreaus Einfluß auf Spinozas Berufung: Bayle, Art. Spinoza. Rem. H. — Chevraeana II. pg. 99. 100.

wo ihn der Prinz Condé zu sehen und zu sprechen wünschte. Der große Condé gehörte, wie man weiß, zu den lebhaften Verehrern der cartesianischen Philosophie in der Art des hochstehenden Weltmannes, der nichts vom Pedantismus der Schule kennt, er war freigeistig genug, um den Verfasser des theologisch-politischen Tractats nicht für ein Werkzeug des Teufels, sondern für eine sehr interessante Persönlichkeit zu halten. Der Oberstlieutenant Stoupe, jener Scheingegner, hatte, wie es scheint, den Prinzen auf den Philosophen im Haag aufmerksam gemacht und, während er in einem öffentlichen Pamphlet den Holländern die Duldung Spinozas höhnisch vorwarf, mit dem letzteren selbst Briefe gewechselt, worin der Wunsch Condés nach der persönlichen Bekanntschaft des Philosophen ausgedrückt war.*) Dieser folgte der wiederholten Einladung, mit der zugleich er den Paß nach Utrecht erhalten hatte. Daß er hier im französischen Hauptquartier als Gast des Prinzen Condé einige Zeit (wahrscheinlich im Juli 1673) verweilt hat, steht außer Zweifel; dagegen sind unsere Nachrichten in Streit, ob er den Prinzen, der gerade zu jener Zeit in Kriegsgeschäften abwesend sein mußte, wirklich gesehen und gesprochen. Colerus erzählt, Spinoza habe nach seiner Rückkehr seinem Hauswirth van der Spijck bestimmt versichert, daß er den Prinzen selbst nicht kennen gelernt und nur mit Stoupe verkehrt habe, der ihm im Auftrage Condés Anerbietungen gemacht, die er abgelehnt. Jener habe ihm eine königliche Pension versprochen, wenn er Ludwig XIV. eines seiner Werke widmen wolle. Bayle in dem bekannten Artikel seines Wörterbuchs hatte zuerst die Zusammenkunft zwischen Condé und Spinoza verneint, in der zweiten Ausgabe bejaht und später (wohl nach Colerus' Angabe) seinen ersten Bericht wiederhergestellt.**) Auch Lucas und nach ihm Boulainvilliers lassen Spinoza in Utrecht die Rückkehr des Prinzen vergeblich erwarten; sie erzählen uns, daß im Auftrage Condés der Marschall Luxembourg den Philosophen sehr höflich empfangen und dieser durch seine Urbanität und geistvolle Conversation den günstigsten Eindruck auf den Hof des Prinzen gemacht habe.***) Dagegen berichtet Nicéron in seinen Denkwürdigkeiten, indem er sich auf Des-Maizeaux beruft, daß Condé vor Spinozas Abreise zurückgekehrt sei und mit dem Phi-

*) Zu vgl. ob. S. 113. S. 157—158. — **) Bayle, Art. Spinoza. Rem. G. — ***) Réfut. La vie de Spinosa. pg. 67—73.

losophen öftere Unterredungen gehabt habe. Des-Maizeaux will es sowohl von Morelli, dem es Spinoza selbst erzählte, als von Buissiere, dem französischen Feldarzt gehört haben, der mehr als einmal Spinoza in die Gemächer des Prinzen habe gehen sehen. Unter dem Versprechen einer bedeutenden Pension, des Zutritts bei Hofe und seiner persönlichen Protection habe Condé den Philosophen aufgefordert, ihn nach Paris zu begleiten und beständig in seiner Nähe zu bleiben, dieser aber habe die Anerbietungen abgelehnt und dem Prinzen erklärt, daß er gegen einen so verschrieenen Atheisten nicht im Stande sein würde seine Versprechungen zu erfüllen.*)

Wir sehen keinen Grund, die Nachricht des Colerus zu bezweifeln, und glauben daher nicht an eine persönliche Zusammenkunft zwischen Condé und Spinoza. Und wie es sich damit auch verhalten haben möge: so viel ist gewiß, daß der Philosoph seine unabhängige und einsame Muße um keinen Preis hergeben und gegen eine französische Pension eben so wenig als gegen eine deutsche Professur eintauschen wollte.

3. Die Gefahr im Haag.

Die Folgen seines Besuchs in Utrecht hätten leicht die schlimmsten sein können. Ein Jahr nach der Ermordung der Witts, mitten unter den Aufregungen des französischen Kriegs und der Erbitterung des niederländischen Volks hatte Spinoza einer Einladung des feindlichen Generalissimus Folge geleistet und einige Zeit in dem französischen Hauptquartier zugebracht. Als „Atheist" und Republikaner war er schon unpopulär genug; jetzt nach seiner Rückkehr von Utrecht hieß es: er sei ein Spion im Dienste Frankreichs. Gerüchte dieser Art hatten im Volke Verbreitung gefunden, und es schien, daß gegen den Philosophen eine Pöbelhetze im Anzuge war, deren schlimmster Ausgang nach den jüngst erlebten Gräuelscenen zu fürchten stand. Schon ging, erzählt Colerus, das Gerede von Ohr zu Ohr: Spinoza sei ein staatsgefährlicher Mensch, dessen man sich entledigen müsse. Van der Spijck hatte davon gehört und lebte in der größten Angst, daß man sein Haus stürmen und plündern werde, um sich mit Gewalt der Person des Philosophen zu bemächtigen. Dieser aber blieb ganz ruhig und tröstete seinen Hauswirth: „Fürchtet nichts um meinetwillen, ich kann mich leicht rechtfertigen, es giebt hier Leute

*) Nicéron: Mémoires T. XIII. pg. 37—40.

genug und zwar vom ersten Range, welche Veranlassung und Grund meiner Reise sehr wohl kennen. Doch wie dem auch sei, sobald der Pöbel das kleinste Geräusch vor dem Hause hören läßt, werde ich heraustreten und direct auf die Leute zugehen, wenn sie mich auch ebenso behandeln sollten als die armen Witts. Ich bin ein guter Republikaner und habe stets nur den Ruhm und Vortheil des Staats im Auge gehabt." Aus diesem Ausspruch, der die Festigkeit und Furchtlosigkeit seines Charakters bezeugt, ist dann jene thörichte Rede entstanden, die Kortholt ihm Schuld giebt: daß er aus Liebe zu seinem Ruhm gern einen so schrecklichen Tod, wie die Gebrüder Witt, erdulden würde.*)

4. Tschirnhausen.

In demselben Jahre, wo der Philosoph die Berufung nach Heidelberg und die Einladung nach Utrecht erhielt, vermehrte sich der kleine und stille Kreis seiner Freunde in Amsterdam durch einen jungen Mann aus Deutschland, der an philosophischer Begabung die anderen überragte und wohl als das bedeutendste Mitglied gelten darf, das vorübergehend jenem Kreise angehört hat. Es war ein sächsischer Edelmann, Ehrenfried Walther Graf von Tschirnhausen, Herr von Kisslingswalde und Stolzenberg in der Oberlausitz,**) der nach Holland gekommen war, um Mathematik in Leyden zu studiren und bei den Generalstaaten Kriegsdienste zu nehmen; er hatte den letzteren Plan verlassen und, von dem Studium der cartesianischen Lehre ergriffen, von den Grundsätzen derselben überzeugt, sich der philosophischen Laufbahn gewidmet, als er bei seinem Aufenthalt in Amsterdam (1673) die dortigen Spinozafreunde kennen lernte und durch sie in die handschriftlichen Werke des Philosophen im Haag eingeführt, wie mit den Erklärungen bekannt gemacht wurde, die Spinoza seinen Anhängern brieflich gegeben. (So hatte er unter anderem auch ein an Meyer gerichtetes Schreiben über die Grundbegriffe der Philosophie und die Idee des Unendlichen gelesen.***) Was in den Schriften Descartes' ihn vorzüglich gefesselt und überzeugt hatte, die deductive Beweisführung, trat ihm, der in der Ausbildung der philosophischen Methode selbst seine Hauptaufgabe erblickte, jetzt in Spinozas Lehre in der ausgeprägtesten mathematischen Form so mächtig entgegen, daß er auf das Lebhafteste davon erfaßt

*) S. oben S. 97 flgd. — **) 1651—1708. — ***) Ep. XXIX.

wurde und sich in das Studium dieser neuen Philosophie vertiefte. Der einleuchtende und methodische Gang der Demonstration mußte ihn gewinnen, der Widerstreit der Ergebnisse gegen die Lehre Descartes' mußte ihn bedenklich machen, und so fühlte sich Tschirnhausen aufgefordert, die Resultate Spinozas nicht etwa nach den gewöhnlichen Vorurtheilen, sondern auf Grund ihrer Beweise zu prüfen und von hier aus seine Einwürfe zu machen. Auf diesem Wege traf er, scharfsinnig und mathematisch geschult, wie er war, die bedenklichsten und fragwürdigsten Stellen des Systems; der Philosoph selbst, der in den meisten Fällen dem schülerhaften Mißverständniß oder dem blinden Vorurtheile gegenüberstand, hatte sichtlich ein Vergnügen, diese Einwände zu lesen und zu erwiedern.

So entstand zwischen Spinoza und Tschirnhausen ein umfänglicher, wichtiger und lehrreicher Briefwechsel, der vom 8. October 1674 bis zum 15. Juli 1676 reicht, und den der Philosoph aufnahm, ohne zunächst zu wissen, von wem die Einwürfe herrührten; er hatte sie durch ein Mitglied seines Amsterdamer Collegiums, den Arzt G. H. Schaller erhalten und ließ diesem seine erste Erwiederung zugehen. „Ich habe", schreibt er, „durch unsern Freund J. R. (Rieuwertz) deinen Brief zugleich mit dem Urtheil deines Freundes empfangen." Da nun einer jener Briefe (2. Mai 1676) sich auf ein Schreiben, das der Philosoph dreizehn Jahre früher an Meyer gerichtet hatte zurückbezieht, so hat man bis in die neueste Zeit geglaubt, daß dieser ganze Briefwechsel zwischen Spinoza und Meyer geführt worden sei. Erst durch die Auffindung der Handschriften ist die Thatsache festgestellt, daß nicht Meyer, sondern Tschirnhausen die unten bezeichneten Briefe verfaßt hat.*)

Gleich nach dem ersten Briefe verkehrte er direct mit dem Philosophen, den er wahrscheinlich auch im Haag persönlich besucht hat; in Amsterdam konnte er die Bekanntschaft Spinozas nicht machen, denn als dieser im Juli 1675 dort verweilte und sich vergeblich um die Herausgabe seiner Ethik bemühte, hatte Tschirnhausen schon seit einiger Zeit die Niederlande verlassen und lebte in London. Sein

*) Ep. LXI. (8. Oct. 1674). LXIII. (5. Jan. 75). LXV. (25. Julii 75). LXVII. (Londini 12. Aug. 75). LXIX. (2. Maii 76). LXXI. (Parisiis 23. Jun. 76). Die Antworten Spinozas sind: Ep. LXII. LXIV. LXVI. (29. Julii 75). LXVIII. (18. Aug. 75). LXX. (5. Maii 76); LXXII. (15. Julii 76). Zu vgl. Vloten: Suppl. § 11. pg. 311. Ben. de Spinoza naar leven en werken. XIII. S. 105 flgd.

Freund Schaller in einem neuerdings aufgefundenen Briefe vom 25. Juli 1675 berichtet dem Philosophen, daß Tschirnhausen bereits dreimal von England geschrieben, daß er Boyle und Oldenburg kennen gelernt, bei beiden seltsame Vorstellungen über die Person Spinozas angetroffen und sie eines Besseren, namentlich auch in Rücksicht auf den theologisch-politischen Tractat belehrt habe.*) Jene seltsamen Vorstellungen waren wohl ihre Scheu vor dem Atheisten unter dem ersten Eindruck des verrufenen Buchs, das Oldenburg erst kurz vorher erhalten. Wenn dieser den 8. Juni 1675 dem Philosophen schrieb, daß er seine erste Meinung über den Tractat zurückgenommen und als voreilig erkannt habe,**) so dürfen wir annehmen, daß in der Zwischenzeit der Einfluß Tschirnhausens auf ihn gewirkt hatte. Von London ging unser Landsmann nach Paris, wo er sich mit Chr. Huyghens befreundete, den Sohn Colberts unterrichtete und Leibniz' folgenreiche Bekanntschaft machte. Schaller berichtet es dem Philosophen in einem ebenfalls erst jüngst entdeckten Briefe vom 14. November 1675.***) Tschirnhausens letzter Brief an Spinoza kommt aus Paris (23. Juni 1676).†) Nachdem er Italien, Sicilien, Malta bereist und sich längere Zeit in Wien aufgehalten hatte, kehrte er nach Paris zurück (1682), wurde Mitglied der Akademie und begab sich in demselben Jahre nach Amsterdam, von wo er den 11. Sept. 1682 an Huyghens schreibt und diesem mittheilt, daß die Herausgabe seines methodologischen Werks bevorstehe. Er nennt es in diesem Briefe nach dem Vorbilde Spinozas: „De intellectus emendatione";††) das Werk erschien ein Jahrzehnt nach dem Tode des Philosophen unter dem Titel: „Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia" (1689). Die letzten fünfundzwanzig Jahre seines Lebens (1683—1708) weilte Tschirnhausen auf seiner Herrschaft Kisslingswalde.

Das Vorbild Spinozas hatte ihn nicht blos in der Fassung und Bezeichnung seiner Aufgabe, sondern auch in deren Ausführung be-

*) Vloten: Suppl. § 11. pg. 313—314. — **) S. oben S. 149. Oldenburgs Brief vom 8. Juni 1675 bestätigt, was Schallers Brief vom 25. Juli 1675 berichtet. Da Oldenburgs nächstes Schreiben v. 22. Juli ankommt, während Spinoza noch in Amsterdam verweilt (Ep. XIX.), und Schaller den 25. Juli von Amsterdam aus an ihn schreibt, so fällt die Abreise des Philosophen zwischen diese beiden Termine. — ***) Vloten: Suppl. § 11. pg. 314—17. — †) Ep. LXXI. — ††) Vloten: Suppl. § 11. pg. 319—22.

ſtimmt, denn es finden ſich in der „Medicina mentis“ Stellen, die wörtlich mit dem „Tractatus de intellectus emendatione“ übereinſtimmen.*) Nur den Namen Spinozas anzuführen, hat er ſich gehütet. Offenbar war der verwerfliche Grund dieſes gefliſſentlichen Stillſchweigens, daß er in ſeinem Werk den Namen des verſchrieenen Atheiſten vermeiden wollte, um ſich ſelbſt nicht dem Verdachte der Anhängerſchaft auszuſetzen.

Ein ſolcher Verdacht wäre unrichtig. Tſchirnhauſen war nie Spinoziſt, er folgte der Methode, die ſchon Descartes vorgezeichnet und geübt hatte, nicht der Lehre Spinozas nach ihrem dogmatiſchen Inhalt. Selbſt in der Zeit, wo er verehrungsvoll zu dem Philoſophen im Haag emporſah, hatte er gewichtige Bedenken, die jener ihm zu nehmen nicht vermocht hat. Die beiden wichtigſten betrafen die Lehre von der menſchlichen Willensfreiheit, worin Tſchirnhauſen die Sache Descartes' feſthielt und vertheidigte, und von den göttlichen Attributen, worin er die Lehre Spinozas in einem Widerſtreit mit ſich ſelbſt fand. Niemand hat ſchärfer als er an dieſem Punkt die Achillesferſe des Syſtems entdeckt und getroffen. Und man muß einräumen, daß die Erwiederungen des Philoſophen an dieſer Stelle mehr ausweichender als erleuchtender Art waren. Um ſo energiſcher wußte Spinoza ſeine Bejahung und Verneinung der Freiheit zu vertheidigen und zu erläutern; ſeine Erwiederung auf die erſten Bedenken gehört unter die lehrreichſten Briefe, die er geſchrieben.**) Der Begriff der wahren Freiheit falle zuſammen mit dem der inneren Nothwendigkeit, das Gegentheil beſtehe in dem Determinirtwerden von außen. Wenn man die determinirenden Urſachen nicht kenne, ſo bilde man ſich ein, aus gar keiner Urſache, ſondern aus eigenem Willen zu handeln: dies ſei die Einbildung der menſchlichen Freiheit. Wenn der geworfene Stein, unbewußt des empfangenen Stoßes, aber ſeiner Bewegung bewußt, reden könnte, ſo würde er ſagen: nichts zwingt mich zu fliegen, ich thue es aus eigenem Streben! So verhalte ſich der Säugling zur Milch, der Zornige zur Rache, der Feige zur Flucht; ſie bilden ſich ein, aus freiem Willen zu handeln, weil ſie nicht wiſſen, durch welche Urſachen ihre Begierden bewirkt werden. Auch die Trunkenen, Fieberkranken und Schwätzer halten ihre Reden für Thaten der Willensfreiheit.

*) *Ebendaſ.* § 11. pg. 351—357. — **) Ep. LXII.

5. Leibniz.

Als Spinoza aus Schallers Mittheilungen erfuhr, daß ihr gemeinschaftlicher Freund Tschirnhausen in Paris auch Leibniz kennen gelernt habe, begegnete ihm dieser Name nicht zum ersten male; er hatte drei Jahre vorher einen kurzen Briefwechsel mit Leibniz geführt und sollte noch kurz vor seinem Tode die persönliche Bekanntschaft des Mannes machen, der in der Philosophie sein größter Nachfolger und Gegner wurde. Die briefliche Berührung betraf keine philosophische Fragen. Leibniz, damals kurmainzischer Rath, hatte eine kleine Schrift unter dem Titel „Notitia opticae promotae" veröffentlicht, die er von Spinoza gelesen und beurtheilt wünschte; er schickte sie ihm den 5. October 1671 und versprach in der Nachschrift des Briefes auch die Zusendung seiner „neuen physikalischen Hypothese". Der Philosoph antwortete in freundlichster Weise den 9. November 1671 und bot auch nachschriftlich den theologisch-politischen Tractat als Gegengeschenk, falls Leibniz das Buch noch nicht kenne.*) Dieser kannte damals Spinoza nur durch seinen Ruf, er wußte, daß er Optikus und Philosoph sei, hielt ihn für einen Arzt in Amsterdam und adressirte: „A Monsieur Spinosa, médecin très célèbre et philosophe très profond a Amsterdam; par couvert"; er bat, daß Spinoza sein Schriftchen auch dem in der Optik erfahrenen Huddenius zur Beurtheilung mittheilen uud seine Antwort ihm durch Diemerbroeck zusenden möge. (Jener war Bürgermeister in Amsterdam, dieser Professor der Medicin in Utrecht.**) Er muß sich bald darauf über die Person des Philosophen etwas näher unterrichtet haben, denn er schreibt im Januar 1672 seinem Lehrer Jac. Thomasius in Leipzig: „Spinoza, wie ich aus niederländischen Mittheilungen erfahren, ist Jude, von der Synagoge wegen seiner ungeheuerlichen Ansichten ausgestoßen (ἀποσυνάγωγος ob opinionum monstra), im Uebrigen ein ausgezeichneter Optikus und Verfertiger vorzüglicher Fernröhre."

Er setzte den Briefwechsel mit Spinoza nicht fort. Als er fünf Jahre später, auf der Rückkehr nach Deutschland begriffen, durch Holland reiste, besuchte er den Philosophen im Haag***) und hat später seiner Zusammenkünfte mit ihm öfter, aber nicht immer in

*) Ep. LI—LII. — **) Vloten: Suppl. § 9. pg. 306—308. — ***) Vgl. dieses Werk Bd. II. (2. Aufl.) S. 168.

derſelben Weiſe gedacht. Dem Abbé Gallois ſchrieb er: „ich habe auf meiner Durchreiſe Spinoza geſehen und mehrere male ſehr lange mit ihm geſprochen. Er hat eine ſeltſame Metaphyſik voller Paradoxen.“ In ſeiner Theodicée, wo er der politiſchen Parteien in den Niederlanden gedenkt und van den Hoof als den Verfaſſer eines pſeudonymen Werkes über das Recht der Geiſtlichen bezeichnet, das man Spinoza zugeſchrieben, erzählt Leibniz: „auf meiner Rückkehr von Frankreich durch England und Holland ſah ich van den Hoof (de la Court), wie auch Spinoza und erfuhr von beiden über die damaligen Zeitverhältniſſe einige gute Anekdoten.“*) Es ſcheint, daß Leibniz bemüht war, ſeine Beziehungen zu Spinoza als ſo vorübergehende und äußerliche erſcheinen zu laſſen, wie ſie in der That geweſen waren. Wir leſen in ſeinem „Otium hannoveranum“ folgende Stelle, die ich um ihres Schluſſes willen anführe: „Der berüchtigte Jude Spinoza hatte eine olivenartige Hautfarbe und etwas Spaniſches in ſeinem Geſicht. Auch ſtammte er aus dieſem Lande. Er war Philoſoph von Profeſſion und führte ein ruhiges und rein privates Leben, ſein Tagewerk beſtand im Schleifen optiſcher Gläſer und im Verfertigen von Brillen und Mikroſkopen. Ich habe ihm einmal einen auf Optik bezüglichen Brief geſchrieben, den man in ſeine Werke eingerückt hat.“ Den Charakter Spinozas hat Leibniz nicht gekannt und falſch beurtheilt, wenn er ihn für ehrgeizig hielt und unter die Leute rechnete, die, wie Vanini, die Unſterblichkeit der Seele verneinen und die des Namens ſuchen. Deshalb, ſo meint er, habe Spinoza ſeine unvollkommenen Schriften verbrannt, damit ſie nicht etwa nach ſeinem Tode veröffentlicht würden und dadurch ſeinem literariſchen Ruhm Eintrag geſchehe. Hier hat ſich Leibniz eines doppelten Irrthums ſchuldig gemacht, indem er eine unrichtige Thatſache durch ein unrichtiges Motiv erklärte.

Es ſcheint, daß unſern Philoſophen eine Art ſokratiſches Dämonium warnte, als ihm Tſchirnhauſen die Frage vorlegen ließ, ob Leibniz in die Kenntniß der handſchriftlichen Werke eingeführt werden dürfe? In dem ſchon angeführten Briefe hatte Schaller geſchrieben: „Tſchirnhauſen berichtet noch, daß er in Paris einen gewiſſen Leibniz kennen gelernt habe, einen ausgezeichnet gelehrten, in den verſchie-

*) Théodicée § 376. Jenes pſeudonyme Werk hieß: Lucii Antistii Constantis *de jure ecclesiastico*rum liber singularis (1665).

denſten Wiſſenſchaften höchſt bewanderten, von den gewöhnlichen theologiſchen Vorurtheilen freien Mann, mit dem er eine vertraute Freundſchaft geſchloſſen. Im Fach der Moral ſei er vollkommen zu Hauſe, eben ſo in der Phyſik und in den metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Natur Gottes und der Seele. Tſchirnhauſen hält ihn deshalb für vollkommen der Erlaubniß würdig, deine handſchriftlichen Werke kennen zu lernen, und wünſcht es auch in deinem Intereſſe, er will dir ſeine Gründe ausführlich darthun, wenn es dir genehm iſt; im anderen Fall darfſt du ſicher ſein, daß er dem gegebenen Verſprechen gemäß die Schriften geheim halten und nicht im geringſten davon reden wird. Leibniz ſchätzt den theologiſch-politiſchen Tractat hoch und hat dir ſeiner Zeit darüber geſchrieben." Die Bitte wird zuletzt noch einmal dringend wiederholt und baldigſte Entſcheidung gewünſcht.

Umgehend antwortet Spinoza: „Leibniz kennt mich, wie ich glaube, aus Briefen, aber ich weiß nicht, warum er, der Rath in Frankfurt war, nach Frankreich gereiſt iſt. Nach ſeinen Briefen zu urtheilen, erſchien er mir als ein Mann von freiem Geiſt und univerſeller wiſſenſchaftlicher Bildung. Doch halte ich es nicht für gerathen, ihm ſo ſchnell meine Schriften anzuvertrauen. Ich möchte erſt wiſſen, was er in Frankreich treibt, und das Urtheil unſeres Tſchirnhauſens nach längerem Umgang und nach einer genaueren Kenntniß ſeines Charakters wieder hören. Uebrigens grüße mir dieſen unſeren Freund; und wenn ich in irgend etwas ihm dienen kann, was es auch ſei, ſo ſoll er über mich verfügen, er wird mich zu allen Gefälligkeiten gern bereit finden." *)

*) Beide Briefe (in lateiniſcher Sprache) gehören unter die neu aufgefundenen Stücke; Schallers Schreiben iſt vom 14. Nov., Spinozas Antwort vom 18. Nov. 1675. Ich bemerke, daß in dieſen Briefen der Name durchgängig nicht Tſchirnhauſen, ſondern Tſchirnhaus heißt. Vloten: Suppl. § 10. pg. 314—18. — Wenn Spinoza ſchreibt: „Leibniz kennt mich, wie ich glaube, aus Briefen", ſo iſt daraus nicht mit Trendelenburg zu ſchließen: „daß aus jener Zeit Spinoza mehrere Briefe von Leibniz in Händen hatte". Will man es mit dem Ausdruck buchſtäblich nehmen, ſo müßten jene „Briefe", woraus Spinoza kennen gelernt wird, von dieſem verfaßt ſein und nicht von Leibniz! Ebenſowenig beweiſt die Aeußerung in Schallers obigem Schreiben, daß Leibniz wirklich einen Brief über den Tractat an Spinoza geſchrieben. (Trendelenburg, Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. Bd. III. S. 286 u. 297.) Beiden Annahmen widerſtreitet außerdem Leibnizens eigene poſitive Angabe im Ot. hannoveranum: „ich habe einmal an ihn geſchrieben".

III. Lebensart und Lebensende.

1. Uneigennützigkeit und Bedürfnißlosigkeit.

Die Charaktere der beiden Denker sind einander so entgegengesetzt als ihre Systeme. Spinoza widmete sich ganz der Philosophie. „Se totum philosophiae dedit.“*) Um sein Leben von den Geschäften und Störungen der Welt frei zu erhalten, nahm er die Unabhängkeit und die Einsamkeit zur Richtschnur seines Daseins und schätzte den Besitz einer solchen Muße höher als alle äußeren Güter. Nichts vermochte ihn, die Grenzen zu überschreiten, innerhalb deren allein er diese Freiheit völlig wahren konnte. Nun ist die Liebe zu einem unabhängigen und einsamen Leben keineswegs als solche schon eine Charaktertugend, denn wir sehen, wie reiche und vornehme Leute sich gern ihrer Unabhängigkeit rühmen und häufig eine isolirte und unnütze Existenz für die bequemste halten. Dann ist die kostbare Muße, die sie genießen, eines der äußerlichsten und werthlosesten Güter. Zwei Triebfedern, die unter den menschlichen Neigungen zu herrschen pflegen, hatten in der Seele Spinozas gar keine Wirksamkeit und Wurzel: die Habsucht und die Genußsucht. Er war nach dem Zeugniß der Freunde und Feinde vollkommen uneigennützig und vollkommen bedürfnißlos; seine Gleichgültigkeit gegen Geld und Gelderwerb war so groß, daß er auch in diesem Punkt wie abgefallen erscheint von seinem Stamm, die Einfachheit seines Lebens so musterhaft und durchgängig ausgeprägt, daß die Schilderungen derselben an die hohen Beispiele des classischen Alterthums erinnern. Was uns in seiner Lebensart als Entsagung erscheint, war für ihn keine Entbehrung, sondern die natürliche Folge eines selbstlosen und über die Begierden nach den Gütern der Welt erhabenen Charakters. „Ich vermeide das Böse, weil es mit meiner Natur streitet und mich von der Erkenntniß und Liebe Gottes abziehen würde.“**)

Selbst die Wohlthaten der Freunde waren ihm eher lästig als angenehm. Als Simon de Vries, einer seiner treuesten Freunde und Schüler, ihm zweitausend Gulden schenken wollte, damit er etwas besser leben könne, wies Spinoza das Geld zurück, weil ihm der Besitz einer solchen Summe zur Last fallen würde. Wahrscheinlich würde die Nachwelt diesen Zug (durch Colerus) nicht erfahren haben,

*) *B. v. S. Op. postuma. Praef.* — **) S. oben Cap. IV. S. 141.

wäre nicht van der Spijck ein Zeuge der Anerbietung und Ablehnung gewesen. Als jener Freund, der unverheirathet einem frühen Tode entgegenging, dem Philosophen sein ganzes Vermögen hinterlassen wollte, verweigerte dieser die Annahme und bat, daß Simon de Vries seinen Bruder zum Erben einsetzen möge; es geschah, und selbst das Jahrgehalt von fünfhundert Gulden, das ihm der Bruder zufolge des Testaments zahlen sollte, setzte er freiwillig auf dreihundert herunter.*) Lucas und nach ihm Boulainvilliers berichten, daß Johann de Witt ihm eine Pension von zweihundert Gulden schriftlich zugesichert hatte und Spinoza die Forderung fallen ließ, als die Erben Schwierigkeiten machten; diese Uneigennützigkeit habe die letzteren bewogen, ihre Verpflichtung gern zu erfüllen.**) Die Schwestern waren nicht nach der Art des Bruders; nach dem Tode des Vaters bestritten sie ihm die Erbschaft, Spinoza ließ sein Recht durch den Urtheilsspruch des Gerichts feststellen und schenkte den Geschwistern dann freiwillig seinen Antheil mit Ausnahme nur eines Bettes, das er für sich nahm.

Seine Oekonomie war die sparsamste; den geringen Haushalt, den er in den letzten Jahren selbst führte, hielt er sorgfältig geordnet, und die kleinen Schulden, die während eines Vierteljahres aufliefen, wurden pünktlich mit dem Tage bezahlt. Er sammelte nichts und blieb nichts schuldig, so daß seine Jahresrechnung immer Null in Null aufging und er sich selbst öfter scherzweise mit der Schlange verglich, die nach aufgezehrtem Vorrath nichts übrig behält und mit ihrem Leibe einen Cirkel beschreibt. Nach seinem Tode mußte die Schwester, die ihn überlebte und gierig die Hand nach dem Vermögen des Bruders ausstreckte, ihre Ansprüche freiwillig fallen lassen, denn es war nichts da, was in den Augen der habsüchtigen Frau die Kosten der Erbschaft gelohnt hätte. Sein täglicher Lebensunterhalt, wie man aus hinterlassenen Rechnungen gefunden hat, kostete ihm kaum zwölf Kreuzer. Auch seine Kleidung war nach Colerus' Bericht ärmlich, vernachlässigt und nicht besser als die der einfachsten Bür-

*) Der Genuß dieser kleinen Pension muß in die letzte Lebenszeit fallen, da van der Spijck, bei dem Spinoza vom Spätherbst 1671 bis zu seinem Tode wohnte, zugegen war, als Vries jenem das Geldgeschenk anbot. — **) Réfut. La vie de Spinosa. pg. 67. Da Joh. de Witt im Juli 1672 ermordet wurde, kann auch dieses Jahrgehalt, wenn die Sache überhaupt richtig ist, dem Philosophen nur in den letzten Lebensjahren zu Theil geworden sein.

gersleute. Als ihn einer der angesehensten Staatsräthe eines Tages besuchte und schlecht gekleidet fand, machte er dem Philosophen Vorwürfe und bot ihm ein besseres Kleid. Spinoza antwortete: „der Rock macht nicht den Mann. Wozu eine kostbare Hülle für ein werthloses Ding?“ Denselben Zug berichten auch Lucas und Boulainvilliers, der letztere, indem er den Philosophen nicht ohne Grund tadelt, denn unter allen Umständen sei der Mensch werthvoller als der Rock. Sollte in diesem Fall eine jüdische Unsitte den Philosophen noch beherrscht haben? Lucas verneint, daß Spinoza die üble Gewohnheit einer schlechten und unsauberen Tracht gepflegt habe, und behauptet das Gegentheil: er habe auch an anderen die auffallende und affectirte Vernachlässigung des Aeußeren getadelt.*) Jede Art des Scheins war ihm zuwider, jede Art des Luxus war ihm fremd. Er war bedürfnißlos, sagt Colerus, nicht aus Armuth, sondern aus Neigung. „Es ist fast unglaublich, wie mäßig und sparsam er lebte, nicht weil er zu arm war, um größere Ausgaben zu machen, denn es gab Leute genug, die ihm Geld und jede Art der Hülfe anboten, sondern er war von Natur außerordentlich mäßig und genügsam. Er wollte um keinen Preis sich nachsagen lassen, daß er nur ein ein einziges mal auf Kosten anderer gelebt habe.“ Genau so dachte auch Kant. Spinoza hatte sein Leben auf das kleinste Maß menschlicher Bedürfnisse zurückgeführt und dadurch befähigt, sich ganz der Erkenntniß der Wahrheit hinzugeben. Was er sparen wollte, war nicht Geld, sondern Begierden und Sorgen, die den Geist gefangen nehmen und elend machen. Seine Lebensart war der richtige Weg zur Sicherung der Gemüthsruhe und zur kürzesten Abfindung mit der Welt.

2. Einsamkeit und Stillleben.

Colerus schildert uns die Stille und Zurückgezogenheit seines Lebens. Er blieb den größten Theil des Tages ruhig in seinem Zimmer. Fühlte er nach langem und angestrengtem Nachdenken sich zuweilen ermüdet, so stieg er herunter, um sich zu erholen, und sprach mit den Hausgenossen von gewöhnlichen Dingen, selbst von Kleinigkeiten. Manchmal zerstreute es ihn auch, eine Pfeife Tabak zu rauchen. Wollte er sich eine etwas längere Ruhe gönnen, so fing er Spinnen, die er mit einander kämpfen ließ, oder Fliegen, die er in das Spinnen-

*) *Réfut.* La vie de Spinosa. pg. 58—60.

netz warf, und betrachtete dann den Kampf dieser Thiere mit so viel Vergnügen, daß er bisweilen in lautes Lachen ausbrach. Auch untersuchte er mikroskopisch die verschiedenen Theile der kleinsten Insecten und zog daraus Folgerungen, die mit seinen Ideen übereinstimmten. Sein Gespräch war sanft und freundlich. Er wußte in bewunderungswürdiger Weise seine Leidenschaften zu bemeistern. Man sah ihn niemals sehr traurig oder sehr heiter. Er beherrschte seinen Zorn und ließ auch unwillkürliche Empfindungen des Mißvergnügens nicht merken; traf es sich einmal, daß ihm durch eine Gebehrde oder durch Worte ein Ausdruck des Verdrusses entschlüpfte, so zog er sich stets augenblicklich zurück, um nichts wider die gute Sitte zu thun. Er war sehr zugänglich und bequem im Verkehr. Wenn jemand im Hause von Unglück oder Krankheit betroffen wurde, suchte Spinoza den Leidenden auf und sprach ihm Trost und Geduld zu. Er unterredete sich mit den Kindern und Hausleuten wie ein Seelsorger und ermahnte sie zum Kirchenbesuch. Als ihn seine Hauswirthin eines Tages frug, ob sie nach seiner Meinung in ihrem (lutherischen) Glauben selig werden könne, antwortete Spinoza: „Ihr Glaube ist gut, Sie bedürfen keines anderen und werden in dieser Religion des Heiles theilhaftig werden, wenn Sie in frommer Gesinnung ein ruhiges und friedfertiges Leben führen."

Der Kern und Inhalt seines Lebens waren seine einsamen und tiefen Meditationen. Wenn er in der Stille seines Studirzimmers allein mit seinen Gedanken sein konnte, war Spinoza ganz er selbst. Da war er glücklich und frei. „Den größten Theil seiner Zeit verbrachte er in der Ergründung der Natur der Dinge, in der methodischen Anordnung seiner Ideen, und in der Mittheilung derselben an seine Freunde; die wenigste brauchte er zur Geisteserholung, ja sein Eifer in der Erforschung der Wahrheit war so mächtig und anhaltend, daß er im Verlauf dreier Monate nicht ein einziges mal ausging." Sebastian Kortholt wiederholt diese Thatsache aus der Vorrede der nachgelassenen Werke und fügt hinzu, daß Spinoza einen großen Theil der Nacht gearbeitet und von zehn bis drei Uhr der Nachtzeit hauptsächlich seine Schriften, diese Werke der Finsterniß, verfaßt habe. Während des Tages habe er sich dem Verkehr mit Menschen so viel als möglich entzogen. Nikol. von Greiffenkrantz, der im Jahr 1672 im Haag lebte und Spinoza aus persönlichem Umgang kannte, schrieb dem Vater Seb. Kortholts: „er schien nur sich

allein zu leben, er war immer einsam und in seinem Studirzimmer gleichsam begraben.*) Als Seneca einmal an dem Wohnhause des einsiedlerischen Servilius Vatia vorüberging, sagte er scherzend: „Vatia hic situs est“. Ein ähnliches Wort hätte man auf Spinoza und sein Studirzimmer anwenden können.

In diesem Mann war der Geist seiner Lehre verkörpert. Er hatte sich von den Begierden und Leidenschaften ganz befreit, weil er sie ganz durchschaut hatte. So war er seiner selbst vollkommen mächtig, in seiner Geistesklarheit stets ungetrübt, von keinem Affect überwältigt, nie ausgelassen, weder in der Freude noch im Schmerz. Er war ernst, wie die Erkenntniß der Wahrheit. Es giebt eine Tiefe der Einsicht, mit der sich die gewöhnliche Lebenslust nicht mehr verträgt, weil der fröhliche Schein der Dinge sie nicht verblendet. „Nur der Irrthum ist das Leben.“ Tiefe und ächte Menschenkenner, zu deren sehr geringer Zahl Spinoza gehörte, solche, die der menschlichen Natur auf den Grund sehen, nehmen leicht einen schwermüthigen Zug, der nicht trauriger oder finsterer Art ist, denn diese Gemüther sind zu hell, um verdunkelt zu werden, aber sie müssen das verworrene und verwirrende Weltgetriebe unter sich sehen und fern von ihm bleiben. Daher ihre unwiderstehliche Liebe zur Einsamkeit. Jedes ernste Streben nach Erkenntniß fühlen sie als einen verwandten Zug; die einfachen und schlichten Naturen in der Befangenheit ihrer Irrthümer sind ihnen nicht fremd und leicht erträglich; nur das geflissentliche Widerstreben gegen die Wahrheit, die absichtliche Täuschung, der Geist der Lüge und Heuchelei ist ihnen von Grund aus zuwider. Wenn sich Spinoza von den Feinden der Wahrheit herausgefordert sah und nicht schweigend verharren konnte, wurde der Ausdruck seines Unwillens stark und vernichtend. Wir kennen die Art, womit er dem zudringlichen Albert Burgh heimleuchtete, und wir begreifen sehr wohl, daß Spinoza zwanzig Jahre früher, als er es mit den Rabbinern zu thun hatte, — einmal von diesen herausgefordert und überzeugt, wie er war, von der inneren Unwahrheit des talmudistischen Judenthums — eine so entschiedene und zurückweisende Haltung annahm, daß den Männern der Synagoge nichts übrig blieb, als die Verwünschung. Mit begeisterten Worten

*) „Sibi soli vivere videbatur. semper solitarius et quasi in museo suo *sepultus.*“ *Paulus*: B. de Spinoza Opera. Vol. II. pg. 667.

hat einer der neueren Herausgeber seiner Werke den Eindruck geschildert, den ihm der Charakter dieses Philosophen gemacht hat: seine Wahrheitsliebe und sein Wahrheitsmuth. Wer sollte glauben, daß jener Mann nach einer solchen Verherrlichung Spinozas nichts Besseres zu thun wußte als dem Beispiele Albert Burghs zu folgen! „Sallust hat von Catilina gesagt, daß er in allen Stücken die Kunst der Heuchelei und Verstellung besaß. Das Gegentheil dieses Wortes möchte ich auf Spinoza anwenden: er war im Unterschiede von fast allen übrigen Philosophen „nullius rei nec simulator nec dissimulator." „So oft ich die Schriften des erhabenen Mannes lese, wird mein Gemüth von einer Art religiöser Scheu ergriffen und ich meine ein höheres Wesen zu hören, als einen aus dem hinfälligen Geschlechte der Sterblichen, οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν. Wenn ich mir den Geist dieses Mannes vergegenwärtige, vollkommen befriedigt, wie er war, in Gott und in der Seligkeit des Erkennens, so erscheint er mir wie ein „Socrates redivivus!"*)

Und es ist in dieser Wahrheitsliebe, die den Begierden des Lebens abstirbt und den Tod nicht fürchtet, weil sie ihn gleichsam schon erlebt und überwunden hat, wirklich etwas Sokratisches. So wenig Spinoza die Güter des Lebens liebte, eben so wenig scheute er seine Gefahren. Sein sittlicher Muth war so stark, daß der körperlich schwächliche und von einer verzehrenden Krankheit angegriffene Mann selbst vor den sinnbetäubendsten Gefahren, wie der Mordgier eines drohenden Pöbelhaufens, nicht zurückbebte. Wir haben jene denkwürdige Probe seines Gleichmuthes kennen gelernt, die van der Spijck miterlebt und dem Colerus erzählt hat.**)

---

*) A. Gfroerer: B. de Spinoza Opera. Praef. pg. VII. IX. — **) Man hat neuerdings theils den erhabenen Charakter der Einsamkeit Spinozas, theils die Thatsache der letzteren selbst zu bemängeln gesucht. Von der einen Seite will man in „dem holländischen Stillleben", das der Philosoph geführt habe, „eine wehmüthige Landschaft von Ruysdael" und in seinem Charakter einen Mangel an Wahrheitsmuth entdeckt haben, da er für die Verbreitung seiner Lehre keine Sorge getragen. Das heißt über Spinoza reden mit einer völligen Verkennung seiner Sinnesart, die in der ausgesprochensten Weise nichts mit der „Wehmuth" und nichts mit der Proselytenmacherei gemein hatte und haben konnte. (A. van der Linde: Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. 1862. Vorw. S. XXV. XXXI.) Von einer anderen, ungleich bemerkenswertheren Seite ist behauptet worden, daß Spinoza „nicht ein so einsamer Denker" gewesen sei und „ein so vereinsamtes Leben" geführt habe, als man die Sache gewöhnlich darstelle. Wenigstens verhalte

3. Der Tod Spinozas.

Still und ruhig, wie er gelebt hat, war sein Ende, frei von den Schrecken und der Furcht des Todes. Seit mehr als zwanzig Jahren war Spinoza brustkrank, aber er sprach von seinen Leiden selten mit anderen und klagte nie. In einem Briefe an den ihm befreundeten Arzt J. Bresser erwähnt er beiläufig, daß er von seinem Ausflug nach Amsterdam im April 1665 krank nach Voorburg zurückgekehrt sei und (trotz des Aderlasses!) das Fieber noch immer fortdauere.*) Als er die ersten Einwürfe Tschirnhausens erwiedert (Oct. 1674), bemerkt er im Eingange des Briefes: „ich bin gegenwärtig durch mancherlei anderweitige Geschäfte gestört, abgesehen von meiner schwachen Gesundheit."**) Seine Hausgenossen ahnten nicht, wie nah sein Ende bevorstand. Wie er öfter zu thun pflegte, hatte er sie auch

---

es sich „nicht ganz" so. Habe doch der Philosoph viele angesehene Freunde im Haag gefunden, mit Oldenburg, Boyle, Huyghens, Leibniz, Tschirnhausen Briefe gewechselt und sogar eine Berufung nach Heidelberg erhalten. (A. Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III. (1867) S. 296—97.) Wir müssen erwiedern, daß Spinozas Einsamkeit überhaupt nicht als ein Unglück zu nehmen ist, dem gegenüber man es mit einiger Genugthuung empfinden könnte, wenn die traurige Sache nicht ganz so schlimm war; sie war sein erwähltes Schicksal, die ihm adäquate Lebensrichtung, woran wir so wenig ändern und abmindern dürfen, als er selbst es gethan hat. Es ist wahr, daß er nicht in einer völligen Einöde existirte, wie der Mann auf Salas y Gomez; niemand hat es behauptet; er lebte einige Jahre in einem abgelegenen Landhause, dann in zwei holländischen Dörfern, zuletzt in einem Hinterstübchen im Haag, er empfing Besuche, wahrscheinlich mehr als ihm lieb war, er erhielt und schrieb Briefe, deren Gesammtzahl, soweit sie bekannt, binnen einer langen Reihe von Jahren etwa achtzig beträgt. Er genoß die Einsamkeit, die Descartes stets gesucht hat. Wir nennen den letzteren einen Einsiedler, obwohl er weit mehr Freunde gehabt und auch Briefe geschrieben und empfangen hat als Spinoza. Bei diesem gewann die Einsamkeit den Charakter einer fast völligen Isolirung, selbst der unfreiwilligen. Und dies vielmehr als das Gegentheil wird durch die Biographen, wie durch die Briefe und jedes neue urkundliche Zeugniß bestätigt. Seine Einsamkeit wurde zur Verlassenheit. Boyle und Oldenburg scheuten sich vor dem „Atheisten", der Briefwechsel mit dem letzteren endete mit dem Riß der Freundschaft, ähnlich wie der mit Blyenbergh; Leibniz besuchte ihn, wie eine Curiosität, „ce fameux juif Spinosa", und wollte nichts mit ihm gemein haben, Tschirnhausen hütete sich, seinen Namen in dem Werke zu nennen, das er seinen Anregungen mitverdankte und worin er an manchen Stellen sogar den Fußtapfen Spinozas folgte. Wir müssen daher verneinen, daß dieser Philosoph „nicht ganz so einsam" war, als man sich vorstellt; er war es vielmehr in noch höherem Grade. — *) Vloten: Suppl. § 7. pg. 302—304 (wahrscheinlich aus dem Mai oder Juni 1665. — **) Ep. LXII. (Hagae Oct. 1674).

Nachmittags den 20. Febr. 1677 besucht und sich über die Fastenpredigt, die sie eben gehört, lange mit ihnen unterhalten. Zeitiger als sonst ging er diesen Abend zur Ruhe. Am anderen Morgen, es war Sonntag den 21. Februar, stieg er vor der Kirche noch einmal herunter, um seine Hausfreunde zu sprechen. Inzwischen war auf seine Einladung Ludwig Meyer aus Amsterdam angekommen, der mit ärztlicher Fürsorge dem leidenden Freunde zur Hand ging und unter anderen Anordnungen, die er traf, die Hausleute einen Hahn schlachten ließ, damit Spinoza zu Mittag die Brühe genießen könnte. Es geschah und er aß noch mit gutem Appetit. Als van der Spijck und seine Frau aus dem Nachmittagsgottesdienste nach Hause kamen, hörten sie, daß Spinoza gegen drei Uhr gestorben sei. Niemand war in seiner Todesstunde bei ihm, als Ludwig Meyer, der noch denselben Abend nach Amsterdam zurückreiste.*) (Colerus' Beschuldigung, daß er sich um den Todten nicht weiter gekümmert und denselben sogar beraubt habe, weil er einiges Geld und ein silbernes Tischmesser mit sich genommen, ist sicherlich ungerecht. Was Meyer gethan, geschah nach Spinozas Wunsch und Willen, der ihm seine Mühe vergüten und von seiner geringen Habe ein kleines Andenken hinterlassen wollte.**)

So, wie hier dargestellt worden, haben van der Spijck und seine Frau den Hergang des Todes mehr als einmal unserem Biographen erzählt, sie haben ihm versichert, daß alle anderen Gerüchte falsch wären. Die Erzählung des Menagius, daß Spinoza nach Frankreich gereist, von dem Minister Pomponne aus Religionseifer mit der Verhaftung bedroht, verkleidet geflohen und nach seiner Rückkehr aus Angst vor der Bastille gestorben sei, ist schon als Lügengewebe gekennzeichnet worden.***) Wenn er nicht aus Furcht gestorben ist, so soll er nach anderen Berichten in Furcht und Angst geendet und wiederholt ausgerufen haben: „Gott erbarme sich meiner und sei mir armen Sünder gnädig!" Wäre dem so, so würde ein solcher Ausdruck der Todesangst nur menschlich sein. Wer ist seiner Todesstunde sicher? Sagte doch selbst Lessing von sich, als er im Streit mit den Theologen an die letzten Quaken erinnert wurde: „ich werde vielleicht in

*) Als Todestag Spinozas bezeichnet Lucas und Boulainvilliers den 21. Febr. Colerus in der deutschen Uebersetzung den 22., in der französischen den 23. Febr. — **) Vloten: B. de Spinosa naar leven en werken. XIV. S. 117—118. (Auch hier gilt als Todestag der 21. Febr.) — ***) S. oben Cap. II. S. 94 flgd.

meiner Todesstunde zittern, aber vor meiner Todesstunde werde ich nicht zittern!" — Indessen sind jene Gerüchte nicht wahr, und Colerus selbst, der sie gewiß lieber bejahen als verneinen würde, straft sie Lügen. Niemand kennt die letzten Stunden Spinozas, niemand war zugegen, als jener vertraute Freund, der nichts darüber gesagt hat. Sein Tod konnte nicht schlimmer sein als seine langjährigen Leiden, und jene Hausgenossen, welche die letzten Jahre in seiner täglichen Nähe gelebt haben, bezeugen, daß sie nie einen Laut der Klage von ihm vernommen. Mit völliger, unveränderter Gemüthsruhe ist er dem Tode entgegen gegangen.

Ein anderes Gerücht, das Colerus umständlicher, als es verdiente, widerlegt hat, wollte wissen, daß Spinoza, als er sein Ende herannahen fühlte, sich mit Mandragorasaft betäubt habe. Ja es hieß sogar, daß er sich selbst getödtet. Eine verworrene Stelle in Lucas' Lebensbeschreibung hat, wie es scheint, diesem Gerüchte Vorschub geleistet. „Unser Philosoph", so lauten die Worte, „ist nicht blos wegen des Ruhmes, der seiner Tugend gebührt, glücklich zu preisen, sondern auch wegen der Umstände seines Todes, dem er, wie uns die Zeugen desselben berichtet haben, nicht blos furchtlos, sondern freudig ins Angesicht geschaut hat, als ob er sich gern für seine Feinde opferte, damit ihr Andenken nicht mit seinem Morde befleckt würde". „Sollte man aus diesen Worten", fügt Boulainvilliers hinzu, „nicht auf ein gewaltsames Ende schließen?" *) Welche confuse und theatralisch alberne Vorstellung! Wenn man zwanzig Jahre und länger die Schwindsucht gehabt, so braucht man, um zu sterben, nicht den Selbstmord. Und hätte Spinoza den Tod gesucht, um seinen Verfolgern ein Verbrechen zu ersparen, so mußte er zwanzig Jahre früher enden. Man sieht aus diesen Gerüchten, wie unfähig die Leute waren, die Feinde wie die Bewunderer, Spinozas Seelengröße zu verstehen. Die einen machen aus ihm einen elenden Feigling, die andern einen verworrenen Märtyrer.

Den 25. Febr. 1677 wurde er auf einem christlichen Kirchhofe beerdigt. Viele angesehene Personen folgten dem Sarge. Das vorige Jahrhundert hat kein Spinozajubiläum gefeiert. In dem unsrigen ist die Säcularfeier seines Todes begangen und an diesem Tage (den 21. Febr. 1877) die Bildsäule des Philosophen in der Nähe

*) *Réfut.* La vie de Spinosa. pg. 145.

seiner letzten Wohnung im Haag enthüllt worden: ein Denkmal späten Nachruhms, das unter den erhabenen Männern der Welt keinem entbehrlicher war als diesem, weil er den Ruhm geringschätzte! Es ist zu wünschen, daß dem Philosophen das Bild in Erz ähnlicher ist, als das in der Festrede, die Ernest Renan gehalten. Er nennt Spinozas Leben im Haag „ein schönes, von Colerus erzähltes Idyll". Indessen war dieses Leben nicht so idyllisch, als der Festredner, der gern mit diesem poetischen Genre spielt, sich einbildet. Gleich im Eingang der Rede heißt es: „Alle, die je in die Nähe des Philosophen kamen, haben nie anders von ihm geredet als „le bienheureux Spinosa". Colerus erzählt das Idyll etwas anders. Nach ihm waren jene guten Leute der Barbier Kervel, der Leichenbitter, zwei Schmiede und ein Handschuhmacher, die sämmtlich Rechnungen bezahlt haben wollten!

4. Spinozas äußere Erscheinung und Bilder.

Es gab noch genug Leute im Haag, die Spinoza gesehen hatten und seine äußere Erscheinung dem Biographen beschreiben konnten. „Er war von mittlerem Wuchs, regelmäßigen Gesichtszügen und etwas dunkler Hautfarbe, die Haare gekräuselt und schwarz, die schwarzen Augenbrauen lang, sein Aussehen zeigte sogleich den Abkömmling der portugiesischen Juden". Aehnlich schildert ihn Lucas und fügt hinzu, seine Augen seien klein, lebhaft und dunkel, seine Gesichtsbildung angenehm gewesen.

Das einzig sichere Porträt Spinozas, das ihn in seiner Werkeltracht darstellt, ist von der Hand van der Spijcks. Dieses Bild, so meint und berichtet van Vloten, sei nach Leyden und von hier wieder nach dem Haag in einen Bilderladen gekommen, wo es die Königin der Niederlande im Jahre 1866 angekauft habe. Die erste öffentliche Abbildung war ein Kupferstich, der in einigen Exemplaren der ersten Ausgabe der nachgelassenen Werke erschien, vervielfältigt wurde, aber selten geblieben ist. Paulus, der erste Herausgeber der Gesammtwerke Spinozas, erhielt einen Abdruck des Kupferstichs durch Friedrich von Dalberg zum Geschenk und erwarb ein Oelbild, das aus einem Hause in Amsterdam stammt und mit dem Porträt, welches die wolfenbüttler Bibliothek besitzt, übereinstimmen soll, nur sei der Ausdruck des Gesichts geistvoller, tiefsinniger und sichtbarer von den Spuren der verzehrenden Krankheit ergriffen. Dieses Bild befindet sich jetzt

im Besitze van Vlotens. Unter den uns bekannten Abbildungen ist keine, die mit der Beschreibung von Colerus und Lucas paßt; das kleine auf Silber gemalte Bild in der Herzogl. Sammlung von Gotha, hält jetzt van Vloten für unächt. Am wenigsten kann man sich einen Spinoza unter dem Titelkupfer vorstellen, das der deutschen Uebersetzung von Colerus' Lebensbeschreibung voransteht.*)

„Er trägt das Zeichen der Verwerfung auf der Stirn!" Dieses Wort des Menagius hatte jener Uebersetzer unter das Bild geschrieben, das er für eine Copie des Spijck'schen Porträts ausgab. Hegel hat sich des bösen und gehässigen Ausspruchs bemächtigt und denselben in einem Sinne erklärt, den wir in Spinozas wahrem Bilde wohl wünschten vor Augen zu sehen. Es ist der düstere Zug eines tiefen Denkers, allerdings ein Zeichen der Verwerfung, aber nicht der passiven, sondern der activen; es ist der Philosoph, welcher verwirft die Irrthümer, die gedankenlosen Leidenschaften und vor allem die Lüge der Menschen!

Sechstes Capitel.

Spinozas literarische Wirksamkeit und Werke.

I. Hemmungen der literarischen Wirksamkeit.

Bei Descartes ließ sich die Entstehung und Fortbildung seiner Lehre, der literarische Ausbau des Systems im Zusammenhang mit seinem Lebenslauf verfolgen. Die Einsamkeit Spinozas ist uns auch in dieser Rücksicht viel verschlossener als die seines Vorgängers; er hat, wie dieser, zwanzig Jahre in der vollsten Zurückgezogenheit gelebt und während dieser Zeit keine höhere Aufgabe gehabt, als die Ausbildung seiner Lehre. Wie kommt es, daß seine literarische Fruchtbarkeit so viel geringer war, als die Descartes'?

In einer doppelten Rücksicht war seine Muße weniger begünstigt: er hatte die Sorge für seinen Lebensunterhalt, den er erarbeiten mußte, und das optische Geschäft nahm den größten Theil des Tages in Anspruch; dazu kamen die dauernden körperlichen Leiden, die gewiß

*) Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. Bijlagen V. S. 273—74. *Paulus: B. de* Spinoza Op. Vol. II. Praef. pg. XII. pg. XXXII—XXXV.

öfter als wir wissen seinen philosophischen Arbeiten hinderlich waren. Indessen erklärt diese Ungunst des Geschicks nicht genug den auffallend geringen Ertrag seiner zwanzigjährigen Einsamkeit. Nicht blos daß Zahl und Umfang seiner Werke gegen die seines Vorgängers zurückstehen; von den wenigen sind noch einige sehr wichtige fragmentarisch geblieben, wie der Tractat über die Berichtigung des Verstandes und die Staatslehre, um von der hebräischen Grammatik nicht zu sprechen. Auch in dem Hauptwerk sind gewisse Theile, wie die physikalischen, nicht ausgeführt, sondern nur skizzirt oder auf Lehnsätze gegründet, die ein besonderes Werk, woraus sie geschöpft sind, voraussetzen. Dieses physikalische, von der Ethik geforderte Werk hat Spinoza nicht gegeben.

Jene beiden, der literarischen Muße Spinozas feindlichen Hemmungen, Armuth und Krankheit, wurden durch eine dritte vermehrt, die vielleicht noch ungünstiger eingriff. Der Schriftsteller braucht Leser, er bedarf einer Welt, die seine Mittheilung empfängt und auf sich wirken läßt, diese Wirkungen ihm zurückgiebt, neue von ihm erwartet und eben dadurch ihn selbst zu weiteren Aufgaben und Arbeiten anregt. Neue Ideen lassen sich nicht secretiren. Descartes hatte, wie wir wissen, die ernsthafte Absicht, seine Gedanken für sich zu behalten und sogar den Zeitaufwand ihrer schriftlichen Fixirung zu sparen; dann wollte er sie nur für sich niederschreiben und gleichsam der Geheimsecretär seiner eigenen Philosophie sein, aber er machte bald die Erfahrung, daß zu seiner Selbstbelehrung der Verkehr mit der wissenschaftlichen Welt und die Veröffentlichung seiner Ideen nothwendig war. Er trat mit seinen Schriften hervor; begierig wurden sie aufgenommen, bewundert, bekämpft; die geistige Bewegung, die von ihnen ausging und tiefeindringend die wissenschaftliche und philosophisch empfängliche Welt ergriff, weckte für Descartes neue Aufgaben und Antriebe, die seine literarische Thätigkeit förderten. Gönner und Freunde, darunter bedeutende und einflußreiche Persönlichkeiten, haben mit ihren Erwartungen und Befriedigungen Descartes von Anfang bis zu Ende begleitet und den Muth des Schreibens, den er bedurfte, gehoben und angefeuert: Männer, wie Bérulle und Chanut, Frauen, wie die Prinzessin Elisabeth und die Königin Christine! Bekennt er doch selbst, um der Welt zu erklären, warum er als öffentlicher Schriftsteller auftrete: „ich wollte die Erwartungen erfüllen, die man von mir hegte!“

Ganz anders verhielt sich die Sache bei Spinoza. Als ein geächteter und armer Jude beginnt er seine philosophische Laufbahn; die Verfolgung lauert ihm auf, noch ehe er literarisch hervortritt; auf seinen Schriften, noch bevor sie geboren sind, ruht schon der Bann der Juden, der Verdacht der Christen. Der Freunde, die an ihm theilnehmen, seine Belehrung wünschen, seinen Geist bewundern, seine Ideen annehmen, sind wenige; unter ihnen keiner, der so viel Macht und Einfluß besitzt, um ihn durch sein Ansehen zu schützen und zu heben, kaum solche, die Geist genug hatten, um ihn völlig zu verstehen. Den wichtigsten Dienst, den ihm zwei derselben leisten konnten, war die Herausgabe der Werke nach seinem Tode. Es gab auch Freunde, die ihn erst anspornten, dann verließen, die gar nicht mehr geneigt waren, seine Sache zu führen, denen seine Lehre, je mehr sie dieselbe kennen lernten, um so unheimlicher und verdammungswürdiger erschien. Der Mann, mit dem er die meisten Briefe gewechselt hat, war das Exemplar einer solchen Freundschaft. Wir wissen, wie nach der Herausgabe des theologisch-politischen Tractats gegen ihn getobt wurde und die Verfolgung so heftig auftrat, daß alle weiteren literarischen Unternehmungen unmöglich erschienen. Jeder Versuch, den er zur Veröffentlichung seiner Schriften machte, stieß auf Gefahren, denen sich Spinoza ausgesetzt sah ohne jeden Schutz. Wollte er seine Ruhe und die zur Philosophie nöthige Gemüthsstimmung nicht völlig verlieren, so mußte er *schweigen*; er mußte nicht blos auf die akademische, sondern auch auf die literarische Lehrthätigkeit Verzicht leisten. Und was er noch veröffentlichen sollte, war nicht weniger als seine ganze Philosophie! Descartes hatte in seiner Einsamkeit eine große unsichtbare Gemeinde, die ihn erwartungsvoll umgab; Spinoza niemand als einige, wenig bedeutende Schüler, die in der Stille studiren, was er ihnen handschriftlich mittheilt. Er ist auch *geistig vereinsamt*, und diese Art der Verlassenheit hat etwas Niederdrückendes. Man kann nicht ohne tiefes Mitgefühl die Stellen seiner Briefe lesen, wo er ohne Klage sein Schicksal ausspricht: der Rest ist *schweigen*! Unter solchen ungünstigen Bedingungen, die seinen philosophischen Werken Licht und Luft sperren, erklärt sich zur Genüge, warum die letzteren kein großes literarisches Wachsthum entfalten konnten. Wenn man sich mit einigem inneren Verständniß diese Zustände Spinozas vergegenwärtigt, so klingt es wie geist- und herzloser Spott, über „das holländische

Stillleben" des Philosophen dünkelhaft abzusprechen und sich an dem „wehmüthigen" Anblick desselben, wie an einem Ruysdael, zu weiden. Auch ist es, gelind ausgedrückt, eine sehr verfehlte Anschauung, wenn man jene Art der Einsamkeit Spinozas nicht so übel findet und darauf hinweist, daß einige jüdische Aerzte in Amsterdam, an Bedeutung (mit Ausnahme des einen Ludwig Meyer) so gut wie namenlos, seine Schriften lasen.

II. Die Werke.

1. Bei Lebzeiten Spinozas veröffentlichte.

Daher kam es, daß unter seinem Namen, so lange er lebte, nur eine Schrift erschien, die nicht einmal er selbst, sondern Ludwig Meyer herausgab, ein Werk, das noch dazu seiner eigenen Lehre fremd war; daß die einzige Schrift, die er selbst veröffentlichte, anonym und mit einer falschen Bezeichnung des Druckortes hervortrat, und daß die übrigen Werke, die seine eigentliche Lehre enthielten, erst nach seinem Tode das Licht der Welt erblickten. Wir haben schon in der Lebensgeschichte Spinozas jener beiden Schriften gedacht und ihre Entstehung biographisch erörtert, wir werden später auf den Inhalt derselben näher eingehen: die erste war die Darstellung der cartesianischen Principienlehre (1663), die andere der theologisch-politische Tractat (1670).*)

2. Verlorene und verloren geglaubte.

Man wollte wissen, daß Spinoza kurz vor seinem Tode mehrere unvollendete Schriften verbrannt habe: darunter eine Abhandlung über den Regenbogen und eine niederländische, schon bis zur Vollendung des Pentateuchs gediehene Uebersetzung des alten Testaments. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke ließen die Möglichkeit offen, daß die Schrift über den Regenbogen noch irgendwo verborgen sein könne, hielten aber ihre Zerstörung durch Spinoza für wahrscheinlich; Kortholt und Colerus geben die Vernichtung als sichere Thatsache. Sie haben sich geirrt, die niederländisch geschriebene Abhandlung war nicht verbrannt, sondern einem Manne geliehen, der dieselbe zehn Jahre nach dem Tode Spinozas drucken ließ, und so

*) Vgl. oben Cap. IV. S. 136—139. Cap. V. S. 145—158.

hat sie im tiefsten Incognito existirt, bis der um die literarischen Reste unseres Philosophen viel verdiente Buchhändler Friedrich Müller in Amsterdam ein Exemplar (vielleicht das einzige noch vorhandene) entdeckte und van Vloten die Schrift zugleich mit seiner lateinischen Uebersetzung herausgab.*)

3. Die Ausgabe der Opera postuma.

Spinoza hatte angeordnet, daß unmittelbar nach seinem Tode die Kiste, die seinen literarischen Nachlaß enthielt, an den ihm befreundeten Buchhändler J. Rieuwertz in Amsterdam geschickt werden solle. Dieser konnte den 25. März 1677 den Empfang der Sendung bescheinigen. Die Herausgabe des Nachlasses geschah durch L. Meyer und J. Jellis ohne Namen des Verfassers, der Herausgeber, des Verlegers und Druckorts. Nur die Initialen des Philosophen waren bezeichnet, vielleicht gegen seinen Willen, denn er wollte, wie Lucas und Boulainvilliers berichten, in keiner Weise genannt sein. So erschien noch in seinem Todesjahre: „B. D. S. Opera posthuma". Sie enthalten in fünf Abtheilungen: 1. „Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de natura et origine affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. 2. Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat. 3. Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. 4. Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza ejusdemque responsiones ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. 5. Compendium grammatices linguae hebraeae.

„Dies ist Alles", sagt die Vorrede, „was sich aus Notizen und mancherlei Abschriften im Besitz befreundeter und vertrauter Personen sammeln ließ. Es mag sein, daß bei dem oder jenem noch irgend ein Werk unseres Philosophen verborgen ist; indessen glauben wir,

*) Vloten: Suppl. Praef. pag. III—IV. Stelkonstige Reeckening van den *Regenboog* (*Iridis* computatio algebraica). pag. 252—285.

daß nichts darin zu finden sein wird, was nicht in diesen Schriften zu wiederholten malen gesagt ist." Die Herausgeber haben es mit dem Worte: „Dies ist Alles" nicht eben genau genommen, sie haben ein Werk, das ihnen bekannt sein mußte und schwerlich abhanden gekommen war, von der Sammlung der nachgelassenen Schriften ausgeschlossen und die Briefe verkürzt, indem sie einige unvollständig, andere gar nicht gegeben. Es hat fast zwei Jahrhunderte gedauert, bis ein Theil dieser Mängel durch neuerdings aufgefundene Schriften und Briefe ergänzt werden konnte.

4. Gesammtausgaben.

Wie wenig die nachfolgende Zeit um die Werke Spinozas bekümmert war, zeigt der Zustand, worin man dieselben ließ. Das ganze vorige Jahrhundert verging, ohne daß auch nur eine neue Auflage der „Opera postuma", geschweige denn eine Gesammtausgabe erschien. Erst nachdem Sinn und Verständniß für die Lehre Spinozas wieder erweckt war, empfand man das Bedürfniß nach einer Gesammtausgabe. In diesem Jahrhundert sind folgende erschienen: 1. Henr. Eberh. Gottl. Paulus: Benedicti de Spinoza Opera, quae supersunt, omnia. 2. Vol. (Jenae 1802—1803). 2. A. Gfroerer: B. de Spinoza Opera philosophica omnia (Stuttg. 1830). In dieser Ausgabe fehlt das Compendium der hebräischen Grammatik; sie ist im Uebrigen von Paulus abhängig und theilt die Fehler und Incorrectheiten des Textes, welche das verdienstvolle Werk des Vorgängers verunstalten. Diese Mängel auf Grund der ersten Ausgaben zu verbessern und einen genauen, wohlrevidirten Text sämmtlicher Werke Spinozas zu geben, war die dankenswerthe Aufgabe, die sich der dritte Herausgeber gesetzt hatte. 3. Carol. Herm. Bruder: B. de Spinoza Opera, quae supersunt, omnia. 3. Vol. (Lips. 1843. 44. 46.).

5. Neue Auffindungen. A. „Tractatus brevis".

Jene Schrift, die man in die erste Sammlung der nachgelassenen Werke nicht aufgenommen hat, war eine kurze, in lateinischer Sprache verfaßte Abhandlung über Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit, der erste Inbegriff und Entwurf des Systems, insbesondere der Sittenlehre Spinozas. Diese Schrift war in dem Kreise seiner Schüler und Freunde bekannt, sie wurde ins Holländische über-

setzt und in einigen Abschriften verbreitet; aber nachdem der Philosoph sein Hauptwerk in mathematischer Form ausgearbeitet und den Seinigen handschriftlich mitgetheilt hatte, trat das Interesse der Lernenden an jener ersten kurzen Abhandlung, die der mathematischen Form entbehrte, in den Hintergrund und sie gerieth in Vergessenheit, nachdem die Ethik gedruckt war.

Der lateinische Originaltext, wie es scheint, ging verloren. Dagegen haben sich Abschriften der holländischen Uebersetzung erhalten und zwei derselben sind in jüngster Zeit ans Licht gezogen worden: die ältere und der Urschrift nächste gehörte, wie es scheint, einem Anhänger Spinozas, Willem Deurhoff (1650—1717), sie ist jetzt im Besitze des niederländischen Dichters Adrian Bogaers in Rotterdam, die jüngere (jetzt van der Linde im Haag gehörig) ist eine weniger genaue Abschrift, die Monnikhoff, Stadtchirurg in Amsterdam, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gemacht haben soll.

Die erste Aufmerksamkeit auf dieses vergessene Werk Spinozas wurde durch eine handschriftliche Mittheilung seiner Umrisse hervorgerufen, die einem Exemplar der (von Colerus in niederländischer Sprache verfaßten) Lebensgeschichte des Philosophen angehängt war. Zugleich fanden sich in dem Buch handschriftliche Bemerkungen biographischer Art, darunter eine, die sich auf die Stelle bezog, worin Colerus von Spinozas verlorenen und vernichteten Schriften redet. „Bei einigen Freunden der Philosophie", so lautet jene wichtige Anmerkung, „wird das Manuscript einer Abhandlung Spinozas aufbewahrt, die zwar nicht, wie seine Ethik, in mathematischer Form verfaßt ist, aber dieselben Gedanken und Materien enthält und offenbar, wie aus ihrer Schreibart und Anordnung erhellt, unter die allererſten Werke des Philosophen gehört; sie bildet gleichsam den Entwurf seiner Lehre, wonach er später seine Ethik ausgearbeitet hat, und wenn auch die Sätze hier gefeilter und in geometrischer Ordnung entwickelt sind, so ist eben deshalb das spätere Werk für die meisten weit dunkler als jener Tractat, denn die mathematische Methode ist in dem Gebiet der Metaphysik ungebräuchlich, und nur wenige finden sich in ihr zurecht. Eduard Böhmer, der bei Fr. Müller in Amsterdam jenes Exemplar kennen lernte, hat das Verdienst, dieses vergessene Werk Spinozas in die philosophische Literatur eingeführt und die Umrisse desselben zuerst bekannt gemacht zu haben. *Zehn Jahre* später veröffentlichte van Vloten den vollständigen

Tractat nach der Monnikhoff'schen Abschrift zugleich mit seiner lateinischen, leider mangelhaften Uebersetzung; er hat hie und da den Text der älteren Abschrift benützt, ohne zu sagen, an welchen Stellen und aus welchen Gründen. Zur Emendation seiner Uebersetzung sind von Böhmer alsbald eine Reihe Beiträge geliefert worden. Die ältere Abschrift, die Deurhoff besessen (?), hat K. Schaarschmidt mit einer Einleitung herausgegeben und gleichzeitig ins Deutsche übertragen. Ein Jahr später gab Chr. Sigwart eine zweite mit Einleitung und Erläuterungen versehene Uebersetzung.

Das Verhältniß der vorräthigen Handschriften hat bei näherer Prüfung gezeigt, daß zur Erklärung und Uebersetzung des Werks die kritische Benützung beider unentbehrlich ist. Dadurch ist die Arbeit Sigwarts bedingt worden. Nach seiner Ansicht hat Monnikhoff nicht blos das ältere Manuscript vor Augen gehabt und Fehler desselben berichtigt, sondern möglicherweise noch andere Handschriften gebraucht, da aus gewissen abschriftlich entstandenen Irrthümern im Text jenes älteren Codex sich vermuthen läßt, daß seine nächste Quelle nicht das lateinische Original, sondern eine holländische Uebersetzung früheren Ursprungs war.

Dem Texte der Abhandlung war die Bemerkung vorausgeschickt, daß sie von Spinoza für seine Schüler, die sich dem Studium der wahren Philosophie und Sittenlehre hingeben wollten, in lateinischer Sprache verfaßt und jetzt für die Freunde der Wahrheit und Tugend ins Niederdeutsche übersetzt sei.*)

*) Ed. Böhmer: B. de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum (Halae ad Salam 1852). Ueber die „adnotationes" vgl. oben Cap. V. S. 157 Anmerk. — B. gab den holländischen Text der Umrisse (Korte Schetz der Verhandeling van B. de Spinoza: over God, den Mensch en deszelfs Welstand) mit seiner daneben gestellten sorgfältigen lateinischen Uebersetzung (Brevis descriptio tractatus B. de Spinoza de Deo, homine et ejus felicitate). Ueber die Entstehung dieser seiner Schrift vgl. Ed. Böhmer: Spinozana IV. Zeitschrift für Philos. herausg. von Fichte u. s. w. Bd. 57. (1870). S. 240 flgd. — Vloten: Ad B. de Spinoza opera quae supersunt omnia Supplementum, continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine etc. (Amst. 1862). Korte Verhandeling van God, den Mensch en deszelfs Welstand. De Deo et homine ejusque valetudine. Ueber diese latein. Uebersetzung, ihre Mängel und Emendationen vgl. Ed. Böhmer: Spinozana II. Zeitschr. d. Philos. Bd. 42. (1862) S. 76—84. — Car. Schaarschmidt: B. de Spinoza „Korte Verhandeling van God, den Mensch en deszelfs Welstand", tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica, ad anti-

Die Zahl der Briefe in der Sammlung der nachgelassenen Werke und in den beiden ersten Gesammtausgaben (Paulus und Gfrörer) betrug 74. Dazu kam in der dritten Gesammtausgabe (Bruder) der zuerst von Tydeman veröffentlichte Brief Spinozas an Lambert Velthuysen (s. oben S. 148). Ein zweiter sehr interessanter, von Cousin in seinen fragments philosophiques (1847) bekannt gemachter Brief Spinozas an L. Meyer vom 3. August 1663 ist von den späteren Uebersetzern und Sammlern unbeachtet geblieben (S. 135, 137).

In der jüngsten Zeit sind theils einzelne unsichere Punkte aufgeklärt und dadurch Irrthümer berichtigt, theils verstümmelte Briefe vervollständigt, theils der alten Sammlung neue hinzugefügt worden. Das Verdienst der Herausgabe gebührt in allen diesen Fällen van Vloten. Die wichtigste Aufklärung besteht in der urkundlich festgestellten Thatsache, daß die Briefe LXI. LXIII. LXVII. LXIX. LXXI. (nicht, wie man glaubte und Kirchmann noch heute annimmt, von Meyer, sondern) von Tschirnhausen herrühren (S. 169—172). Dazu kommt eine Namensberichtigung in Leibnizens Brief an Spinoza (S. 173) und das erste, kurze und vielfach durchstrichene Concept der Zuschrift an J. Orobio de Castro über Velthuysens Einwürfe gegen den theologisch-politischen Tractat (S. 147 flgd.).

Vervollständigt sind drei Briefe, die in der gegenwärtigen Gestalt dem Biographen wichtige Notizen an die Hand geben: Ep. XXVI. XXVII. und LXV. Der erste vom 24. Febr. 1663 ist von Simon de Vries an Spinoza gerichtet, der zweite die Antwort des letzteren (s. ob. S. 135—138), der dritte vom 25. Juli 1675 enthält weitere Einwürfe Tschirnhausens, die Schaller mit bisher unbekannten näheren Mittheilungen dem Philosophen zusendet (S. 171).

Neue Briefe sind folgende aufgefunden: 1) zwei von Oldenburg an Spinoza, der erste aus dem September 1665, einzuschalten zwischen Ep. XIII. und XIV. der Sammlung (S. 143 flgd.), der andere vom 11. Febr. 1676 (S. 153). 2) Brief Spinozas an den Arzt J. Bresser

quissimi codicis fidem etc. (Amst. 1869). Desselben deutsche Uebers. der kurzgefaßten Abhandlung B. de Sp. von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Philos. Bibliothek von Kirchmann. Bd. XVIII. (Berl. 1869). — Christoph Sigwart: B. de Spinozas kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Ant. van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt, mit einer Einleitung und kritischen und sachlichen Erläuterungen *begleitet. (Tüb.* 1870). Proleg. S. XI—XXVII.

aus dem Mai oder Juni 1665 (S. 182). 3) Brief Schallers an Spinoza vom 14. November 1675 (S. 171) und die Antwort des Philosophen vom 18. Nov. (S. 175). Wir haben diese brieflichen Supplemente an den betreffenden, hier angeführten Stellen biographisch verwerthet.*)

Siebentes Capitel.

Die Zeitfolge der philosophischen Werke.

Die Frage nach dem Entwicklungsgange des Philosophen, nach der Entstehung und Ausbildung seiner Lehre, der Reihenfolge seiner Schriften ist seit der Veröffentlichung des neu aufgefundenen Trac-

*) Die Zahl sämmtlicher jetzt bekannter Briefe beläuft sich auf 81, die mit einer Ausnahme in der jüngsten Sammlung enthalten sind (Hugo Ginsberg: Der Briefwechsel des Spinoza im Urtexte. Lpzg. 1876).

Der Zeitraum, in den dieser Briefwechsel fällt, reicht von Ende des Sommers 1661 bis in die Mitte des Sommers 1676. Von der Gesammtzahl hat Spinoza etwas über die Hälfte (45) geschrieben. Die meisten, 27 an der Zahl, darunter zwei neu aufgefundene, sind mit Oldenburg gewechselt, davon kommen 11 auf Spinozas Theil, 17 fallen in die Jahre 1661—65, die zehn letzten in die Jahre 1675 und 76. Die Correspondenz mit Tschirnhausen umfaßt zwölf Briefe (nach der herkömmlichen Zählung ep. 61—72) darunter einer (ep. 65), worin Schaller Tsch. Einwürfe vorträgt; die Correspondenz mit Blyenbergh (ep. 31—38) zählt acht, die mit dem unbekannten Gespensterfreunde (ep. 55—50) sechs Briefe. Vier (ep. 44—47) sind an Jarrig Jellis gerichtet, drei (ep. 39—41) wahrscheinlich an Chr. Huyghens (zu vgl. Ed. Böhmer, Spinozana II. Philos. Zeitschr. Bd. 42. S. 85); zwei an Simon de Vries (ep. 27—28); zwei an L. Meyer (ep. 29 und der nicht gezählte und in den Briefwechsel bisher nicht aufgenommene, den Cousin publicirt hat); zwei an Lambert Velthuysen, der eine durch Orobio de Castro (ep. 49), der andere, den Tydeman herausgegeben, direct (ep. 75 bei Bruder); zwei an J. Bresser (ep. 42 und der wichtige, neu aufgefundene aus dem Mai oder Juni 1665, den Vloten veröffentlicht hat), einer an P. Balling (ep. 30). Dazu kommt der einmalige Briefwechsel mit Leibniz (ep. 51—52), mit Fabricius in Heidelberg (ep. 53—54), mit A. Burgh (ep. 73—74) und die beiden letzten, erst neuerdings durch Vloten bekannt gemachten Briefe zwischen Schaller und Spinoza aus dem November 1675. Die Personen, an welche ep. 43 (J. v. M.) und 50 gerichtet sind, kennen wir so wenig, als den gespenstergläubigen Correspondenten. Die Briefe mit diesen drei Unbekannten (ep. 43, 50, 55—60), wie die mit Blyenbergh (ep. 31—38) und die an P. Balling (ep. 30), Huyhens ? (ep. 39—41) und Jarrig Jellis (ep. 44—47), — im Ganzen 24, wovon 17 auf Spinozas Rechnung kommen — sind ursprünglich holländisch geschrieben und erst von dem Herausgeber der O. p. ins Lateinische übersetzt worden.

tats und der brieflichen Supplemente wiederholt zum Gegenstand eingehender Untersuchungen gemacht worden. Ueber die Aechtheit jener „kurzen Abhandlung über Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit“ ist in der Hauptsache kein Streit entstanden; die inneren Gründe, die aus der Vergleichung dieser Schrift mit dem „tractatus de intellectus emendatione“ und dem vollendeten Hauptwerk Spinozas einleuchten, sind so mächtig, daß die äußeren Zeugnisse, die ihm die Autorschaft zuschreiben, sich nicht bezweifeln lassen. Es mag auffallen, daß dieses Werk, welches im Kreise der Spinozafreunde ohne Zweifel bekannt war und selbst mit einer Apostrophe an den Kreis der Schüler endet, niemals in den Briefen bei Erörterung gewisser Lehrbegriffe erwähnt wird und von der Sammlung der nachgelassenen Werke ausgeschlossen wurde. Indessen erklärt sich jene Nichterwähnung daraus, daß die Ethik schon in der Ausarbeitung begriffen war, als der uns vorliegende Briefwechsel im Jahre 1661 begann; und eben so erklärt sich diese Nichtaufnahme aus der Unvollkommenheit und Unfertigkeit der Schrift, wie aus den Widersprüchen, die zwischen ihr und dem Hauptwerk bestehen. Spinoza wollte der Nachwelt ein System geben, das unabhängig von seiner Person und seinem Entwicklungsgange die Erkenntniß der Wahrheit als ein geschlossenes Ganzes darstellen sollte. Und wenn die Herausgeber in ihrer Vorrede es als glaubhaft bezeichnen, daß hie oder da noch eine Arbeit des Philosophen verborgen sein könne, die sich in der Sammlung der nachgelassenen Werke nicht finde, aber wohl kaum etwas enthalten werde, das in den veröffentlichten Schriften nicht zu wiederholten malen gesagt sei, so scheint es, daß sie nicht blos eine unbestimmte Möglichkeit im Sinn hatten. An welches andere Werk aber konnten sie bei dieser Aeußerung eher denken als an jenen Tractat? Auch das schon angeführte Zeugniß, daß derselbe unter die allerfrühsten Schriften Spinozas gehört, rechtfertigt sich aus inneren Gründen.

I. Die Werke außer der Ethik.

Es wird gut sein, gleich hier die urkundlichen Zeugnisse zu sammeln, aus denen sich gewisse Thatsachen über die Abfassungszeit der Schriften Spinozas feststellen lassen. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke berichten in ihrer Vorrede, daß der unvollendete „*tractatus* de intellectus emendatione“ nach Form und In-

halt eines der früheren Werke, dagegen der „tractatus politicus“ kurz vor dem Tode des Philosophen verfaßt sei, ausgezeichnet durch die Genauigkeit der Gedanken und die Klarheit der Darstellung.

Jener erstgenannten Schrift haben die Herausgeber noch außerdem eine „Erinnerung an den Leser“ vorausgeschickt, die mit den Worten beginnt: „Diese unvollendete Abhandlung hat der Verfasser vor vielen Jahren niedergeschrieben. Er hat stets im Sinne gehabt, sie zu vollenden. Aber, durch andere Arbeiten gehindert, zuletzt durch den Tod hinweggenommen, hat er nicht vermocht, sie zu dem gewünschten Ziele zu führen.“ Offenbar hatte Oldenburg diese Schrift mit im Sinne, als er in seinem Briefe vom 3. April 1663 den Philosophen dringend bat, jenes kleine hochbedeutende Werk zu vollenden, worin vom Ursprung der Dinge und ihrer Abhängigkeit von der ersten Ursache, wie von der Verbesserung unseres Verstandes gehandelt wird. „Ich bin überzeugt, theuerster Freund, daß man nichts veröffentlichen kann, was Männern von ächter Gelehrsamkeit und Geistesschärfe so angenehm und willkommen sein wird, als eine Abhandlung dieser Art.“ *) Freilich sind die Worte Oldenburgs so gefaßt, daß sie nicht blos auf den „tractatus de intellectus emendatione“ zu beziehen sind; sie bezeichnen ein Werk von kleinem Umfange (opusculum), worin von Gott und dem Ursprung der Dinge, dann von der Verbesserung unseres Verstandes die Rede ist. Diese letztere ist der Weg zur menschlichen Glückseligkeit. Unter den Werken Spinozas giebt es nur zwei, auf welche die obigen Worte in ihrer ganzen Tragweite passen: die Ethik und der „tractatus brevis“. Die Ethik ist kein „opusculum“. Vielleicht ließe sich hier eine Hinweisung auf diesen sonst nie erwähnten Tractat finden.

Wir wissen ferner aus Oldenburgs neu aufgefundenem Briefe vom Sept. 1665, daß Spinoza damals, wie er dem Freunde kurz vorher (den 4. Sept.) mitgetheilt hatte, mit der Abfassung des theologisch-politischen Tractats beschäftigt war, der fünf Jahre später erschien.**) Es darf als sicher gelten, daß im Winter 1662/63 die Darstellung des zweiten Theils der cartesianischen Principien zu Rijnsburg niedergeschrieben (dictirt) wurde, und es steht fest, daß Spinoza die des ersten Theils im Mai 1663 während seines Auf-

*) Ep. VIII. — **) S. oben Cap. IV. S. 143 flgd.

enthalts in Amsterdam hinzufügte. Gegen die Möglichkeit einer früheren Abfassung zeugt der Brief an Oldenburg vom 17. Juli 1663.*)

II. Die Ausbildung der Ethik und deren Kunstform.

1. Eintheilung (1665—75).

Wie verhält es sich mit der Entstehung des Hauptwerks? Der Name Ethik begegnet uns zum erstenmal in einem Briefe an Blyenbergh vom 13. März 1665, worin Spinoza sich auf diese noch ungedruckte Schrift bezieht und darauf hinweist, daß er dort den Begriff der Gerechtigkeit dargethan und aus der klaren Erkenntniß begründet habe (die betreffende Stelle findet sich Eth. IV. prop. 35—37). Einige Monate später schreibt er an Bresser: „Was den dritten Theil unserer Philosophie betrifft, so werde ich dir, wenn du der Uebersetzer sein willst, oder unserem Freunde Bries binnen Kurzem etwas davon senden, und obwohl ich beschlossen hatte, nichts vor der Vollendung mitzutheilen, so will ich euch doch nicht zu lange hinhalten, denn der Umfang des Werks dehnt sich über Erwarten aus, ich werde daher die Arbeit ungefähr bis zum 80. Lehrsatz schicken."**) Hieraus erhellt, daß die Ethik damals in drei Theile zerfiel, daß der dritte Theil, der in dem gedruckten Werke nur 59 Lehrsätze zählt, mit dem 80. noch keineswegs abgeschlossen war, und daß Sätze, die gegenwärtig ungefähr in der Mitte des vierten Theils stehen, damals schon seit Monaten handschriftlich vorlagen. Wir dürfen daher annehmen, daß die Ethik im Frühjahr 1665 in drei Theilen bestehen sollte und dem Abschluß nahe war. Wenn wir uns nach der Zahl der Sätze in dem gedruckten Werk richten dürfen, so hatte Spinoza von dem 37. Satz des vierten Theiles (jener Stelle, die im Briefe vom 13. März gemeint war) bis zum Ende des Ganzen noch 78 Sätze auszuführen; er konnte daher, als er an Bresser schrieb, von dem letzten Ziele nicht mehr weit entfernt sein. Wenn es in dem Briefe heißt, daß er vor Vollendung des dritten Theils den Freunden nichts mehr schicken wollte, so beziehen wir diese Worte auf den Abschluß des Ganzen. Zehn Jahre später (den 5. Juli 1675) ließ er Oldenburg in einem uns verlorenen Briefe wissen, daß er sein Werk, welches fünf Theile umfasse, jetzt veröffentlichen wolle.

*) *Ep.* IX. S. oben Cap. IV. S. 136—38. — **) Vloten: Suppl. § 7. pag. 304.

Noch in demſelben Monat reiste er in dieſer Abſicht nach Amſterdam und ſah ſich dort, wie wir wiſſen, genöthigt, die Herausgabe zu vertagen. Aus dieſen urkundlichen Zeugniſſen iſt zu ſchließen, daß die Ethik noch vor dem Herbſt 1665 inhaltlich vollendet wurde und in der ſpäteren Redaction formale Aenderungen, namentlich in Betreff der Eintheilung erfuhr. Aus dem dritten zu umfänglichen Theil wurden drei Theile. Das Werk konnte in den nächſten Monaten nach jenem Briefe an Breſſer in der Hauptſache abgeſchloſſen werden, aber es war nicht druckreif. Zunächſt trat die Ausarbeitung des „tractatus theologico-politicus“ in den Weg, womit wir den Philoſophen ſchon den 4. September 1665 beſchäftigt fanden. Die Veröffentlichung dieſes Werks und die Verfolgungen, die es hervorrief, hinderten die Herausgabe der Ethik. In der Vorrede der „opera postuma“ leſen wir, daß die letztere vor vielen Jahren verſchiedenen Perſonen mitgetheilt und von denſelben abgeſchrieben wurde.*)

Die erſten urkundlichen Spuren, daß Spinoza in der Ausbildung dieſes ſeines Hauptwerks begriffen iſt, erſcheinen gleich in den erſten Briefen an Oldenburg aus dem Jahre 1661. Die fortſchreitende Ausführung, ſoweit ſie uns erkennbar iſt, fällt in die vier Jahre von 1661—1665. Während dieſes Zeitraums entſteht die Darſtellung der carteſianiſchen Principien und der als Anhang beigefügten „cogitata metaphysica“ (1663). Dann folgt der theologiſch-politiſche Tractat (1665—70), die ſpätere Redaction der Ethik, der „tractatus politicus“, der unvollendet blieb. In eine frühere Epoche gehören der „tractatus brevis“ und der „tractatus de intellectus emendatione“. Nähere Fragen über die Zeit der Abfaſſung führen in die Unterſuchung und Darſtellung dieſer Werke.

2. Die Beilage an Oldenburg (1661).

Jene brieflichen, uns erhaltenen Spuren der Ausbildung der Ethik ſind ſämmtlich früher als die Verfaſſung des gedruckten Werks, nach welchem die Herausgeber ſich in der Anführung gewiſſer Sätze gerichtet und demgemäß auch Citate geändert haben. Dadurch ſind Irrungen entſtanden, die jetzt erſt durch die neuerdings aufgefundenen brieflichen Supplemente ſich berichtigen laſſen. Die erſten vier Briefe zwiſchen Spinoza und Oldenburg und die beiden zwiſchen

*) Paulus: Vol. II. Praef. pg. 30.

Spinoza und Simon de Vries sind in dieser Rücksicht besonders bemerkenswerth.*)

Oldenburg hatte den Philosophen in Rijnsburg besucht und sich dort neben anderen Dingen auch über gewisse Grundfragen der Philosophie mit ihm unterredet: über Gott, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, über den Unterschied und die Uebereinstimmung dieser Attribute, das Verhältniß von Seele und Körper, die Principien der baconischen und cartesianischen Lehre. An diese mündlichen Gespräche knüpft er sein erstes Schreiben (16. August 1661) und bittet den Philosophen, ihm zwei Punkte näher erklären zu wollen: den Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken und die Mängel in der Lehre Bacons und Descartes'. Spinoza antwortet auf die zweite Frage, daß die Grundirrthümer jener beiden Philosophen in drei Hauptpunkten bestehen: sie seien in der Erkenntniß der *ersten Ursache* auf Abwege gerathen, sie haben die wahre Natur des *menschlichen Geistes* nicht erkannt und die wahre Ursache des *Irrthums* nicht erreicht. Der Grund des letzten Mangels lasse sich auf Descartes und dessen Lehre von der menschlichen Willensfreiheit zurückführen, d. h. auf die Einbildung eines unbestimmten, von den einzelnen Willensacten unterschiedenen Willens (voluntas), der sich zu unseren Begehrungen (volitiones) verhalte, wie die „humanitas" zu Peter und Paul. Man sieht, wie Spinoza schon damals, zwei Jahre bevor seine Darstellung der cartesianischen Lehre erschien, die menschliche Willensfreiheit (Willkür) mit denselben Gründen verneint hat, womit er sie in seinem Hauptwerk widerlegte. Die erste Frage trifft den Kernpunkt der Lehre Spinozas: das Verhältniß der Attribute und damit zugleich den Begriff der Substanz. Der Philosoph antwortet mit der Definiton Gottes, des Attributs, des Modus, mit drei zu beweisenden Sätzen von der Wesenseigenthümlichkeit und Grundverschiedenheit der Substanzen, von der Selbstständigkeit, von der Unendlichkeit und Vollkommenheit jeder Substanz. „Was ich hier beweisen muß, um deine erste Frage zu lösen, sind folgende drei Sätze: 1. daß in der Natur der Dinge nicht zwei Substanzen existiren können, ohne daß sie ihrem ganzen Wesen nach verschieden sind, 2. daß die Substanz sich nicht hervorbringen läßt, sondern kraft ihres Wesens existirt, 3. daß jede Substanz unendlich oder in

*) *Ep.* I—IV. Ep. XXVI. XXVII.

ihrer Art absolut vollkommen sein muß. Aus den Beweisen dieser Sätze wirst du leicht erkennen, wohin ich ziele, wenn du nur zugleich die Definition Gottes im Auge behältst; es wird deshalb nicht nöthig sein, offener darüber zu reden. Um aber diese Punkte kurz und klar zu beweisen, habe ich kein besseres Mittel finden können als sie nach geometrischer Methode auszuführen und deiner Prüfung vorzulegen, ich füge daher diese Ausführung auf einem besonderen Blatt (separatim) bei, deines Urtheils gewärtig." Man sieht deutlich, daß sich die Grundlagen des Systems in geometrischer Form gestalten, daß der (cartesianische) Gegensatz der Attribute feststeht und die göttliche Alleinheit das Thema und Ziel der Beweise ausmacht. Daraus folgt, daß der menschliche Geist keine Substanz ist, sondern ein Modus, was weder Bacon noch Descartes erkannt haben. In einem Modus giebt es keinen unbestimmten Willen, keine Willensfreiheit. Die Sätze von der Substantialität des menschlichen Geistes und seiner Willensfreiheit tragen sich gegenseitig, wie die von der Nichtsubstantialität (Modalität) des menschlichen Geistes und seiner Willensdetermination. Daher sagt Spinoza: „daß jene beiden Philosophen die Erkenntniß der ersten Ursache und des menschlichen Geistes verfehlt haben, folgt leicht aus der Wahrheit meiner drei oben erwähnten Sätze."

Das Blatt der Beilage, auf dem Spinoza seine Sätze nach geometrischer Beweisart dargethan hatte (ohne eine Abschrift zu behalten), ist verloren. Man erkennt aus den beiden folgenden Briefen, daß jene Ausführung in fünf Definitionen, vier Axiomen und drei Propositionen nebst einem Scholion bestanden haben muß. Die Definitionen betrafen den Begriff Gottes, des Attributs, des endlichen Wesens, der Substanz und des Modus; die Axiome die Ursprünglichkeit (Priorität) der Substanz, daß es in Wahrheit nichts giebt außer Substanzen und Modi, daß Substanzen mit verschiedenen Attributen jede Gemeinschaft und wechselseitige Causalität ausschließen; die Lehrsätze erklärten, daß in der Natur der Dinge nicht zwei wesensgleiche Substanzen sein können, daß aus dem Wesen jeder Substanz die Existenz, die Unendlichkeit und Vollkommenheit folge; das beigefügte Scholion erläuterte, aus welchen Vorstellungen die Realität einleuchte und aus welchen nicht; sie folge aus den klaren und deutlichen Begriffen, nicht aus den Fictionen.*)

*) Ed. Böhmer: B. de Sp. tractatus etc. pg. 49—52.

Die Herausgeber haben in Betreff der Beilage bemerkt: „vide Ethices partem I. ab initio usque ad prop. 4.“ Das Citat ist nicht zutreffend. Es gab damals keinen *ersten* Theil; der Anfang der Ethik zählt acht Definitionen und sieben Axiome. Auch die Folge der Begriffe und Sätze ist nicht dieselbe. Was in der Beilage als erstes Axiom stand, lesen wir in der Ethik als ersten Lehrsatz. Die Definition Gottes findet sich nicht an erster, sondern an sechster Stelle, die des Attributs nicht an zweiter, sondern an vierter, die des endlichen Wesens nicht an dritter, sondern an zweiter, die der Substanz und des Modus nicht an vierter und fünfter, sondern an dritter und fünfter. Die Definition der „causa sui“, womit die Ethik beginnt, fehlt, ebenso die des freien Wesens und der Ewigkeit. Aber wir sind bereits im Geist und Zuge des Systems, in seiner beginnenden geometrischen Ausbildung, wobei die genaue Ordnung und Abfolge der Sätze auf das Sorgfältigste immer von Neuem erwogen und die Richtschnur nach der logischen Priorität der Begriffe in der strengsten Weise eingehalten sein wollte. Ein solches Kunstwerk vollendet sich nicht auf den ersten Wurf. Die langsame Fortschreitung in der Ausbildung der Ethik, nachdem die Grundanschauung schon feststand, ist wesentlich durch diese Kunstform bedingt. Man muß wohl bedenken, daß in diesem System jeder Satz, was die Festigkeit seiner Begründung betrifft, schwankt, so lange er nicht an der *richtigen* Stelle steht, und daß diese richtige Stelle streng genommen in jedem Fall nur *eine einzige* sein kann. Diese zu finden und endgültig zu machen, mußte die Reihenfolge der Sätze immer von Neuem geprüft und revidirt werden. Ein so geordnetes System hatte Spinoza im Sinn. Es war ein Werk *ohne Vorbild*! Der Einzige, der die Vorschrift gegeben und gelegentlich ein Pröbchen ausgeführt hatte, war Descartes.

3. Der Fortschritt im Jahre 1663.

Aus dem Briefe, den Simon de Vries den 24. Febr. 1663 an Spinoza richtet, läßt sich ein Fortschritt in der formalen Ausbildung der Ethik gegenüber jener Beilage an Oldenburg (Sept. 1661) wahrnehmen und zugleich in anderen Punkten die Nichtübereinstimmung der damaligen Fassung mit der späteren constatiren. Das Werk ist im Fluß. Vries ist im Unklaren über Bildung und Bedeutung der *Definitionen* überhaupt, er versteht insbesondere in Spinozas Lehre

die dritte nicht, die, wie aus der Antwort des Philosophen erhellt, von der Substanz und vom Attribut handelte; er wünscht eine nähere Erklärung über das 3. Scholion zum 8. Lehrsatz, worin ausgeführt war, wie aus der Verschiedenheit zweier Attribute keineswegs geschlossen werden dürfe, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen; darin scheine vorausgesetzt, daß eine Substanz mehrere Attribute haben könne, aber dieser Satz sei nicht bewiesen, es müßte denn die sechste Definition von Gott (als dem absolut unendlichen Wesen, das aus zahllosen Attributen bestehe) als Beweisgrund gelten. Am Schluß heißt es: „Vielen Dank für deine mir von P. Balling mitgetheilten Schriften, die mich sehr erfreut haben, aber ganz besonders für das Scholion zum 19. Lehrsatz." *)

Wir bemerken, daß die in dem Brief angeführte dritte Definition die beiden in sich begreift, die wir an dritter und vierter Stelle lesen, daß die sechste bereits den Platz hat, den sie nicht mehr verändert. Dagegen findet sich das brieflich citirte dritte Scholion zum 8. Lehrsatz in der gedruckten Ethik als Scholion zum 10. Lehrsatz des ersten Theils und dem entsprechend haben die Herausgeber die Briefstelle geändert: „in scholio prop. 10. lib. I." Unmöglich kann es das Scholion zum 19. Lehrsatz der gedruckten Ethik sein, wofür sich Bries so nachdrücklich bedankt, denn dieses Scholion enthält keinerlei neue Belehrung oder Aufklärung. (Wäre das Scholion zum 29. Lehrsatz gemeint, worin die wichtigen Begriffe der „natura naturans" und „natura naturata" erläutert sind, so würde die Briefstelle passen.)

Es erscheint uns sehr bemerkenswerth, daß Spinoza, wie aus seiner Antwort erhellt, von den Sätzen, die er den Freunden in Amsterdam zugeschickt hatte, keine Abschrift besaß. „Jene dritte Definition", schreibt er, „wie ich dieselbe dir mitgetheilt habe, lautet, wenn ich nicht irre, folgendermaßen." Jetzt citirt er seine Sätze aus dem Kopf. Stellen wir uns vor, daß der Philosoph an einem Werke, wie das seinige, welches in einer festgeschmiedeten Kette von Gliedern besteht, fortarbeitet, ohne die ausgemachten Sätze in ihrer schriftlichen Fixirung vor sich zu haben, während es doch absolut nothwendig war, dieselben in ihrer gesammten und genauen Reihen-

*) Vloten: Suppl. § 4. pag. 296.

folge sich stets gegenwärtig zu erhalten, so müssen wir annehmen, daß er sein Werk, so weit er es vollendet hatte, in vollster Klarheit in seinem Kopf trug, daß er es in den Hauptsachen auswendig wußte und ein schriftliches Gedächtnißmittel weder bedurfte noch brauchen wollte. Dies aber war nur möglich, wenn er mit seiner ganzen Geistesstärke ungetheilt in dem Werk lebte, das er schuf, frei von den Sorgen des Tages und ungedrückt durch den Ballast der Bücher, deren er nur sehr wenige besaß. Er las wenig und dachte um so mehr und um so tiefer, wie es die Natur seiner Arbeit mit sich brachte: einer der seltenen und glücklichen Menschen, die mit der Kraft und Entsagung ausgerüstet sind, das „omnia mea mecum“ zu erfüllen! Daher die hohe Freudigkeit, die ihn beseelte.

Achtes Capitel.

Das erste philosophische Werk: der kurze Tractat.

I. Abhandlungen über den Tractat.

Schon der Herausgeber der Umrisse dieses Tractats hatte nicht blos die aufgefundene Handschrift veröffentlicht, sondern zugleich den Inhalt derselben kritisch gewürdigt und Untersuchungen über sein Verhältniß zu Descartes und zu der späteren Ausbildung der Lehre Spinozas angestellt; der erste Herausgeber der vollständigen Schrift hatte sich solcher Untersuchungen enthalten, wogegen der zweite in der Vorrede seiner Ausgabe in die Quellenfrage eingegangen war. Nach der Veröffentlichung des Textes durch van Vloten sind in Deutschland namentlich von zwei Seiten monographische Abhandlungen erschienen, die den Gegenstand näher erörtert und sowohl die Entstehung der Schrift als ihre Stellung im Entwicklungsgange Spinozas und seiner Werke beleuchtet haben. Solche Untersuchungen sind immer dankenswerth und lehrreich, auch wenn einige ihrer Ergebnisse sehr zweifelhaft bleiben. Es hat sich im Leben wie in der Lehre Spinozas für das Auge der Nachwelt so viel verdunkelt, daß man in der ersten Freude über die neu entdeckte Schrift Lichter gesehen hat, die von dem richtigen Wege und der wahren Anschauung

des Philosophen abführen. Das Bild des letzteren verliert nichts an seiner Aehnlichkeit, wenn einige Züge im Schatten bleiben, aber es wird unähnlich, wenn man ihm falsche Züge hinzufügt oder solche, die in den Schatten gehören, übertreibt und auf sie das Licht überträgt, das nur die charakteristischen erhellen sollte. Es ist an den beiden oben hervorgehobenen Abhandlungen rühmend anzuerkennen, daß sie in ihrer Beurtheilung behutsam und vorsichtig verfahren sind, insbesondere hat Sigwart die von ihm aufgestellten und begünstigten Hypothesen nicht über das Maß der Hypothese hinausführen wollen und gerade dadurch lehrreich gemacht. Wir werden selbst auf diese Punkte zurückkommen, nachdem wir den Inhalt des Tractats auseinandergesetzt haben.*)

II. Composition und Inhalt.

Unsere „kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit", die in der zweiten Abschrift den Titel „Ethik oder Sittenlehre" führt, und die Trendelenburg nicht übel „die kleine Ethik" nennt, zerfällt in zwei Theile (Bücher), deren erster in 10 Hauptstücken von Gott und seinen Eigenschaften, der zweite in 26 Hauptstücken vom Menschen und seiner Vereinigung mit Gott handelt; dazu kommen (nach dem zweiten Capitel des ersten Theils) zwei kleine Dialoge oder dialogische Bruchstücke, dann eine Reihe theils Randglossen, theils Anmerkungen oder Zusätze zum Text, endlich ein Anhang, der in seiner ersten Hälfte die Lehre von Gott (Substanz) in sieben Axiomen, vier Lehrsätzen und einem Corollarium nach geometrischer Ordnung vorträgt, in der zweiten die von der menschlichen Seele zusammenfaßt.

---

*) Christ. Sigwart: Spinozas neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniß des Spinozismus untersucht (Gotha 1866). — A. Trendelenburg: Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Leben und Lehre. Hist. Beitr. zur Philosophie. Bd. III. Nr. VIII. (Berl. 1867). Dann sind noch zu nennen R. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozi'schen Pantheismus und das Verhältniß der zweiten zur dritten Phase (Leipz. 1868) und M. Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit (Bresl. 1871). Wir erwähnen noch einmal Sigwarts Uebersetzung im Hinblick auf ihre „Prolegomena, Erläuterungen und Parallelstellen" (Tüb. 1870).

Orts und die Aechtheit der Abfassung zu l
Form war nicht die Sache Spinozas. Hat
Darstellungsart in den Anfängen seiner li
sucht, so mußte die Composition so unkünstl
ausfallen, als diese beiden Stücke unseres
Uebrigens darf von der ganzen Schrift g
Darstellungsart durchgängig die Unvollkomm
auch die Unbeholfenheit des angehenden Sc

Was die Zusätze betrifft, so ist dur
Randbemerkungen (Inhaltsangaben) der älte
nigen fast sämmtlich weggelassen hat, bezeu
ternde Anmerkungen zu diesem Tractat, wie
schen geschrieben hat; daher wird die kritisch
sätze sich auf deren Sichtung einzuschränken
aus inneren Gründen zu prüfen haben: s
speziellen Untersuchung angehören und für d
zen von keinem Gewicht sind.*)

Der Tractat selbst besteht in den beide
gefügt ist der Anhang, eingelegt an dem L
beiden dialogischen Stücke. Das eigentliche
Ermahnung an die Freunde und Schüler, s
lung als Lehrschrift verfaßt ist. Sie sollen
der darin enthaltenen Lehre nicht gegen die

nur in der Absicht mittheilen, um deren Heil zu fördern, und nur solchen, bei denen sie sicher sein können, daß ihre Saat nicht auf unfruchtbaren Boden fällt. Dann, so lautet das Schlußwort, werdet ihr von diesem Baum die gehofften Früchte ernten!

Der Verfasser vergleicht sein Werk einem Baum der Erkenntniß, an dem die Früchte des wahren Lebens reifen. Seine Philosophie giebt sich als eine neue Heilslehre. Er steht in der Mitte eines Schülerkreises, der seine Belehrungen und Weisungen empfängt. Schon dieser ausgesprochene Charakter der Schrift, abgesehen von allen anderen Gründen, würde es mir unmöglich machen, (mit Avenarius) das Jahr 1654—55 als die Zeit der Abfassung vorzustellen. Mit zweiundzwanzig Jahren hatte Spinoza noch keinen Schülerkreis, dem er (doch erst nach einer geraumen Zeit mündlicher Belehrung) ein solches Lehrbuch als Vademecum einhändigen und solche Verhaltungsmaßregeln ertheilen konnte. Er hatte in jener Zeit noch nicht die Erfahrungen gemacht, die er haben mußte, um über den Charakter des Zeitalters ein so ernstes und warnendes Wort an die Seinigen zu richten, das ohne den Hintergrund eigener und bedeutungsvoller Erlebnisse wie eine altkluge Redensart erscheint. Kein einziges biographisches Zeugniß spricht dafür, daß vor dem Bannfluch Schriften Spinozas in Umlauf waren, sei es auch in einem engen Kreise. Der Bannfluch selbst zeugt dagegen, daß der Apostat seine „frevelhaften Meinungen und Gesinnungen" irgendwie *schriftlich* kundgegeben, denn es ist schwer zu glauben, daß eine Schrift, die in den Händen seiner Freunde und Schüler war und unter gewissen Bedingungen sogar verbreitet werden durfte, Jahre lang so geheim geblieben wäre, daß die Synagoge nichts davon merkte.

1. Der erste Theil.

Das Thema des ersten Theils ist die Lehre von *Gott*, seinem Dasein, Wesen und Wirken. Erst wird bewiesen, daß Gott ist, dann, worin sein Wesen besteht. Daß er ist, folgt a priori aus der Klarheit seines Begriffs und der Ewigkeit seines Wesens, a posteriori aus unserer Idee Gottes, wenn wir nämlich eine solche Idee haben. Wir haben diese Idee. Es könnte sein, daß sie unsere Fiction ist, ein willkürliches Product unserer Einbildung. Setzen wir, daß dem so wäre, daß unsere Ideen unsere Einbildungen sind und von keiner äußeren Ursache abhängen, so würden wir bei der Endlichkeit unseres

Verstandes weder das Unendliche begreifen können noch auch genöthigt sein, nach einer bestimmten Ordnung von einer Vorstellung zur anderen fortzuschreiten; wir würden die erkennbaren Dinge, unendlich wie sie sind, weder zugleich noch nach einander zu erfassen im Stande sein, d. h. wir würden überhaupt nichts erkennen. Die Thatsache, daß wir überhaupt etwas erkennen, gilt als Beweisgrund, daß es eine äußere Ursache unserer Ideen giebt. Nun stellen wir Eigenschaften unendlicher Art vor, deren Ursache bei der Unvollkommenheit unserer Natur wir selbst nicht sein können. Daher ist die Ursache dieser Idee das unendliche Wesen selbst, Gott: er ist die formale, nicht die eminente Ursache dieser unserer Idee, denn er kann nicht mehr Realität haben, als in der Idee unendlicher Eigenschaften ausgedrückt ist. Es giebt demnach zwei Beweise für das Dasein Gottes: in dem ersten (a priori) wird Gott unmittelbar aus sich selbst erkannt als die erste Ursache aller Dinge und Ursache seiner selbst, in dem zweiten (a posteriori) aus seiner Wirkung in uns als die äußere Ursache unserer Idee des unendlichen Wesens. Der zweite Beweis ist beschränkter und unsicherer als der erste, darum ist dieser der bessere.*)

Daß Gott ist, leuchtet ein. Es muß gefragt werden, was er ist? Offenbar ein Wesen, dem unendliche Eigenschaften zugeschrieben werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Je mehr Eigenschaften (Attribute), um so mehr Realität. Das Nichts hat keine Eigenschaften, das Etwas einige, Gott alle: er ist der Inbegriff aller Wirklichkeit, die allein wahre Substanz, das All. Es soll bewiesen werden, daß Gott Substanz ist und zwar die einzige, die es giebt. Es wird zunächst vorausgesetzt, daß Gott und Substanz verschieden sind.

Setzen wir, die Substanz sei begrenzt, so müßte sie es sein entweder durch sich selbst oder durch eine Ursache außer ihr, d. h. durch Gott. Der erste Fall ist unmöglich, denn dann würde die Substanz durch sich selbst sein und als solche sich nicht begrenzen können. Der zweite Fall ist unmöglich, denn es giebt nur zwei Gründe, warum Gott die Substanz begrenzt oder ihr die Vollkommenheit nicht gegeben hat: weil er es entweder nicht konnte oder nicht wollte; das Erste widerspricht seiner Allmacht, das Zweite seiner Güte. Also ist die Substanz weder durch sich noch durch Gott begrenzt, d. h. sie

*) Tract. Theil I. Hptst. 1.

ist unbegrenzt oder unendlich. Gäbe es zwei gleiche Substanzen, so müßten sich dieselben gegenseitig begrenzen, was dem schon bewiesenen Satz widerstreitet. Es giebt daher nicht zwei wesensgleiche Substanzen. Auch kann eine Substanz nicht die andere hervorbringen. Setzen wir das Gegentheil, so hat die erzeugende Substanz entweder andere oder dieselben Eigenschaften als die erzeugte. Hat sie *nicht* dieselben, so entsteht die erzeugte aus *Nichts*, was unmöglich ist. Hat sie dieselben, so sind drei Fälle denkbar, deren jeder sich bei näherer Prüfung als unmöglich erweist.*) Entweder hat die erzeugende Substanz dieselben Eigenschaften als die erzeugte in höherem oder in gleichem oder in geringerem Grade der Vollkommenheit. Anders ausgedrückt: entweder ist die erzeugte Substanz vollkommener als die erzeugende oder ebenso vollkommen oder weniger vollkommen. Der erste Fall ist unmöglich, denn die Ursache kann nicht geringer sein als die Wirkung, weil sonst das *Mehr* der letzteren aus Nichts entstehen würde; der zweite Fall ist unmöglich, denn es giebt nicht zwei wesensgleiche Substanzen; der dritte ebenfalls, denn die erzeugte Substanz müßte dann in begrenzter Weise sein, was die erzeugende in unbegrenzter ist, aber es giebt keine begrenzte Substanz. Keine Substanz ist hervorgebracht, jede ist ewig. Nennen wir das Erzeugen der Substanzen *schaffen*, so giebt es keine Schöpfung. Auch fordert das Hervorbringen einer Substanz durch eine andere entweder den endlosen Regreß der Ursachen oder eine erste, ungeschaffene Substanz, die als solche allein dem wahren Begriff der Substanz entspricht.**)

Es ist bewiesen, daß es keine begrenzte Substanzen giebt, keine wesensgleichen, auch keine verschiedenen, die sich als Ursache und Wirkung zu einander verhalten. Gott als das absolut unendliche Wesen ist Substanz; das Weltall ist unbegrenzt, es ist auch Substanz. Wie verhalten sich Gott und Welt, Gott und Natur, welche letztere den Inbegriff der Dinge ausmacht, die Descartes als endliche Substanzen bezeichnet hatte?

Gott gilt als die schöpferische und eminente Ursache des Weltalls, in der weit mehr Realität und Vollkommenheit enthalten sei als in den natürlichen Dingen. Nicht alles, was im göttlichen Ver-

*) Dieses Trilemma ist in der älteren Abschrift nicht in allen drei Gliedern ausgeführt. Sigwarts Uebers. S. 15. — **) Tract. I. 2. (Sigw. Uebers. 1—10). Behufs der Citate gebe ich Sigwarts Eintheilung innerhalb der Capitel in beigefügter Parenthese.

ſtande möglich iſt und gedacht wird, habe der göttliche Wille erſchaffen oder wirklich gemacht: darin beſtehe die abſolute Ungleichheit zwiſchen Gott und Welt. Wenn ſich nun beweiſen ließe, daß dieſe Ungleichheit *nicht* beſteht, vielmehr die Möglichkeit in Gott und die Wirklichkeit in der Welt einander völlig und ohne Reſt gleichkommen, daß Gott (um in der gewöhnlichen Vorſtellung zu reden) Alles, was er ſchaffen konnte, auch nothwendig geſchaffen hat, oder, wie ſich Spinoza ausdrückt, „daß in dem unendlichen Verſtande Gottes keine Subſtanz oder Eigenſchaften ſind, als die in Wirklichkeit exiſtiren", ſo gelangen wir zu der Einſicht, daß Gott und Natur weſensgleich ſind, und da es nicht zwei weſensgleiche Subſtanzen giebt, daß die eine und einzige Subſtanz Deus sive natura iſt. Dieſe Gleichung zwiſchen Gott und Natur, die den Differenzpunkt ſeiner und der carteſianiſchen Lehre ausmacht, will Spinoza aus der unendlichen Macht Gottes, der Einfachheit ſeines Willens, der Unmöglichkeit, daß er das Gute unterlaſſen und daß eine Subſtanz die andere hervorbringen könne, beweiſen. „Daraus folgt, daß von *der Natur* alles in allem gelten muß, daß *die Natur* daher aus unendlichen Eigenſchaften beſteht, was mit der Definition Gottes völlig übereinſtimmt."*) Die herkömmlichen Gegengründe aus der Allmacht Gottes ſind nichtig. Daß Gott nicht mehr ſchaffen kann, als er geſchaffen hat, beweiſt ſo wenig gegen ſeine Allmacht, als die Unmöglichkeit, mehr zu wiſſen als er weiß, ſeiner Allwiſſenheit widerſtreitet.**)

Iſt die Natur gleich Gott, ſo ſind ihre Eigenſchaften ein *einziges* Weſen. Dieſe Einheit der Natur folgt aus ihrer Unendlichkeit, aus der Thatſache des Menſchen, in dem Denken und Ausdehnung factiſch vereinigt ſind, was unmöglich wäre, wenn beide verſchiedene Subſtanzen ausmachten, endlich daraus, daß die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz aufgehoben iſt, ſo lange ſie einen Inbegriff beſonderer Subſtanzen bildet, denn kein beſonderes Ding exiſtirt kraft eigener Nothwendigkeit.***)

Daraus folgt, daß Denken und Ausdehnung nicht verſchiedene Subſtanzen ſind, ſondern *Eigenſchaften Gottes*: es ſind von ſeinen

*) Tr. I. 2 (11—12). — **) Tr. I. 2. (13—16). — ***) Ebendaſ. I. 2 (17). Zu dem zweiten obigen Beweisgrunde gehört Anm. 4. — Die Vereinigung von Seele und Körper gilt hier als Beweisgrund „der Einheit, die wir überall in der Natur ſehen". Der Leſer wolle damit unſere Herleitung des Spinozismus aus der *Lehre Descartes'* vergleichen: Theil I. dieſes Werks, Buch II. Cap. XI. S. 433.

wahren Attributen die beiden einzigen uns bekannten. Wenn wider die Lehre von der Ausdehnung (als Eigenschaft) Gottes geltend gemacht wird, daß Gott dann theilbar, leidend und äußeren Einwirkungen ausgesetzt sein würde, auch nicht die erste bewegende Ursache der Körper sein könnte, weil die bloße Ausdehnung kraftlos ist, so ist zu entgegnen: daß die Theilbarkeit kein Attribut ist, sondern ein Modus, daß Gott sich nicht leidend verhalten kann, da nichts außer ihm ist und er die inbleibende Ursache aller Dinge, endlich daß die Kraft (der Bewegung) der unendlichen und alles hervorbringenden Natur nothwendig inwohnt.*)

Von den Attributen, in denen Gottes Wesen besteht, unterscheidet der Tractat die „propria", die nicht eigentlich die göttliche Substanz selbst ausmachen, sondern Eigenschaften bezeichnen, ohne welche, wie es im Zusatz heißt, Gott nicht sein würde. Wir vermissen eine genaue und scharfe Grenzbestimmung. Nachdem die Art der göttlichen Causalität festgestellt ist, werden als „propria" drei Eigenschaften aufgeführt: Nothwendigkeit (Freiheit), Vorsehung und Vorherbestimmung.

Gott ist die Ursache von allem, die absolute causa efficiens. Da nun die wirkende Ursache „gewohnterweise" in acht Arten eingetheilt wird, so muß zuvörderst die Natur der göttlichen Wirksamkeit näher bestimmt werden. Es ist Trendelenburgs Verdienst, die ungenannte Quelle, auf die sich Spinoza bei dieser Eintheilung bezieht und stützt, in einer Reihe logischer Schriften des bekannten Cartesianers A. Heereboord in Leyden († 1659) nachgewiesen zu haben, der selbst ein früheres Lehrbuch von Fr. Burgersdik zum Vorbilde gehabt. Da Spinoza in seinen „cogitata metaphysica" Heereboord citirt, so ist Trendelenburg diesem Fingerzeige gefolgt und hat in dessen „institutiones logicae" (1650), „collegium logicum" und „meletemata philosophica" die nächste, dem Philosophen bekannnte Quelle aufgefunden.**) Die Reihenfolge der Unterschiede ist in den beiden ersten Schriften dieselbe als in unserem Tractat.

Wir geben der Deutlichkeit halber die Eintheilung zugleich mit den lateinischen Terminis, wie sie ohne Zweifel im Original unserer Abhandlung standen. Gott ist 1. ausfließende oder darstellende Ur-

*) Tract. I. 2. (18—28). — **) Trendelenburg: Hist. Beitr. z. Philos. Bd. III. S. 317—322.

sache (emanativa vel activa), 2. inbleibende, nicht übergehende (immanens nec transiens), 3. freie, nicht natürliche (libera nec necessaria), 4. Ursache durch sich selbst, nicht durch Zufall (per se nec per accidens), 5. vornehmliche Ursache (causa principalis), 6. die allein erste oder beginnende (causa prima vel incipiens), 7. allgemeine (causa universalis), 8. nächste Ursache (causa proxima) der Dinge, die unendlich und unveränderlich sind, und gewissermaßen die letzte (ultima) aller besonderen Dinge.

Die „causa emanativa" ist identisch mit „activa", sie bedeutet nicht (kabbalistische) Emanationen, sondern was unmittelbar aus dem Wesen Gottes folgt, sie fällt daher mit der causa immanens zusammen. Was causa libera ist, soll später erklärt werden, sie bedeutet nicht Rathschluß („causa, quae consulto causat"), wie bei Heereboord, sondern das Gegentheil des äußeren Zwanges, das Handeln aus eigener innerer Nothwendigkeit. Gott handelt „per se", nicht „per accidens". Daß er „causa prima" sein muß, ist selbstverständlich. Was unmittelbar aus dem Wesen Gottes folgt, hat Gott zur nächsten, was dagegen durch eine Reihe von Mittelursachen bewirkt wird, hat ihn zur entfernten oder letzten Ursache. Alle diese Arten lassen sich auf die Immanenz der göttlichen Ursache (causa immanens) als den eigenthümlichen Grundbegriff der Lehre Spinozas zurückführen. Dasselbe gilt von der „causa principalis" und „universalis". Gott ist vornehmliche Ursache der Werke, die er unmittelbar geschaffen hat, wie die Bewegung in der Materie; er heißt nur deshalb die allgemeine, weil er verschiedene Werke hervorbringt.*)

Spinoza unterscheidet mit Heereboord von der „causa principalis" die „causa minus principalis" und versteht unter der letzteren (wie freilich nur mit Hülfe jener Quelle sich aus der holländischen Uebersetzung unseres Tractats erkennen läßt) die drei Arten der „causa instrumentalis, procatarctica, proegumena." Die erste wirkt nur in den besonderen Dingen, wie der Wind, der die See austrocknet; die zweite bezeichnet die äußere Veranlassung (wie auch Clauberg dieselbe nennt), die dritte die innere Disposition oder Anlage. Gott wirkt nicht instrumental, auch nicht occasionell, wohl aber darf seine Vollkommenheit als die Anlage gelten, aus der alles folgt. Indem Spinoza an dieser Stelle von der göttlichen Wirk-

*) Tract. I. 3 (2), Nr. 5 u. 7.

samkeit jede äußere Veranlassung ausschließt, verneint er den Occasionalismus.*)

Gott handelt mit absoluter Nothwendigkeit, ohne jeden Zwang, d. h. ohne jede äußere Nöthigung, denn außer ihm ist nichts, das ihn nöthigen oder auf ihn einwirken könnte. Diese Unmöglichkeit eines Zwanges oder einer Nöthigung macht seine Freiheit, und da Gott das einzige Wesen ist, außer welchem kein anderes sein kann, so ist er „die einzige freie Ursache", die es giebt. Seine Freiheit besteht darin, daß er allein kraft seiner Natur handelt, blos aus eigener Machtvollkommenheit, aus der Nothwendigkeit seines Wesens. Daher fallen in ihm Freiheit und Nothwendigkeit einfach zusammen. Die Nothwendigkeit seines Handelns ist keine Nöthigung, die Freiheit desselben keine Willkür, nicht das Vermögen, „etwas Gutes oder Böses thun oder lassen zu können". Giebt es aber in Gott weder Willkür noch Abhängigkeit oder Verpflichtung, so ist es eben so falsch, das Gute aus der Grundlosigkeit des göttlichen Wollens, als die Richtung des letzteren aus der Idee des Guten zu erklären. Weder darf gesagt werden: „die Sache ist gut, weil Gott sie gewollt hat", noch „Gott hat sie gewollt, weil sie (an und für sich) gut ist". Im ersten Fall wird alle Nothwendigkeit des göttlichen Handelns aufgehoben und jede Ungereimtheit für möglich erklärt: hätte Gott das Gegentheil gewollt, so würde dieses gut sein, er hätte auch nicht Gott sein können, wenn es ihm beliebt hätte, etwas Anderes zu sein; im zweiten Fall ist seine Freiheit vernichtet.

Gottes Wesen besteht in der absoluten Vollkommenheit, die nicht mehr oder weniger vollkommen sein kann, als sie ist, sondern ewig dieselbe bleibt. Daher ist es unmöglich, daß dieser Vollkommenheit in dem göttlichen Wirken je Abbruch geschieht, sie läßt sich weder vermindern noch verändern; es ist unmöglich, daß Gott anders handelt, als er handelt, daß er jemals anders gehandelt haben könnte, als er gehandelt hat. Weder kann Gott etwas von dem, was aus seiner Vollkommenheit folgt, unterlassen, noch hätte er je eine andere Welt hervorbringen können, als welche in Wirklichkeit existirt. Beides

*) Tract. I. 3. Vergl. Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 320—22. Sigwart, Erläuterg. S. 171 flgd. Mit Ausnahme der causa emanativa und universalis lassen sich die übrigen in der Ethik wiederfinden, aber nur eine einzige bildet den Inhalt eines Lehrsatzes: die causa immanens (Eth. I. prop. 18). — Ueber Clauberg vgl. oben Buch I. Cap. II. S. 22 flgd.

involvirt die Unvollkommenheit Gottes. Die Möglichkeit einer anderen Schöpfung behaupten, heißt so viel „als ob man sagt: wenn Gott unvollkommen wäre, würden die Dinge anders sein, als sie jetzt sind.“ Daher folgt aus dem Wesen Gottes, daß die Ordnung der Dinge von Ewigkeit bestimmt ist, diese zu sein und keine andere.*)

Daraus folgt die Unmöglichkeit der Vernichtung und die Nothwendigkeit der Erhaltung der Dinge. Jedes Ding, als Theil des Ganzen wie in seiner Besonderheit, muß seine Selbsterhaltung wollen und, so viel an ihm ist, bewirken: darin besteht, was man „die (allgemeine und besondere) Vorsehung Gottes“ nennt.**)

Die Ordnung der Dinge ist durchgängig bestimmt und zwar von Ewigkeit: darin besteht „die Vorherbestimmung Gottes“. Daher kann es in den natürlichen Dingen weder ein zufälliges Geschehen noch ein unbestimmtes oder freies Wollen geben. Keine Erscheinung ist zufällig, sie müßte denn ohne jede Ursache sein, was unmöglich ist, oder ihre Ursache selbst müßte zufälligerweise entweder existiren oder wirken: zwei Fälle, die eben so unmöglich sind, denn die Zufälligkeit einer Existenz hebt zuletzt alle Nothwendigkeit auf, auch die der ersten Ursache, und die Zufälligkeit des Wirkens ist gleichbedeutend mit Nichtwirken, da der bestimmende Grund, ohne den nichts geschieht, fehlt. Wenn aber alles in der Natur der Dinge, also auch in der des Menschen aus äußeren Ursachen geschieht, so ist die menschliche Willensfreiheit zu verneinen: es giebt keinen unbestimmten, von den einzelnen Handlungen und Begehrungen unterschiedenen Willen, wie schon früher gezeigt wurde.***)

Wider die göttliche Vorherbestimmung sollen die Uebel in der Welt Zeugniß ablegen: die Verwirrung in der Natur und die Sünde im Menschen. Aber diese Vorstellungen selbst sind verworren und imaginär, sie sind nicht aus der Natur der Dinge geschöpft, sondern aus allgemeinen Ideen, die man sich von der Ordnung und vom Guten macht und, wie die Platoniker, in den göttlichen Verstand versetzt. Mit solchen Ideen (Gattungsbegriffen) vergleicht man die natürlichen Dinge und findet, daß sie nicht damit übereinstimmen; diese Nichtübereinstimmung nennt man ihre Mängel und Unvollkommenheiten, die Uebel der Welt: das sind Zweckwidrigkeiten, die

*) Tract. I. 4. (1—8). — **) Ebendas. I. 5. — ***) S. oben S. 200 flgd. Tract. I. 6. (1—5).

eben so ungültig sind, als jene vorgestellten Zwecke, „denn alle Dinge und Werke in der Natur sind vollkommen".*) Es giebt in der Natur nur Dinge und Wirkungen. Gutes und Böses (Uebel) sind weder Dinge noch Wirkungen, sondern nur Vorstellungen in uns, die Beziehungen (Relationen) oder Vergleichungen ausdrücken. Darum giebt es in der Natur weder Gutes noch Böses.**)

Die gesammte Natur theilt sich in die wirkende und bewirkte (natura naturans und natura naturata): jene ist Gott mit seinen Attributen, diese der Inbegriff der natürlichen Dinge. Die Natur im zweiten Sinn unterscheidet sich in die allgemeine und besondere: jene umfaßt die ewigen Dinge, die unmittelbar von Gott abhängen, diese die einzelnen, die von den allgemeinen bewirkt werden. Unmittelbar aus Gott folgt die Bewegung in der Materie und der Verstand in der denkenden Natur. „Beide sind von aller Ewigkeit gewesen und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Wahrlich ein Werk so groß, als der Größe des Werkmeisters geziemt!" Beide sind „Werke oder unmittelbare Geschöpfe Gottes". Darum nennt Spinoza die Bewegung, wie den Verstand, der von Ewigkeit alles klar und deutlich erkennt, einen „Sohn Gottes".

Diese Lehre von Gott, die eine adäquate Erkenntniß Gottes behauptet, das Dasein desselben a priori beweist und sein Wesen definirt, trifft auf die Einwürfe derer, welche in Rücksicht auf Gott die adäquate Erkenntniß, den Beweis a priori und jede Art der Definition für unmöglich erklären. Was den ersten Punkt angeht, so habe Descartes bereits die dagegen gerichteten Einwürfe genügend beantwortet.***) Den zweiten Punkt will Spinoza selbst schon in dem ersten Capitel seines Tractats erledigt haben. Der dritte ist klar zu stellen. Man hält die Definition Gottes für unmöglich, weil die Aufgabe, die man der Definition überhaupt stellt, die Möglichkeit derselben aufhebt. Soll nämlich nach der Vorschrift der Logiker jedes Ding durch Gattung und Art (specifische Differenz) erklärt werden, so giebt es keine Definition der obersten Gattung, daher sämmtliche Definitionen, da sie von diesem Begriff nothwendig abhängen, ihre Absicht verfehlen. Die Dinge sind weder Gattungen

*) Ebendas. I. 6. (6—9). — **) Ebendas. I. 10. (1—4). Ebendas. I. 8. 9. (1—3). — ***) Es scheint, daß Spinoza hier die Erwiederungen auf Gassendis Einwürfe (in der Ausgabe der Meditationen von 1650) vor Augen hatte. Sigwart: Erläuterungen. S. 181.

noch Arten, sondern Modi gewisser Attribute, die einem durch sich selbst bestehenden Wesen angehören und daher durch sich selbst einleuchten. Gott kann nur durch seine Attribute, die Dinge nur als Modi dieser Attribute erklärt werden. Daher ist es falsch, wenn man Gott durch solche Eigenschaften definirt, die nicht Attribute, sondern nur Modi derselben sind, wie z. B. allwissend, weise, barmherzig, höchstes Gut, u. s. f. Dies sind Modi des Denkens, die zwar gemeiniglich Gott zugeschrieben werden, aber keineswegs sein Wesen ausdrücken: es sind „Eigenschaften, die Gott *nicht* zugehören".*)

Wir sehen, wie Spinoza in dieser seiner Lehre von Gott sich zu Descartes verhält: er bejaht mit ihm die Möglichkeit einer rationellen Erkenntniß Gottes, die beiden Beweisarten seiner Existenz, die Substantialität der beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung; er unterscheidet sich von ihm in der Behauptung der göttlichen Alleinheit und in der Verneinung der menschlichen Willensfreiheit, zwei Lehren, die ausdrücklich und auf das Genaueste mit einander verknüpft sind.

2. Der zweite Theil.

Das Thema des zweiten Theils ist die Lehre vom *Menschen*. Es leuchtet ein, daß der Mensch, als ein entstandenes und vergängliches Wesen, das andere Seinesgleichen hat, unmöglich eine Substanz sein kann. Denken und Ausdehnung sind ohne den Menschen, nicht eben so umgekehrt: daher ist der letztere ein Modus dieser beiden Attribute Gottes, er ist eine endliche, denkende und ausgedehnte Natur d. h. Seele und Körper.**) Das nähere Thema des zweiten Theils ist die Lehre von der *menschlichen Seele*. Da alle Dinge entweder Substanzen oder Modi sind, die Seele aber keine Substanz ist, so ist sie ein Modus und zwar ein denkender, da sie kein ausgedehnter sein kann. Nun ist das substantielle Denken die klare und deutliche Erkenntniß aller wirklichen und besonderen Dinge. Daher ist die Seele ein Modus des Denkens: die Erkenntniß oder Idee eines besonderen, wirklichen Dinges. Jede Sonderexistenz entsteht durch Bewegung und Ruhe, sie ist daher ein Modus der Ausdehnung oder ein Körper: die Seele ist demnach die Idee eines Körpers. So verschieden die Körper sind, so verschieden sind die Seelen. Die Körper unterscheiden sich nach dem Verhältniß der Bewegung

*) Tract. I. 7. (1—12). — **) Tract. II. Vorrede (1—4).

und Ruhe, worin sie bestehen; jedes dieser Verhältnisse hat sein bestimmtes und begrenztes Maß, innerhalb dessen gewisse Veränderungen stattfinden. So lange das Maß dieser Proportion besteht, dauert der bestimmte Körper; sobald durch die nothwendige Einwirkung äußerer Ursachen seine Proportion zerstört wird, hört dieser bestimmte Körper auf zu existiren. Daher sind alle Körper, auch der menschliche, veränderlich und vergänglich. Die menschliche Seele ist die Idee ihres Körpers, sie muß daher seine Veränderungen percipiren d. h. empfinden und seine Vernichtung theilen d. h. mit ihm zu Grunde gehen; sie ist als Idee ihres Körpers vergänglich, wie dieser selbst. Sie würde ewig sein, wenn sie ein ewiges und wandelloses Wesen vorstellte. Und da sie denkender Natur ist (Modus der denkenden Substanz), so hat sie die Kraft, sich in Erkenntniß und Liebe mit Gott zu vereinigen und dadurch ewig zu machen.*)

Es handelt sich um die Wirkungsarten der menschlichen Seele und deren nothwendige Folgen. Das Wesen der Seele besteht in der Idee (Vorstellung) äußerer Dinge; daher bestehen ihre Wirkungsarten in gewissen Vorstellungs- oder Erkenntnißarten, deren Spinoza in seinem Tractat drei (näher vier) unterscheidet, die in der Sprache der Uebersetzung als „Wahn, wahrer Glaube, klare und deutliche Erkenntniß" bezeichnet werden. (Wahrscheinlich stand in der Urschrift opinio oder imaginatio, vera fides, clara et distincta cognitio.) Der Wahn gründet sich in der niedrigsten Form auf bloßes Hörensagen, in der höheren auf eigene, vereinzelte Erfahrung: daher die vierfache Unterscheidung menschlicher Erkenntniß. Mit den beiden ersten Stufen ist gewöhnlich die Täuschung verbunden, während die beiden letzten nicht trügen. Das Beispiel der Regeldetri, das Spinoza zur Verdeutlichung jener Erkenntnißunterschiede braucht, ist bei ihm stehend und kehrt namentlich im „tractatus de intellectus emendatione" wieder. Wenn ich von drei gegebenen Zahlen die zweite und dritte multiplicire und das Product durch die erste dividire, so erhalte ich eine Zahl, die sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Daß es so ist, hat mir jemand gesagt; ich nehme es an auf fremde Autorität, ohne jede eigene Einsicht (erste Stufe). Daß es so ist, erfahre ich, indem ich in dem gegebenen und einigen anderen

*) Ebendas. Anmkg. 1—15. Dieser Zusatz von unleugbarer Aechtheit ist, wie aus der obigen Darstellung einleuchtet, einer der wichtigsten des ganzen Tractats, der in der Lehre von den Körpern das zweite Buch der Ethik ergänzt.

Fällen die Rechnung ausführe und die Probe mache (zweite Stufe). Daß es so ist, erkenne ich durch einen Schluß aus der Regel der Proportion (dritte Stufe). Zuletzt erkenne ich, daß es so ist, aus der Anschauung der Proportion selbst (vierte Stufe). In den beiden ersten Fällen ist der arithmetische Satz für mich keine Wahrheit, sondern eine blos geglaubte oder vereinzelt erfahrene Thatsache, im dritten ist er eine erkannte Wahrheit, im letzten eine vollständig erkannte.*)

Aus den Arten des Erkennens folgen die des Begehrens, die letzteren sind unsere Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften: aus dem Wahn entstehen die vernunftwidrigen Begierden, aus dem wahren Glauben die guten, aus der klaren und deutlichen Erkenntniß die wahre und ächte Liebe mit allem, was aus ihr hervorgeht.**) So folgt aus der gewöhnlichen und beschränkten Erfahrung die Verwunderung über jedes ungewöhnliche Object, aus dem Autoritätsglauben (Hörensagen) die traditionelle Liebe und der traditionelle Haß, wie Kindesliebe, Patriotismus, Glaubens- und Nationalhaß; aus der Einbildung (Wahn) die wandelbare Liebe zu den vergänglichen Scheingütern der Welt, womit die Begierde nach solchen Gütern und der Haß gegen jeden, der sie uns gefährdet, nothwendig zusammenhängt.***) Schon diese einfache Betrachtung zeigt, daß es Leidenschaften giebt, die uns elend machen, und die wir nur loswerden, wenn wir ihre Täuschungen durchschauen. Dies geschieht durch die wahre Erkenntniß. Der Weg zu diesem Ziel ist „der wahre Glaube". Er erleuchtet das Ziel, aber gewährt noch nicht seinen Besitz und bewirkt noch nicht unsere Vereinigung mit demselben. Seine Wirkung besteht darin, daß wir die Leidenschaften erkennen, sichten, die guten von den schlechten unterscheiden oder, was dasselbe bedeutet, statt der falschen Güter das wahre begehren und durch die ächte Liebe unser Gemüth von der unächten befreien. Das wahre Gut begehren heißt noch nicht dasselbe besitzen. Die wahre Erkenntniß verhält sich zum wahren Glauben, wie der Besitz zur Begierde, oder wie die Erfüllung zur Bestrebung. „Dieser lehrt uns, was die Sache sein muß, jene, was sie ist; darin liegt der große Unterschied beider".†)

---

*) Tract. II. Hptst. 1. Vgl. II. 4 (9) und II. 21 (3). Sigwart, Erläuterg. S. 188—190. — **) Tract. II. 2. — ***) II. 3. — †) II. 4 (1—2).

Es ist gesagt worden, daß es in der Natur nichts Gutes und Schlechtes giebt, daß diese Vorstellungen die Idee des Vollkommenen voraussetzen, womit verglichen, die Dinge gut oder schlecht genannt werden. „Diese Bestimmungen sind nicht Wirkungsarten der Natur, sondern Vorstellungs- oder Denkarten des Menschen (modi cogitandi). Nun folgen aus dem Wesen der menschlichen Seele verschiedene Erkenntnißarten, niedere und höhere; es giebt eine vollkommene Erkenntnißart, die als die vollkommenste Wirkungsart der menschlichen Seele nothwendig erstrebt wird; daher giebt es eine „Idee des vollkommenen Menschen", die zwar als solche kein wirkliches Ding, sondern ein Allgemeinbegriff oder ein ens rationis ist, aber, da die Vernunft unsere wirksame Seelenkraft ausmacht, nothwendig in uns den Charakter einer wirksamen Ursache annimmt. Was jener Idee entspricht und zu ihrer Verwirklichung hilft oder beiträgt, d. h. was unsere Vollkommenheit befördert, ist gut, das Gegentheil schlecht. Gut und Schlecht sind daher nicht blos Objecte unserer Vorstellungen und Begierden, sondern diese letzteren selbst sind gut oder schlecht, je nachdem sie unser wirkliches Dasein vermehren oder abmindern, unsere Vollkommenheit und Macht befördern oder hemmen. Unsere Begehrungsarten sind die Leidenschaften; sie sind, wie unsere Vorstellungsarten, von denen sie abhängen. Daher giebt es gute und schlechte Leidenschaften. Unser vollkommenster Lebenszustand ist die vollkommenste Erkenntniß, d. i. die Erkenntniß des absolut vollkommenen Wesens: die Anschauung, Liebe und der Genuß Gottes.*) Die Leidenschaften sind gut oder schlecht, soweit sie Begehrungsarten sind. Es giebt eine Leidenschaft, die nichts begehrt: die Verwunderung, die aus der Unwissenheit entsteht und daher wohl unvollkommen ist, aber nicht schlecht.**)

Damit ist der Gesichtspunkt festgestellt, unter dem in den folgenden zehn Abschnitten die Leidenschaften betrachtet und ihre Werthe beurtheilt werden.***) In der Aufzählung und Bezeichnung derselben ist Spinoza ganz abhängig von Descartes, dessen Werk über die

*) Ebendas. II. 4 (3—11). — **) II, 5—14 (1). — ***) Vgl. Theil I. dieses Werks, Buch II. Cap. IX. S. 370—388. — Ueber das Verhältniß unseres Tractats (II. 5—14) zu Descartes' „Passiones animae" zu vgl. Böhmer: B. de Spinoza tractatus de Deo etc. pg. 48, Sigwart: Spinozas neuentdeckter Tractat, S. 96—98; Uebersetzung (Erläuterg.) S. 191—202; Trendelenburg: Hist. Beitr. Bd. III. S. 335—343.

Leidenschaften er offenbar als Leitfaden brauchte. Wir finden zuerst dieselben sechs primitiven Leidenschaften, die Descartes für die Grundformen erklärt hatte: Verwunderung, Liebe, Haß (Abscheu), Verlangen, Freude und Trauer.*) Dann folgen fast ausnahmslos in gleicher Ordnung dieselben Gruppen und Arten der particularen Leidenschaften, wie Descartes sie genannt: 1) Achtung und Geringschätzung, ächter Stolz (generositas) und Demuth, Hochmuth und Wegwerfung (humilitas vitiosa, abjectio). 2) Hoffnung und Furcht, Zuversicht und Verzweiflung, Unentschlossenheit (Wankelmuth) und Muth, Kühnheit (Tapferkeit), Nacheiferung (aemulatio), Kleinmüthigkeit bis zur Bestürzung, Eifersucht (zelotypia). 3) Gewissensbisse und Reue. 4) Spott und Scherz (Neid, Zorn und Unwille). 5) Ehre, Scham, Unverschämtheit. 6) Gunst, Dankbarkeit, Undankbarkeit. 7) Gram über ein unwiederbringlich verlorenes Gut (desiderium).**)

Alle Leidenschaften, die aus Schwäche hervorgehen oder dieselbe zur Folge haben, alle, die uns traurig und elend machen, sind vom Uebel: dahin gehören sämmtliche Arten der unächten, an vergängliche und eitle Dinge gefesselten Liebe und sämmtliche Arten der Trauer. Wer in der Vereinigung mit vergänglichen Dingen seine Stärke sucht, „gleicht dem Krüppel, der vom Krüppel getragen sein will". Die schlechteste Liebe trachtet nach Ehre, Reichthum und Wollust, denn diese Güter sind ganz wesenlos. Nichts ist schwächender als der Haß, denn sein Element ist die Verwüstung; „er ist die Unvollkommenheit selbst". Abscheu und Neid, Zorn und Unwille sind Arten des Hasses. Keine Gemüthsbewegung ist niederschlagender als die Trauer, keine Empfindung trauriger als die Furcht. Gewissensbisse, Reue, Gram sind Arten der Traurigkeit. „Man braucht den Gram nur anzusehen, um ihn für schlecht zu erklären." Wankelmuth, Kleinmüthigkeit, Eifersucht sind Arten der Furcht. Ohne Furcht keine Hoffnung, die höchsten Grade der Hoffnung und Furcht sind Zuversicht und Verzweiflung. Alle diese Affecte sind schlecht und

*) Tract. II. 4 (11) --7. = Pass. an. II. Art. 69—148. — **) 1) Tract. II. 8. = Pass. an. III. 149—161. — 2) Tract. II. 9. = Pass. an. III. 165—176. — 3) Tract. II. 10. = Pass. an. III. 177. 207. — 4) Tract. II. 11. = Pass. III. 178—184. — 5) Tract. II. 12. = Pass. III. 204—206. — 6) Tract. II. 13. = Pass. III. 192—194. — 7) Tract. II. 14 (1) = Pass. III. 186—189. In Summe: Tract. II. 8—14 (1) = Pass. III. 149—207.

nähren sich von dem Wahn, daß die Dinge zufällig geschehen und anders sind oder erfolgen können, als in Wirklichkeit der Fall ist. Wer die Nothwendigkeit der Dinge erkennt, läßt sich weder von Furcht noch Hoffnung bewegen. Der ächte Stolz und die ächte Demuth sind eben so stärkend und erhebend, als ihre Gegentheile, der Hochmuth und die falsche Selbsterniedrigung, schlecht und verderblich; jene sind gleich „einer Treppe, die zu unserem Heile emporleitet", diese führen uns in den Abgrund der Ohnmacht. Es ist bemerkenswerth, daß als ein Beispiel schlechter Demuth der Skepticismus genannt wird, der sich den Genuß der Wahrheit raubt, weil er fälschlich die Ohnmacht der menschlichen Erkenntniß behauptet. Eben so falsch ist die Einbildung der menschlichen Freiheit mit allen darauf gegründeten Affecten. Dahin gehören die unächten und illusorischen Empfindungen eigener wie fremder, sogenannter löblicher Verdienste, eigener wie fremder, sogenannter schändlicher Verschuldungen. Das Ehrgefühl oder die Begierde, die eigenen Verdienste von anderen gelobt zu sehen, ist eben so falsch, als das Schamgefühl oder die traurige Empfindung, etwas gethan zu haben, das andere tadeln. Betrachtet man fremde Handlungen als schändliche und strafwürdige Verschuldungen, so fühlt man sich zum Spotte berechtigt, der im Wahne steht, der andere sei der freie Urheber seiner Thaten, und der selbst verwerflich handelt, indem er sein Object statt zu verbessern schlecht zu machen sucht. Dagegen ist der Scherz (das Lachen) der harmlose Ausdruck des freudigen Selbstgefühls. Läßt man fremde Handlungen als löbliche und zu belohnende Verdienste gelten, so entsteht der falsch motivirte Affect der Gunst, die als Dankbarkeit auftritt, wenn jene Verdienste uns selbst erwiesene Wohlthaten sind, die wir zu vergelten wünschen. Die Undankbarkeit besteht darin, daß man aus allzugroßer Selbstliebe die Dankbarkeit abschüttelt, sie verhält sich zum Gefühle des Dankes wie die Unverschämtheit zum Schamgefühl. — Die guten Affecte bestehen sämmtlich in der ächten Freude und Liebe, die sich allein auf die wahre Erkenntniß gründet, die um so gewaltiger ist, je herrlicher und vollkommener ihr Gegenstand. Dieser Gegenstand ist „der Herr unser Gott, denn er allein ist herrlich und ein vollkommenes Gut".*)

*) Tract. II. 5 (11).

Wir haben gezeigt, bis zu welchem Grade Spinoza, indem er das Thema der Leidenschaften ausführt, von Descartes abhängt und mit ihm übereinstimmt. Wüßten wir nicht schon, wie wenig ihm die Sache der Erkenntniß und Wahrheit als ein persönliches Verdienst gilt, — er hat es in der eben entwickelten Lehre von Neuem bestätigt — so könnte man sich wundern, daß er seinen Vorgänger, dem er so viel entlehnt hat, nicht nennt. Indessen wollen wir auch beachten, bis zu welchem Grade Spinoza in seiner Beurtheilung der Leidenschaften von Descartes abweicht. Er erklärt dieselben nicht, wie sein Vorgänger, aus der Verbindung zwischen Seele und Körper, sondern blos als psychische Vorgänge, die lediglich durch die Art unserer Erkenntniß bewirkt werden; er verneint die menschliche Willensfreiheit, die Descartes bejaht und den Leidenschaften so gegenüber gestellt hatte, daß diese der Freiheit unterworfen und in deren brauchbare Werkzeuge verwandelt werden können und sollen. Daher mußte das Urtheil über den Nutzen und Werth der Leidenschaften im Ganzen wie in einzelnen Fällen bei Spinoza anders ausfallen, als bei Descartes.

Diese Einsicht in den Werth der Affecte oder, was dasselbe heißt, in die guten und schlechten Eigenschaften der menschlichen Natur ist die Wirkung des „wahren Glaubens", den hier Spinoza auch mit dem Worte „Vernunft" im Unterschiede vom „Verstande" bezeichnet. Diesem Sprachgebrauch gemäß bedeutet Vernunft oder wahrer Glaube die discursive, durch Schlüsse vermittelte Erkenntniß, Verstand dagegen die anschauende unmittelbare. Wenn wir das Object anschauen, ist es in uns gegenwärtig, wir sind mit ihm vereinigt und leben im Besitz und Genusse desselben. Darin besteht unser wahres Lebensziel, wohin der wahre Glaube (Vernunft), indem er durch richtige Schlüsse fortschreitet, nur den Weg zeigt. So lange wir uns noch auf diesem Wege befinden, ist das Ziel selbst außer uns. Es ist sehr wichtig, diese unsere Erklärung im Auge zu behalten, um sich durch die Ausdrucksweise des Tractats nicht irre führen zu lassen. So erst versteht man, was Spinoza mit folgendem Satze meint: „Die erste und vornehmste Ursache aller Affecte ist die Erkenntniß; daher werden wir nie in die verwerflichen Begierden verfallen können, wenn wir unseren Verstand und unsere Vernunft recht gebrauchen. Ich sage: unseren Verstand, weil ich meine, daß die Vernunft allein nicht die Macht hat, uns von jenen Affecten zu

befreien."*) Die Grundlage alles Guten und Schlechten ist die Liebe. Die Liebe zu den vergänglichen Dingen mit allen ihr zugehörigen Affecten ist „der Pfuhl der Leidenschaften", die schlechten Affecte sind „unsere Hölle", die Erkenntniß und Liebe Gottes „unsere Seligkeit". Der Wahn erzeugt die Hölle der Leidenschaften, der wahre Glaube erleuchtet den Weg zur Seligkeit, die höchste Erkenntniß ist die Seligkeit selbst. Unwillkürlich fühlt man sich an die christliche Religionslehre erinnert, so daß man mit einem unserer Zusätze von zweifelhafter Aechtheit fragen möchte, ob jene Sätze unseres Philosophen nicht dasselbe Thema enthalten, „worüber unter anderen Namen so viel geredet und geschrieben wird?" „Denn wer sieht nicht, wie passend wir unter dem Wahn die Sünde, unter dem Glauben das Gesetz, das die Sünde anzeigt, und unter der wahren Erkenntniß die Gnade, die uns von der Sünde befreit, verstehen können?"**)

Wir vermögen die guten und schlechten Affecte (Eigenschaften) unserer Natur nicht zu erkennen, ohne unseren Wahn zu durchschauen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist daher eine der nothwendigen Folgen des wahren Glaubens. Die Erkenntniß des Irrthums (Wahns) ist das einfache Kriterium der Wahrheit, wie die Einbildung der Wahrheit das des Irrthums. Wahn und Wahrheit verhalten sich, wie Träumen und Wachen. Wenn man wacht, weiß man, worin das Gegentheil besteht, und erkennt, was Träumen heißt; wenn man träumt, weiß man nicht, daß man träumt, und bildet sich daher ein, nicht zu träumen, sondern zu wachen. Hier ist eine der frühsten Stellen, wo Spinoza das herrliche Wort ausspricht, das öfter wiederkehrt, und dem wir zuerst in seiner Antwort an A. Burgh begegnet sind: „die Wahrheit erleuchtet sich und den Irrthum!"***)

Die Erkenntniß verändert unseren Seelenzustand. Auf der höchsten Stufe der Erkenntniß, im Genusse der Wahrheit sind wir dem Object, das in seiner ganzen Macht uns gegenwärtig ist, auch ganz hingegeben, von demselben ergriffen und überwältigt. In diesem Sinne sagt Spinoza: „Das Verstehen ist ein reines Leiden". Es ist diejenige Wirkungsart in uns, deren adäquate Ursache das Ganze

*) Tract. II. 14 (2). — **) Ebendas. II. 14 (3—5). 18 (6) 19. Anmerk. 1. — ***) Ebendas. II. 15 (1—2). Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 163.

oder Gott selbst ist. Man hat, wie ich sehe, den Ausspruch anders gedeutet, aber ich vermag im Text der Worte Spinozas nur diesen Sinn zu erkennen.*)

Es ist nicht genug, daß der wahre Glaube uns den Weg zur Seligkeit oder zu Gott erleuchtet, wir müssen diesen Weg ergreifen und wandeln. Nun entsteht die Frage, ob wir an den Scheidepunkt gestellt sind, wo es von unserer freien Wahl abhängt, diesen Weg zu ergreifen oder nicht? Ob es einen Willen giebt, unabhängig von der Erkenntniß und den Begierden? Descartes hatte einen solchen Willen behauptet und ihn als das unbedingte Vermögen erklärt, kraft dessen wir das Erkannte so gut als das Nichterkannte, die klare und deutliche Erkenntniß so gut als deren Gegentheil sowohl bejahen als verneinen können; daher es der Wille sein soll, der den Irrthum verschuldet. Spinoza braucht die Erklärungsformel, indem er die Bedeutung derselben einschränkt und dadurch aufhebt. Der Wille ist bedingt durch die (Art der) Erkenntniß, er bejaht und verneint, was diese ausgemacht hat; er bejaht, was wir als gut vorstellen und verneint das Gegentheil, er kann, durch die Vorstellung genöthigt, sich nicht anders als so entscheiden. Was er bejaht, müssen wir haben oder erhalten, was er verneint, müssen wir fliehen oder losſein wollen: in diesem Verlangen besteht das Begehren. Es giebt daher keine Begierde ohne Willen, keinen Willen ohne Erkenntniß, wohl aber einen Willen ohne Begierde, denn es ist ein Unterschied zwischen der Bejahung (Verneinung) des Urtheils und dem Begehren der Sache. Hier ist ein bemerkenswerther Punkt, wo Spinoza in der Lehre vom Willen einen Rest von Cartesianismus noch zu wahren sucht, indem er Wollen und Begehren ihrer Function nach unterscheidet. Es ist nicht einzusehen, mit welchem Recht, wenn der Text an dieser Stelle in voller Richtigkeit ist und nicht etwa Mißverständnisse von Seiten der Uebersetzung oder Abschrift vorliegen. Der Wille erscheint dergestalt an das Urtheil gebunden, daß er im Grunde ganz mit ihm zusammenfällt, denn das Urtheil ist selbst schon Bejahung und Verneinung; er erscheint dergestalt von der Begierde unterschieden, daß ihm der letzteren gegenüber eine Freiheit zukommt, die unmöglich ist, wenn unsere Begehrungsarten die nothwendigen Folgen unserer Erkenntnißarten sind.**)

---

*) Tract. II. 15 (4—6). 16 (5). — **) Tract. II. 16 (8—9). 17 (1—2).

Daß Spinoza aus den uns schon bekannten Gründen die Willensfreiheit auch an dieser Stelle verneint, ist unzweifelhaft. Es giebt keinen Willen, der vom Erkennen als ein besonderes unabhängiges Vermögen zu unterscheiden wäre, keinen unbestimmten, allgemeinen Willen; die Vorstellung eines solchen Vermögens ist eine abstracte Idee, ein bloßer modus cogitandi, kein Ding, sondern eine leere Fiction. „Da wir dies bewiesen haben", sagt Spinoza ausdrücklich, „so braucht man nicht zu fragen, ob der Wille frei ist oder nicht."*) Er bekämpft nicht blos die cartesianische Lehre von der Willensfreiheit, sondern findet, daß sie dem System selbst widerstreitet. Wenn nach dem letzteren die Erhaltung der Dinge in der fortdauernden Schöpfung d. h. in der durchgängigen und völligen Abhängigkeit von der göttlichen Wirksamkeit besteht, so kann in einer solchen Welt füglich von keiner menschlichen Willensfreiheit die Rede sein.**)

Daß wir nichts für uns selbst sind, sondern Theile der gesammten Natur, „in Wahrheit Diener, ja Sclaven Gottes", ist eine wohlthätige und segensreiche Einsicht, die uns demüthig macht und bewirkt, daß wir aufhören hoffärtig zu sein, die unser Gemüth menschenfreundlich stimmt und von allen jenen schlechten Affecten, welche die wirkliche Hölle selbst sind, wie Traurigkeit, Verzweiflung, Neid, Schrecken u. s. f. erlöst, die statt der Furcht vor Gott uns die Liebe zu ihm einflößt, welche letztere unsere Seligkeit und den allein wahren Gottesdienst ausmacht.***)

Wie erreichen wir dieses Ziel und worin besteht unsere Glückseligkeit? Das ist die Schlußfrage des Tractats und das Thema der sieben letzten Abschnitte. Wie befreien wir uns von den schlechten Affecten? Da sie nur durch den Wahn oder unsere Selbsttäuschung entstehen, so können sie nur durch unsere wahre Selbsterkenntniß vernichtet werden. Wir existiren nicht blos, sondern wissen, daß und was wir sind. In dieser Idee besteht das Wesen der Seele. Was in unserer Natur ist, muß unserem Bewußtsein einleuchten; was dem letzteren nicht einleuchtet, davon ist auch nichts in uns. Daher sind wir gewiß, daß wir nichts weiter sind als eine Vereinigung von Körper und Geist (ein Modus der Ausdehnung und des Denkens). Aus der Unendlichkeit der Ausdehnung folgt, daß sie die Eigenschaft des unendlichen Wesens (Gottes) ist; aus der Wirklichkeit des un-

*) Ebendas. II. 16 (4). — **) Ebendas. II. 16. Anmerk. 2. — ***) II. 18.

endlichen Wesens (Gottes) folgt, daß sie eine wirkliche Eigenschaft ist; aus der Einheit Gottes und der Natur folgt, daß es nur eine Ausdehnung giebt, die in der Natur selbst wirkt und alle ihre Modificationen, Bewegung und Ruhe, die Körper und ihre Zustände hervorbringt. Die Ausdehnung ist demnach ein wirksames Vermögen oder Kraft. „Und dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung gesagt haben, wollen wir auch von dem Denken und von allem, was ist, gesagt haben." Man behalte diese Stelle wohl im Auge, in der Spinoza unzweideutig lehrt: daß Denken und Ausdehnung, wie die Attribute überhaupt, wirksame Vermögen oder Kräfte sind.*)

Bewegung und Ruhe sind nicht blos die alleinigen Wirkungen der Ausdehnung, sondern diese ist auch die alleinige Kraft, sie zu erzeugen. „Wenn ein Stein liegt, so ist es unmöglich, daß er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas anderes bewegt werden kann, als durch die Bewegung eines anderen Körpers." Die Kraft des Denkens kann nichts in der Ausdehnung, die Kraft der letzteren nichts im Denken bewirken. Was von den Attributen gilt, muß auch von ihren Modis gelten. Die Seele kann im Körper weder Bewegung noch Ruhe hervorbringen, der Körper weder Vorstellungen noch Affecte in der Seele. Hier ist die Lehre von der wechselseitigen Unabhängigkeit der Attribute und dem Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung: Spinoza bejaht den cartesianischen Dualismus (nicht der Substanzen, sondern) der Attribute.**)

Dennoch soll Seele und Körper in der menschlichen Natur dergestalt vereinigt sein, daß ein gewisser wechselseitiger Einfluß zwischen beiden stattfindet. Zwar kann die Seele keine Bewegung im Körper hervorbringen, sie würde damit die Quantität der Bewegung und Ruhe in der Natur ändern, was unmöglich ist, wohl aber kann sie durch ihre Macht über die Lebensgeister die Richtung der letzteren bestimmen und dadurch auch die Bewegung der Organe dirigiren. Und von Seiten des Körpers wird durch die Bewegung der Sinnesorgane in der Seele die Wahrnehmung ihres und anderer Körper bewirkt. Ihr Körper ist das erste Object, das die Seele wahrnimmt und begehrt, darum ist er das Object ihrer ersten Liebe. Bekanntlich hatte auch Descartes im Widerstreit mit seinen Principien einen

*) Ebendas. II. 19 (1—7). — **) II. 19 (8. 10).

wechselseitigen Einfluß zwischen Seele und Körper soweit behauptet, daß die Seele die Bewegungen des Körpers dirigiren und der Körper die Sinnesempfindungen der Seele verursachen sollte. Wir sehen, wie Spinoza hier den Spuren Descartes' folgt, indem er denselben Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung gelten und dessen ungeachtet denselben Causaleinfluß zwischen Seele und Körper bestehen läßt.*)

Man könnte fragen, was diese ganze Auseinandersetzung in einem Abschnitte soll, der „von des Menschen Glückseligkeit" handelt? Es soll bewiesen werden, daß wir im Stande sind, uns von den schlechten Affecten zu befreien. Wenn wir es nicht vermögen, bleiben wir im Pfuhle der Leidenschaften, und von menschlicher Glückseligkeit ist keine Rede. Nun wäre eine solche Befreiung vollkommen unmöglich, wenn die Bewegung die Ursache der Affecte wäre, wenn der Körper die Begierden erzeugte, welche die Seele leidet. Jene Befreiung ist nur dann möglich, wenn alle Affecte ohne Ausnahme in das Gebiet unseres Seelenlebens fallen, wenn sie Ausdruck und Wirkung unserer Erkenntnißzustände sind. Daß es sich so verhält, ist Spinozas eigenthümliche, von Descartes unterschiedene Lehre. In dieser Einsicht liegt eines der Hauptgewichte unseres Tractats. Dieselbe begründen heißt dem Menschen beweisen, daß er (von den schlechten Affecten) frei werden kann, und ihm das sichere Ziel seiner Glückseligkeit in der Ferne zeigen. Darum ist die Selbsterkenntniß, die das wahre Verhältniß von Seele und Körper erleuchtet und uns gewiß macht, daß es der Körper nicht ist, der die Leidenschaften hervorbringt, eine Fundamentalfrage der Ethik und Glückseligkeitslehre. In dem Abschnitt, der „von des Menschen Glückseligkeit" handeln soll, erklärt Spinoza das Verhältniß von Seele und Körper. (Aehnlich stand die Frage bei Geulinx: γνῶθι σεαυτόν sive Ethica! Man wird an diesem Punkt die merkwürdige und lehrreiche Aehnlichkeit beider Philosophen nicht unbeachtet lassen dürfen, obwohl schon aus chronologischen Gründen kein literarischer Einfluß von Geulinx auf Spinoza stattfinden konnte. Um so charakteristischer erleuchtet die gleiche Fassung dieser Probleme den nothwendigen Ideengang, der von Descartes zu Spinoza geführt hat.**)

Wenn nun der Wahn stets die schlechten Affecte erzeugt und

*) Ebendas. II. 19 (9, 11—13). II. 20 — **) Vgl. oben Buch I. Cap. III. S. 31—41.

der wahre Glaube oder die Vernunft uns den Unterschied der guten und schlechten erkennen läßt, woher kommt es, daß wir zuweilen das Gute erkennen und das Schlechte thun? Die Thatsache ist unleugbar, die Erklärung durch die Willkür ist ausgeschlossen. Wäre die Vernunft in allen Fällen stärker als der Wahn, so könnten wir niemals mit der besseren Erkenntniß in dem schlechteren Seelenzustande beharren. Es muß daher Fälle geben, in denen die Vernunft schwächer ist als der Wahn. Der letztere beruht theils auf fremder Meinung (Hörensagen), theils auf eigener individueller Erfahrung. Nun ist der wahre Glaube stets mächtiger als der blinde, die Ueberzeugung aus Gründen mächtiger als die überlieferte Ansicht, die wir von außen empfangen und gedankenlos annehmen. Wenn daher der Wahn bisweilen eine stärkere Einwirkung ausübt als die Vernunft, so vermag er dies nur kraft der Erfahrung. Dies ist der thatsächliche Fall, dessen tiefsinnige Erklärung den letzten Schritt in dem Ideengange unseres Tractats entscheidet. Ist die Sache selbst in uns gegenwärtig, so ist das Erkennen derselben zugleich ein Genießen und Erleben, und eine solche Art unmittelbarer Erkenntniß kann sogar im Gebiete des Wahns eine größere Macht über uns ausüben als die mittelbare im Gebiete der Wahrheit. Wenn wir das Object mit eigenen Augen sehen, so wollen wir es nicht mehr mit fremden betrachten: daher ist die eigene Erfahrung stets mächtiger als der Autoritätsglaube. Die Vernunft dagegen, die im Wege richtiger Folgerungen fortschreitet, ist zwar in der Art ihrer Erkenntniß höher, aber in der Wirkung derselben bisweilen schwächer als die Erfahrung, welche die Sache erlebt und sich im Vollbesitze derselben wähnt. Um selbst ein Beispiel zu wählen, das den tiefen und menschenkundigen Gedanken Spinozas vollkommen verdeutlicht: die Vernunftgründe sind immer mächtig genug, um einen traditionellen Wahn, wie den Religionshaß, zu vernichten, aber sie sind trotz der Einsicht in die Vergänglichkeit und Werthlosigkeit der irdischen Güter nicht immer so mächtig, daß sie uns von der Habsucht erlösen. Daher es eine gewisse Aufklärung giebt, die mitten in den schlechten Affecten, in diesem Pfuhle der Leidenschaften, stecken bleibt und beharrt.*)

Die unmittelbare Erkenntniß ist gewaltiger als die mittelbare,

*) Tract. II. 21.

weil sie das Object nicht blos vorstellt, sondern genießt; sie kann selbst im Wahn die Wirkungen der wahren Erkenntniß, die ihr Object nicht besitzt und genießt, unterdrücken. Daraus folgt, daß die unmittelbare Erkenntniß der Wahrheit selbst absolut mächtig ist und die Befreiung von den schlechten Affecten unfehlbar hervorbringt. Die Erlösung von dieser Hölle ist der Himmel und die wahre Glückseligkeit des Menschen. Mit anderen Worten: deine Liebe ist mächtiger, als deine Schlüsse! Auch die schlechte Liebe kann dich fesseln, so lange du das Gute zwar erkennst, aber nur in der Ferne als ein noch unerreichtes Ziel. Du kannst die Liebe nur durch die Liebe besiegen, den Affect durch den Affect, die Begierde nach den ohnmächtigen und vergänglichen Dingen durch den Besitz des absolut mächtigen und ewigen Wesens, die Erkenntniß, Anschauung und Liebe Gottes: ein Seelenzustand, in dem wir Gott nicht mehr aus der Ferne erblicken, nicht durch Schlüsse und Beweise erkennen, sondern wirklich und völlig mit ihm vereinigt sind.

In dieser Vereinigung ist das Ziel unserer Glückseligkeit erreicht und die Erlösung von den schlechten Affecten vollbracht. Die Vereinigung mit ihrem Körper war „die erste Geburt der Seele", die Vereinigung mit Gott ist die zweite: „unsere Wiedergeburt". Mit dem Körper vereinigt, ist die Seele vergänglich und sterblich, wie dieser; mit Gott vereinigt, ist sie ewig und unsterblich. Die Liebe, die auf Gegenliebe beruht, ist vergänglich. Unsere Liebe zu Gott ist unvergänglich, sie bedarf keiner Gegenliebe, sie besteht in der völligen selbstlosen Hingebung: nicht in dem Streben nach, sondern in dem Zustande der Vereinigung. Liebe ist Affect, es giebt keinen Affect in Gott, daher keine Liebe Gottes zu uns. Gottes Gesetze sind ewig und unverbrüchlich, daher können sie nicht übertreten und ihre Erfüllung nicht belohnt werden. Unsere wahre Erkenntniß Gottes ist Gottes wahre und alleinige Offenbarung, sie ist unmittelbar, darum giebt es keine durch Worte, Zeichen und Wunder vermittelte Offenbarung Gottes.*)

Was ist demnach von solchen Wesen zu halten, die vollkommen ungöttlich, widergöttlich und doch wirklich sein sollen, wie die Teufel, ohne welche die Hölle nicht sein könnte? Gott ist Alles in Allem: daher ist ein absolut ungöttliches Wesen gleich Nichts. In der Ver-

*) Ebendas. II. 22—24.

einigung mit Gott besteht alle Seligkeit: daher ist ein widergöttliches Wesen absolut elend und unselig. „Wenn Gebete helfen könnten, müßte man für die Bekehrung des Teufels bitten." Jede Existenz und Dauer des Daseins hat eine gewisse Realität und Vollkommenheit. Was gar keine Vollkommenheit hat, kann weder sein noch dauern: darum ist die Existenz des Teufels unmöglich. Und was die Hölle betrifft, so braucht man zu derselben keine Teufel. Die wahre und allein wirkliche Hölle ist in uns und besteht durch uns. „Wir haben nicht, wie andere, nöthig, Teufel anzunehmen, um die Ursachen des Hasses, des Neides, des Zornes und derartiger Leidenschaften zu finden, weil wir sie ohne solche Fictionen schon gefunden haben."*)

Aus der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes folgt die Erlösung von den schlechten Affecten, die uns ohnmächtig und elend machen. Daß wir sie los sind: darin besteht unsere „wahre Freiheit", die demnach eine nothwendige Wirkung der Erkenntniß und keine Sache der Willkür ist. Es ist thöricht zu meinen, daß man erst die Begierden nach den falschen und vergänglichen Gütern vernichten müsse, um dann das ächte und ewige Gut zu ergreifen, eben so ungereimt, als wenn man uns riethe, erst Unwissenheit und Irrthum abzulegen, um nachher den Weg der Wahrheit zu betreten. Das hieße den Gang der Dinge umkehren und aus den Wirkungen die Ursachen machen. Die Wahrheit erleuchtet sich und den Irrthum! Man muß die Wahrheit erkennen, um den Irrthum los zu werden; man muß das wahre und ewige Gut besitzen, um die falschen und vergänglichen Güter nicht mehr besitzen zu wollen und darum nicht mehr

*) II. 25 (1—4), vgl. II. 26 (1). Dieses Capitel „von den Teufeln" ist auch deshalb literarisch merkwürdig, weil eine Anführung desselben zuerst darauf hingewiesen hat, daß noch eine Schrift Spinozas irgendwo verborgen sein müsse. In Joh. Chr. Mylius' „Bibliotheca anonymorum" (1740) stand zu lesen, Spinoza habe die Ethik ursprünglich holländisch verfaßt, dann ins Lateinische übersetzt und nach geometrischer Methode gestaltet, wobei ein Capitel über den Teufel weggeblieben sei, das sich in einem holländischen, handschriftlichen Exemplare noch finden solle. Darauf hin stellte Paulus (in der Vorrede zum 2. Band seiner Gesammtausgabe, pag. XV.) die Aufforderung, daß man nach jener kostbaren Reliquie forschen möge, einem „Supplemente der Ethik", das Stoff zu einer Vergleichung mit Kants Lehre „vom radicalen Bösen" bieten würde. Fünfzig Jahre später konnte Böhmer die Umrisse der Schrift bekannt machen, worin das Capitel vom Teufel stand. In der Bibl. anonymorum hatte sich die richtige Spur schon verwischt. Es war nicht die Ethik, sondern der tractatus brevis, worin jenes Capitel zu finden war, und keines beider Werke hatte Spinoza ursprünglich holländisch geschrieben.

zu begehren. Die wahre Erkenntniß ist die Ursache, welche den Irrthum vernichtet, die Liebe Gottes die Ursache, welche die schlechten Begierden entwurzelt und uns frei macht. Wenn wir dem Lichte des Verstandes nicht folgen, so folgen wir den Irrlichtern des Wahns, die uns in den Pfuhl der Leidenschaften führen, wo „wir gleichsam außer unserem Element leben", ein ruheloser Spielball der Affecte.*)

Wahre Seelenruhe ist nur im Zustande der Freiheit, die aus der Erkenntniß und Liebe Gottes hervorgeht. Diese Ruhe ist das wahre Element der Seele, das unvergleichliche und höchste aller Güter, der köstlichste aller Genüsse, selbst wenn sie unser irdisches Dasein nicht überdauert; sie wäre unsere Seligkeit auch ohne Unsterblichkeit. Es ist wohl zu beachten, daß Spinoza in diesem Tractat die Unsterblichkeit im Sinne einer ewigen Dauer der (mit Gott vereinigten) Seele bejaht, aber die Glückseligkeit nicht davon abhängig sein läßt. Es giebt viele, bemerkt an dieser Stelle der Philosoph, die für große Gottesgelehrte gelten und die Hoffnung auf das ewige Leben für die einzige Bedingung des tugendhaften halten. Wenn auf dieses Leben kein jenseitiges folgt, so können nach der Meinung jener Leute die Menschen nichts Besseres thun, als sich den Trieben ihrer Selbstsucht und dem Taumel der Weltgenüsse hingeben. Das Beste wäre demnach der Pfuhl der Leidenschaften, wo die Seele außer ihrem Element lebt. Das heißt mit anderen Worten: wenn der Mensch das höchste Gut, die Ruhe der Seele, nicht für alle Ewigkeit genießen und nur für eine gewisse Zeit in diesem seinem wahren Element leben kann, so ist es besser, daß er gar nicht in seinem Element lebt. Sie reden, wie der Fisch, der bei ähnlichen Betrachtungen sagen würde: „Wenn auf dieses mein Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, so will ich lieber aus dem Wasser heraus auf das Land gehen!" Das ist die Weisheit derer, die Gott nicht erkennen.**)

*) II. 26 (1—2). — **) II. 26 (3—4). Das Beispiel des Fisches könnte zum Thema einer vortrefflichen Fabel dienen; es liegt so nahe, daß Spinoza dasselbe nicht erst aus der Fabel des Rabbi Akiba im Talmud zu holen brauchte. Es ist der letzteren dem Sinne nach entgegengesetzt. Dort räth der Fuchs den Fischen auf das Land zu kommen, um den Netzen im Wasser zu entfliehen; aber die Fische wollen sich lieber im Wasser fürchten, als auf dem Lande gefressen werden. Bei Spinoza ist der Fisch im Wasser das Sinnbild des Menschen in seinem wahren Element, im Zustande der Freiheit, der keine Netze zu fürchten hat. Dort sind die Fische so klug, das kleine Uebel dem größeren vorzuziehen; hier sind sie so thöricht, ihren vollkom-

Da nun der Mensch seine Selbsterhaltung wollen und sein Wohl begehren muß, das er im Strudel der Leidenschaften, im Taumel der Weltgenüsse nothwendig verfehlt, so ist es keine Sache der Willkür, sondern der höchsten Nothwendigkeit, daß er die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes sucht, wo allein er Frieden und Ruhe findet. Mit Gott vereinigt und von ihm durchdrungen, ist er absolut frei ohne jede Willkür und absolut gebunden ohne jede peinliche Fessel. „Darin besteht unsere wahre Freiheit", sagt Spinoza, indem er ein Bild aus dem Propheten Hosea sich aneignet: „daß wir mit den lieblichen Ketten seiner Liebe gebunden sind und bleiben." *)

Jetzt leuchtet ein, wie erst die höchste Erkenntnißstufe, der Verstand oder die intellectuelle Anschauung, den Zustand der Freiheit ausmacht, und die Vernunft oder die discursive, durch Beweise fortschreitende Erkenntniß nur den Weg und die Vorstufe zu diesem Ziel bildet.**)

Wir sind unfrei, so lange wir leiden und dem Wechsel der Dinge unterworfen sind; wir leiden, so lange äußere Ursachen auf uns einwirken und uns verändern. Daher kann unsere Freiheit (nicht aus einer äußeren, sondern) nur aus einer inneren oder inbleibenden (immanenten) Ursache hervorgehen, deren Wirkungen nie vergehen und sich nie verändern, so lange sie selbst dauert. Sie dauert ewig. Sie ist, da sie in sich bleibt und nichts außer sich hat, „die allerfreieste". Diese Ursache ist Gott. Seine unmittelbare Wirkung, eben so unvergänglich als er selbst, ist seine Offenbarung: das ist unsere Erkenntniß Gottes oder der wahre Verstand, in dem allein unsere wahre Freiheit besteht.***)

3. Die Dialoge.

Die beiden kleinen und abgebrochenen Gespräche, die unserem Tractat an der schon bezeichneten Stelle eingefügt sind, stehen mit der Lehre desselben in einem so genauen Zusammenhang, daß es kaum möglich ist, sie abgesondert davon zu betrachten und zu erklären. Damit soll noch nichts über die nähere Art dieses Zusammenhangs und die Zeit ihrer Abfassung entschieden sein. Es wäre

menften Lebenszustand oder das höchste Gut, weil es nicht ewig dauern soll, einzutauschen gegen das sicherste Verderben. (Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas u. s. w. S. 68 flgd.) — *) II. 26 (5). Hosea XI. 4. — **) Tract. II. 26 (6). — ***) II. 26 (7—9).

möglich, daß sie sich vorbereitend verhalten und gleich nach den ersten Grundbestimmungen die Hauptprobleme andeuten sollen, die im weiteren Verlaufe gelöst werden; dann ständen sie am richtigen Ort, es würde sich rechtfertigen, daß sie selbst nicht ausgeführt sind, denn sie sollen auf die Fragen nur hinweisen, die aus den beiden ersten Capiteln hervorgehen und das Thema der folgenden bilden. Man konnte dann sehr wohl die Bemerkung vorausschicken, daß sie „zum besseren Verständniß des Vorangegangenen und zur näheren Erklärung dessen, was wir zu sagen meinen", der Abhandlung eingefügt sind. Es könnte aber auch sein, daß gewisse Hauptbedenken, welche die Lehre Spinozas sogleich hervorrief, in diesen dialogischen Skizzen erörtert und weggeräumt werden sollten. Offenbar hat Spinoza die Lehre, die wir in unserem Tractat lesen, den Seinigen, *bevor* er sie ihnen schriftlich überlieferte, mündlich und gesprächsweise mitgetheilt und Einwürfe erfahren, die er gesprächsweise erwiederte. So konnte auf dem natürlichsten Wege der Versuch entstehen, in der Form von Gesprächen den *Typus* jener Einwürfe und Erwiederungen zu fixiren. Wenn er am Schlusse des Tractats die Seinigen anredet und ermahnt, sich durch die *Neuheit* der Lehre nicht gegen die Wahrheit derselben einnehmen zu lassen und gleich an Widerlegung zu denken, so scheint es mir keine übereilte Vermuthung, daß der Philosoph in Unterredungen gerade solche Einwürfe öfter erlebt hat, welche die Hauptunterscheidungspunkte seiner Lehre betrafen.

Diese zwei vornehmlichsten Angriffspunkte sind die Lehre von der *göttlichen Alleinheit* und *Immanenz*. Gegen die erste war der nächste und darum häufigste Einwurf die Hinweisung auf die augenfällige *Verschiedenheit* und *Substantialität* der Dinge; gegen die zweite ließen sich dem Philosophen aus seiner eigenen Lehre scheinbare Widersprüche entgegen halten: wie kann Gott zugleich die „*inbleibende*" und „*entfernte* Ursache" der Dinge sein? Wie kann er bei der Unveränderlichkeit seines Wesens sowohl Ursache sein als Ursache *und* Wirkung? Wenn er die inbleibende Ursache aller Dinge ist, so müssen seine Wirkungen *ewig* sein, wie er selbst: wie reimt sich mit der göttlichen Immanenz die *Vergänglichkeit* der Dinge? Die Einwürfe gegen die göttliche Alleinheit bilden das Hauptthema des ersten Gesprächs, die gegen die göttliche Immanenz das des zweiten.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt des Tractats, so ist Gott

als die unendliche, allesumfassende Substanz das ewige Object, welches die Liebe genießt, der Verstand anschaut (unmittelbar erkennt), die Vernunft beweist, aber der Wahn und die Begierde, die sich an die Sinnenwelt hängt, für nichts achtet. Im Bunde mit Verstand und Vernunft tritt die Liebe der Begierde entgegen und in dem Streite beider Parteien besteht das erste Gespräch, das zwischen vier allegorischen Figuren geführt wird, welche die genannten Standpunkte personificiren. Man muß mit dem Inhalte des Tractats vertraut sein, um die Bedeutung und Function dieser Figuren zu verstehen. Die Liebe fühlt sich dem Verstande verschwistert, mit ihm von gleicher Herkunft und Vollkommenheit. Da seine Vollkommenheit eins ist mit dem Objecte, das er anschaut, so frägt sie den Verstand, ob er ein absolut vollkommenes und allumfassendes Wesen begriffen habe? Der Verstand bejaht es: „ich betrachte die Natur in ihrer Totalität als unendlich und höchst vollkommen. Wenn du daran zweifelst, so frage die Vernunft, diese wird es dir sagen". Die Vernunft führt den Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheils. Wäre die Natur begrenzt, so müßte sie durch das Nichts begrenzt sein, welches dann selbst eines, ewig, unendlich wäre. Daher muß die ewige Einheit und Unendlichkeit entweder der Natur oder dem Nichts zukommen. Das Letztere ist die Ungereimtheit selbst. Die Alleinheit der Natur wird von der Begierde verworfen: sie widerstreite der augenfälligen Verschiedenheit der Dinge, die Natur bestehe in denkenden und ausgedehnten Substanzen, die einander entgegengesetzt sind und sich wechselseitig begrenzen. So vertheidigt, wie es scheint, die Begierde den cartesianischen Standpunkt. Dem ist nicht so. Descartes behauptet außer den endlichen Dingen die dritte, absolut vollkommene Substanz, welcher Begriff bekanntlich zu den Grundlagen seiner Lehre gehört. Gerade diesen Begriff bestreitet die Begierde und findet ihn ungereimt. Es ist daher ganz falsch, wenn man in diesem Gespräch die Begierde als Wortführerin der cartesianischen Lehre betrachtet; vielmehr redet sie der gewöhnlichen Anschauung das Wort, für welche die Sinnenwelt als der Complex verschiedener, von einander unabhängiger Dinge keineswegs ein einziges Wesen ist, wohl aber Alles in Allem. Sie ist sogar scharfsinnig genug, die Widersprüche der cartesianischen Lehre darzuthun, womit sie freilich aus ihrer Rolle fällt und die Kritik Spinozas selbst in sich aufnimmt.

Sie findet es ungereimt, ein absolut vollkommenes, allmächtiges, allwissendes Wesen zu behaupten, das anderen Substanzen entgegengesetzt sein soll. Wenn es die letzteren von sich ausschließt und ihre Vollkommenheiten entbehrt, wie kann es selbst absolut vollkommen sein? Wenn es die letzteren (weil sie als Substanzen selbstständig und unabhängig von ihm sind) nicht hervorgebracht hat und (weil sie außer ihm sind) nicht geistig durchdringt, so würde ja ein Wesen, das nicht blos sich, sondern auch andere erzeugt, nicht blos sich, sondern auch andere erkennt, offenbar allmächtiger und allwissender sein. „Das alles sind offenbare Widersprüche!" Hat die Begierde nicht in allen diesen Punkten Recht? Meint man, daß Spinoza in seiner Kritik des cartesianischen Gottesbegriffs anders gedacht hat, als er hier die Begierde reden läßt? Daß er dieser Figur seines Dialogs diese Gedanken in den Mund legt, ist ein Fehler in der Composition des Gesprächs, der uns aber wenig befremdet, denn wir haben es hier nicht mit dialogischen Kunstwerken zu thun. Die Begierde müßte in allen Punkten Unrecht haben, und die Widersprüche, die sie dem cartesianischen Gottesbegriffe vorrückt, sind alle richtig. Auch wird sich sogleich zeigen, daß keine dieser Behauptungen von den Gegnern der Begierde bestritten wird; es fällt der Vernunft nicht ein, den angegriffenen Gottesbegriff zu vertheidigen. Wir lassen uns gern den dialogischen Fehler gefallen, der uns einen so lehrreichen und interessanten Einblick in die Spuren des Weges gewährt, auf dem Spinoza selbst von Descartes zu seiner eigenen Lehre gelangt ist.

Aber wie steht unser Gespräch? In welchem Punkt hat und behält die Begierde Unrecht? Wir befinden uns vor folgender Alternative: entweder die endlichen Dinge sind (einander entgegengesetzte) Substanzen, dann ist der cartesianische, wie überhaupt jeder Gottesbegriff unmöglich, es giebt dann keine unendliche Substanz; oder Gott ist in Wahrheit die unendliche Substanz, dann sind die endlichen Dinge keine substantiellen Wesen, und es giebt überhaupt keine verschiedenen Substanzen. Diese zweite Seite der Alternative wird von der Begierde bejaht. Hier allein ist der Punkt, den man angreift. Die Vernunft antwortet sogleich: „du sagst, o Begierde, es gebe verschiedene Substanzen. Ich sage dir: das ist falsch!" Die Dinge verhalten sich zur unendlichen Substanz, wie die Modi der Dinge sich zu diesen selbst verhalten. Wie die verschiedenen Vorstellungs- und Begehrungsarten Modi des Geistes oder der einzelnen

„denkenden Substanz" sind, so muß diese, da sie ja nicht durch sich besteht, selbst wieder ein Modus des Wesens sein, von dem sie abhängt, es muß daher ein Wesen geben, das von keinem anderen abhängig, sondern durch sich ist und allen übrigen zu Grunde liegt: die einzige, ewige, unendliche Substanz. Geister und Körper sind nicht Substanzen, sondern denkende und ausgedehnte Modi: Denken und Ausdehnung daher Eigenschaften, die eines Trägers bedürfen, der kein anderes Wesen sein kann, als die ewige und unendliche Substanz selbst. Denken und Ausdehnung, wie alle anderen unendlichen Eigenschaften, sind nicht für sich bestehende Substanzen, sondern „Modi" Gottes. Daher giebt es in Wahrheit nur ein einziges Wesen oder eine Einheit, außer welcher nichts ist. Hier erscheint Spinozas Alleinheitslehre im Gegensatz zum cartesianischen Dualismus. (Daß er Denken und Ausdehnung an dieser Stelle „Modi" nennt, soll uns den Charakter ihrer Inhärenz oder ihres eigenschaftlichen Daseins erleuchten und nicht etwa ihre Geltung als Attribute beeinträchtigen. Die Vernunft sagt der Begierde: was du Substanzen nennst, nämlich Geister und Körper, sind nicht für sich bestehende, sondern inhärente Naturen. Du selbst vereinigst eine Reihe verschiedener Eigenschaften oder Modi in dem Gesammtbegriff des Denkens und der Ausdehnung, aber diese Einheiten sind keine für sich bestehenden Dinge, sondern auch wieder Eigenschaften oder Modi des alleinigen Urwesens.)

Die Begierde findet, die Alleinheit sei ein verworrener Begriff: sie soll der Inbegriff aller Dinge oder das Ganze und zugleich vermöge ihrer Eigenschaften die Kraft sein, welche die Dinge hervorbringt. Als Ganzes ist die Einheit bedingt durch ihre Theile; als Kraft ist sie die Bedingung, von der die Wirkungen abhängen: daher ist es ein augenscheinlicher Widerspruch, wenn man diese beiden Begriffe vermengt. Die Vernunft erwiedert: das Alleine ist das Ganze, weil es die Ursache aller Dinge ist, nicht die äußere, sondern die inbleibende, die Alles in sich hat, weil sie Alles in sich erzeugt. So ist der Verstand zugleich der Inbegriff und die Ursache aller seiner Gedanken.*)

Hier bricht das erste Gespräch ab, nachdem das Thema so weit geführt worden, daß der neue und nächste Angriffspunkt kein

*) Tract. I. Dial. I. (Sigw. Ueberf. S. 25—29).

anderer sein kann, als die göttliche Immanenz, die in dem zweiten Gespräche Theophilus gegen Erasmus vertheidigt. Es ist klar, daß dieses zweite Gespräch das erste unmittelbar voraussetzt und da fortfährt, wo jenes stehen geblieben; es sind nicht mehr Gegner, welche streiten, sondern Erasmus ist der Schüler, der belehrt sein will und belehrt wird. Er hat drei Fragen an Theophilus zu richten. Wie kann Gott zugleich die inbleibende und die entfernte Ursache aller Dinge genannt werden? Wie kann Gott als Ursache zugleich das Ganze sein, da dieses doch die Ursache mit ihren Wirkungen in sich begreift? Endlich, wie kann Gott die ewige Ursache sein, da doch unter seinen Wirkungen die vergänglichen Dinge sind?

Gott ist die entfernte Ursache derjenigen Dinge, die nicht unmittelbar aus seinem Wesen hervorgehen, sondern zunächst durch andere, d. h. durch Gott mittelbar erzeugt werden, er ist deshalb nicht weniger die inbleibende Ursache: das ist die (aus dem Tractat uns bekannte) Lösung der ersten Frage. Aus der inneren Ursache folgt nothwendig Alles, was in ihr enthalten ist, nicht mehr und weniger; daher wird die Realität Gottes nicht vermehrt durch seine Wirkungen, so wenig der Begriff des Dreiecks durch die Sätze, die aus ihm folgen, vermehrt wird: darin besteht die Lösung der zweiten Frage. Erasmus antwortet: „ich verstehe, was du mir sagen willst, du hast mich befriedigt". Auf den letzten, aus der Vergänglichkeit der Dinge geschöpften Einwurf erklärt Theophilus: es giebt eine unmittelbare und ewige Vereinigung mit Gott, unsere Erkenntniß und Liebe Gottes, worin die Vergänglichkeit aufgehoben ist. Erasmus hat für jetzt nichts zu entgegnen und alle weiteren Fragen sollen bis zu einer anderen Gelegenheit vertagt sein.*)

Man könnte zweifeln, daß diese Gespräche, obwohl sie abgebrochen werden, „Bruchstücke" zu nennen sind, denn sie enthalten in nuce die Summe des ganzen Tractats von dem Begriff der göttlichen Alleinheit und Immanenz bis zur Glückseligkeit des Menschen. Es ist kein Grund, in dem ersten Gespräch den Streit mit der Begierde fortzusetzen; das zweite hat einen förmlichen Schluß. Wir haben ihren Inhalt so ausführlich entwickelt, um ihren genauen Zusammenhang sowohl unter sich als mit der Lehre des Tractats in völlige Klarheit zu bringen und daraus wahrscheinlich zu machen,

*) Tract. I. Dial. II. (Sigw. Uebersetzung, S. 29—34).

daß ihre Aufzeichnung aus der mündlichen Belehrung hervor- und der schriftlichen Abfassung des Tractats voranging.

4. Der Anhang.

Wenn in den beiden Gesprächen die Hauptfragen erörtert und die Themata festgestellt werden, die wir in dem Tractate ausgeführt finden, so giebt der „Anhang" in seinen beiden Theilen die Zusammenfassung und Summe des Ganzen. Eine solche compendiarische Darstellung setzt die Ausführung voraus, es kann daher kein Zweifel sein, daß der Anhang unserer Schrift später verfaßt ist als die Abhandlung selbst. Erst die beiden Dialoge, dann der Tractat, zuletzt der Anhang, dessen beide Theile denen des Tractats entsprechen: der erste handelt „von Gott", der zweite „von der menschlichen Seele".

In dem ersten Theile des Anhangs erscheint bereits in der Gestalt der Axiome und Lehrsätze die Ausprägung der geometrischen Form; der Philosoph betritt den Weg, der ihn zur Ausbildung der Ethik geführt hat. Die sieben Grundsätze behaupten: 1) die Substanz ist ihrer Natur nach früher als die Modi. 2) Die Verschiedenheit der Dinge ist entweder real oder modal. 3) Die reale Verschiedenheit besteht im Unterschied der Eigenschaften (Attribute) und ihrer Arten (Modi). 4) Real verschiedene Dinge haben nichts mit einander gemein. 5) Solche Dinge können nicht das eine die Ursache des anderen sein. 6) Ein Wesen, das Ursache seiner selbst ist, kann sich nicht selbst begrenzt haben. 7) Das erhaltende Princip der Dinge ist vermöge seiner Natur früher als diese.

Mit Hülfe dieser Axiome werden die folgenden vier Lehrsätze bewiesen: 1) Wenn in der Natur zwei Substanzen sind, müssen sie realiter verschieden sein. 2) Die eine Substanz kann nicht die Existenz der anderen bewirken. 3) Jede Substanz und jede Eigenschaft (Attribut) ist vermöge ihrer Natur unendlich und in ihrer Art höchst vollkommen. 4) Aus dem Wesen der Substanz folgt ihre Existenz, daher in einem unendlichen Verstande keine Idee einer Substanz gesetzt sein kann, die in der Natur nicht existirte. Dazu der Zusatz, worin aus der Ursprünglichkeit und Unendlichkeit der Natur die Gleichung zwischen Gott und Natur bestätigt wird. Diese besteht aus zahllosen Attributen, deren jedes unendlich ist, vollkommen in seiner Art, und wirklich kraft seines Wesens; es giebt nichts außer ihr:

daher sie genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes".*)

Das Thema dieser Sätze ist die göttliche Alleinheit und Immanenz: dasselbe Thema, das im zweiten Capitel unseres Tractats (Th. I.) ausgeführt und in den unmittelbar ihm beigefügten Dialogen theils polemischen, theils belehrungsbedürftigen Einwürfen gegenüber erörtert wurde. Die vier Lehrsätze im Anfange jenes Capitels sind dieselben als die unseres Anhangs, nur die Ordnung der drei ersten ist eine andere. (Der Satz, der dort an erster Stelle steht, findet sich hier an dritter, der zweite an erster, der dritte an zweiter.**)

Die geometrische Form der Darstellung fordert die Vergleichung mit dem Anhange der Ethik und jener Beilage an Oldenburg (1661), worin wir die erste briefliche Urkunde fanden, daß Spinoza in der Ausbildung seines Hauptwerks begriffen war. Hier zeigt sich auf das Deutlichste, daß unser Anhang ähnlicher der Beilage ist als der Ethik, und die Beilage wiederum der Ethik näher steht als dieser Anhang. Das Verhältniß zwischen Beilage und Ethik haben wir erörtert. Den Axiomen müssen Definitionen vorangehen: sie fehlen im Anhang, nicht in der Beilage. Von den sieben Axiomen des Anhangs und den vier Axiomen der Beilage sind drei identisch: das erste, vierte und fünfte des Anhangs gleich dem ersten, dritten und vierten der Beilage. Die vier Lehrsätze des Anhangs sind nach Inhalt und Ordnung gleich den drei Lehrsätzen der Beilage, nur mit dem Unterschiede, daß der zweite und vierte Lehrsatz im Anhang sich in dem zweiten der Beilage vereinigt finden. Anhang und Beilage sind darin von der Ethik verschieden, daß in dieser Lehrsätze geworden sind, was in jenen beiden noch Axiome waren (die fünf ersten Axiome des Anhangs gleich den vier ersten Lehrsätzen der Ethik, die Axiome der Beilage, ausgenommen das zweite, gleich den drei ersten).***)

Es ist demnach klar, daß der erste Theil unseres Anhangs später als der Tractat und früher als die Beilage an Oldenburg verfaßt ist, welcher letzteren er nach Sigwarts gewiß richtiger Vermuthung zeitlich nahe steht. In der Ausbildung der Ethik darf unter den

*) Tract. Anhang I. (Sigw. Uebers. S. 148—151). — **) Vgl. oben S. 208 flgd. — ***) Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 199—202. Ueber die sorgfältige und genaue Vergleichung zwischen Anhang, Beilage und Ethik vergl. Sigwart: Sp. neuentdeckter Tractat S. 152.

vorliegenden Urkunden der geometrisch geformte Theil des Anhangs als der erste, die Beilage als der zweite Schritt gelten, der einen unverkennbaren Fortschritt bezeichnet.

Die andere Hälfte des Anhangs enthält die compendiarische Darstellung der Lehre von der menschlichen Seele, die in dem zweiten Theile des Tractats ausgeführt war. Wir finden die Hauptsätze dieser Lehre zwar nicht in geometrischer Form, aber in Reih und Glied so geordnet, daß mit der einfachsten Bestimmung der Seele begonnen und mit der Hinweisung auf ihren höchsten Erkenntnißzustand geendet wird. Die menschliche Seele ist, wie der Mensch selbst, ein endliches Ding oder ein Modus. Da alle wirklichen Dinge im unendlichen Verstande begriffen sein müssen und in ihm kein Object gesetzt sein kann, das nicht realiter existirte, so hat jedes wirkliche Ding eine Idee, die sein Wesen ausdrückt. Diese Idee ist seine Seele. Daher ist die Seele denkender Natur, ein Modus blos (der Kraft) des Denkens. Jedes wirkliche Ding ist der Modus eines unendlichen Attributs, deren es zahllose giebt. Da nun im Denken das Wesen jedes wirklichen Dinges objectiv ausgedrückt sein muß, so haben die Modi aller Attribute, nicht blos die der Ausdehnung, Seelen. Mit anderen Worten: alle Dinge sind beseelt, nicht blos die Körper. „Wirklich sein", oder „Modus eines Attributs sein", oder „in der Natur realiter existiren" sind Ausdrücke, die dasselbe bedeuten. Es giebt nur Ideen der wirklichen Dinge. Ohne Wirklichkeit keine Idee. Daher konnte Spinoza sagen: „die Idee entsteht aus einem Object, welches in der Natur realiter existirt". Wenn er in diesem Sinn „von dem Ursprunge der Seele aus dem Körper" redet, so ist dies keineswegs materialistisch zu verstehen, als ob der Körper die Seele aus sich hervorbrächte.*)

Wir wissen bereits, daß wir von den zahllosen Attributen keine anderen in gleicher Weise zu erkennen vermögen, als Denken und Ausdehnung, und daß es keine anderen Modi der Ausdehnung giebt, als Bewegung und Ruhe, deren bestimmte Proportion das Wesen des Körpers ausmacht. Daher ist das wirkliche Ding, in dessen Idee unsere Seele besteht, unser Körper. In demselben Maße, als der Zustand unseres Körpers verändert d. h. seine Bewegung und Ruhe entweder vermehrt oder vermindert wird, ändert sich auch der

*) Anhang II. (1—12). Sigwart: Ueberj. S. 152—156.

Zustand unserer Seele. Ihr Wesen ist vorstellender Natur, daher müssen ihre Veränderungen vorgestellt oder percipirt werden. Diese Perceptionen sind die Gefühle. Es giebt verschiedene Grade der Bewegung und Ruhe in den Theilen unseres Körpers und verschiedene äußere Ursachen, welche diese Veränderungen hervorbringen: daher die Verschiedenheit der Gefühle. Das normale Verhältniß von Bewegung und Ruhe, worin die Natur unseres Körpers besteht, kann gestört und wiederhergestellt werden: daher der Uebergang aus einem Gefühlszustande in den anderen und die Rückkehr in den normalen, den wir behaglich empfinden.*)

Die Seele kann nicht verändert werden, ohne diese Veränderung und damit sich verändert zu fühlen: daher entspringt aus dem Gefühl nothwendig die Vorstellung des eigenen Zustandes, also eine reflexive Idee oder Selbsterkenntniß, Erfahrung und vernunftgemäßes Denken. Der unendliche Verstand ist eine unmittelbare Modification Gottes und als solche mit Gott ewig vereinigt; er ist der Inbegriff aller wirklichen Ideen, daher ist jede wirkliche Idee, also auch unsere Seele ein Theil des unendlichen Verstandes, sie ist als ein solcher Theil im Zustande der Vereinigung mit Gott. Da nun unsere Seele erkennt, was sie ist, so vermag sie ihrer Vereinigung mit Gott inne zu werden. „Daraus", so endet unser Text, „kann der Ursprung ihrer klaren Erkenntniß und Unsterblichkeit deutlich ersehen werden".**)

Im Vorblick auf die Ausbildung des Hauptwerks erkennen wir in diesem zweiten Theile des Anhangs eine (noch nicht geometrisch geformte) Vorarbeit für das zweite Buch der Ethik. Im Rückblick auf den Tractat verweisen wir zur näheren Vergleichung besonders auf diejenigen Stellen, die von dem Wesen der Seele und dem Verhältniß zwischen Seele und Körper handeln: das ist die Vorrede zum zweiten Theil mit den fünfzehn Sätzen der ersten Anmerkung und das zwanzigste Capitel mit dem dritten Zusatz. Es kann die Frage sein, ob die wichtigen Zusätze zu jener Vorrede nicht später verfaßt sind, als dieser zweite Theil unseres Anhangs. Die Sätze zeigen, wie Sigwart treffend bemerkt hat, einen schriftstellerischen Fortschritt. Sie sind in ihrer Darstellungsart unleugbar reifer, in ihrer einleuchtenden Kürze und Ordnung präciser gefaßt und dem

*) Anhang II. (13—16). S. 156—158. — **) Anhang II. (17). S. 158.

Uebergang in die geometrische Form näher gebracht, als der zweite Theil des Anhangs.*)

Wir haben den gesammten Inhalt des Tractats so dargestellt, daß wir nach unserer Auffassung, wie es in diesem Werke geschehen mußte, die Sätze erklärend und verdeutlichend wiedergegeben. Dabei mußten wir dem systematisch vollendeten Ideengange Spinozas vorgreifen und der Verständlichkeit des letzteren manchen Eintrag thun: ein Uebelstand, den wir mit Unrecht in der vorigen Auflage dieses Buchs lieber vermeiden wollten.

Neuntes Capitel.

Die Entstehung der Lehre Spinozas.

I. Entwicklungsgang der Lehre.

Aus der Zeitfolge der Werke läßt sich der fortschreitende Gang der Lehre Spinozas erkennen. Die literarisch bezeichneten Stadien sind: 1. die beiden Dialoge, 2. der tractatus brevis, 3. der Anhang und die Zusätze, deren wichtigster die Vorrede zum zweiten Theil des Tractats begleitet, 4. die ersten Schritte zur Ausbildung der Ethik, die aus der Vergleichung des ersten, geometrisch geformten Theiles des Anhangs mit der Beilage an Oldenburg (1661) einleuchten, 5. tractatus de intellectus emendatione, 6. die Darstellung der cartesianischen Principienlehre nebst den „cogitata metaphysica“ (1663), 7. der Stand der Ethik im Jahre 1663 (nach den Briefen zwischen Vries und Spinoza), 8. die Dreitheilung und erste Vollendung der Ethik im Jahre 1665, 9. tractatus theologico-politicus (1665—70), 10. die Fünftheilung und letzte Redaction der Ethik (1670—75), 11. tractatus politicus (1675—77). — In diesem Fortgange giebt es keinen Abbruch und darum keine Epoche, wohl aber gewisse Einschnitte oder Cäsuren, die durch die Jahre 1661 und 1665 bestimmt werden, zwischen welche die erste Ausbildung und Vollendung der Ethik fällt. Der tractatus brevis ist früher und,

*) Vgl. voriges Cap. S. 216 flgd.

wie aus ihm selbst hervorgeht, als ein Lehrbuch für Spinozas Freunde und Schüler in Amsterdam verfaßt; daher nehme ich an, daß die Trennung von den letzteren die nächste Veranlassung zu seiner Aufzeichnung gab und derselbe wahrscheinlich in jenem einsamen Landhause an der Straße nach Ouwerkerk niedergeschrieben wurde (1656—60). Es darf als sicher gelten, daß die in dem Werke dargestellte Lehre dem Schülerkreise in Amsterdam aus mündlichen Gesprächen bekannt war und Spinoza demnach seinen Standpunkt im Wesentlichen erreicht hatte, als ihn die Synagoge ausstieß und er genöthigt war, seine Vaterstadt zu verlassen.*)

Beurtheilen wir diesen Entwicklungsgang seiner Lehre durch ihr Verhältniß zu der Lehre Descartes', so ist erstens festzustellen, daß Spinoza in keinem seiner Werke als Cartesianer im gewöhnlichen Sinn der Schule erscheint. Seine Darstellung der cartesianischen Principien darf nicht als Instanz dagegen gelten; vielmehr ist ausdrücklich und authentisch bezeugt, daß hier der Philosoph seine eigene Lehre nicht vortrug und vortragen wollte, daher nicht einmal der Grad seiner Abhängigkeit von Descartes nach jener gelegentlichen Lehrschrift abgeschätzt werden kann. Die brieflichen Aeußerungen Spinozas selbst, wie die in der Vorrede des Werks gegebene Erklärung lassen über Entstehung und Bedeutung der genannten Schrift nicht den mindesten Zweifel.**) Man hat befremdlicherweise diese Zeugnisse neuerdings bald zu wenig bald gar nicht beachtet und aus falschen Voraussetzungen allerhand falsche Schlüsse gezogen, wie z. B. daß die cogitata metaphysica früher verfaßt seien als der tractatus brevis, oder daß Spinoza damals die Willensfreiheit noch bejaht habe u. s. w. Es darf zweitens behauptet werden, daß in keiner literarischen Form die Abhängigkeit unseres Philosophen von Descartes stärker als in jenem tractatus brevis hervortritt, der (abgesehen von den Dialogen) schon deshalb als das frühste seiner uns bekannten philosophischen Werke zu betrachten ist. Damit stimmt das handschriftliche, schon angeführte Zeugniß.***)

---

*) Vergl. oben Cap. VII. S. 198—204, Cap. VIII. S. 206 flgd. S. 233. Wir erinnern uns jener Antwort, die er den Aushorchern gab (S. 124—26). War es seine Ueberzeugung, daß in einem gewissen Sinn die Körperlichkeit Gottes behauptet und die Unsterblichkeit der Seele verneint werden könne, so hatte er die cartesianische Lehre schon hinter sich. — **) Vergl. oben Cap. IV. S. 136—138. — ***) Vergl. Cap. VI. S. 192.

II. Urſprung und Quellen der Lehre.

1. Der Streit der Anſichten.

Die Frage nach der Entſtehung der Lehre Spinozas fällt demnach mit der Frage nach der Entſtehung (Quellen) dieſes Tractats zuſammen. Wenn in dem letzteren der Philoſoph noch abhängiger von ſeinem Vorgänger erſcheint als in den folgenden Schriften und dieſe in ihrem Fortgang eine zunehmende Entfernung von Descartes erkennen laſſen, ſo ſcheint nichts natürlicher als die Annahme, daß der Ausgangspunkt und Urſprung der Lehre Spinozas in dem Syſteme Descartes' zu ſuchen iſt, daß in ſeiner Entwicklung es ein erſtes, literariſch nicht beurkundetes Stadium gegeben hat, in welchem er ſelbſt carteſianiſch geſinnt war, daß zur Ausbildung ſeiner eigenen Lehre nichts anderes nöthig war als der einfache, von uns ſchon erleuchtete, durch die Lage des carteſianiſchen Syſtems ſelbſt geforderte Fortſchritt.

Dieſe Anſicht wird heute von vielen Seiten beſtritten. Es iſt kein günſtiges Zeichen für die Gegner, daß ſie über den wahren Urſprung des Spinozismus unter einander ſelbſt keineswegs einig ſind, vielmehr ihre Meinungen nach den verſchiedenſten Richtungen auseinander gehen. Zwar den mächtigen Einfluß der Lehre Descartes' auf den Entwicklungsgang Spinozas ſtellt keiner in Abrede, nur ſoll dieſer Einfluß nicht ausreichen, um den eigenthümlichen Standpunkt unſeres Philoſophen, den ſpecifiſchen Charakter ſeines Syſtems zu erklären. Von mehr als einer Seite wird behauptet, daß Spinoza niemals Carteſianer war, ſondern ſeine pantheiſtiſche Grundanſchauung ſchon gewonnen hatte, als er die Lehre Descartes' kennen lernte, zu welcher letzteren er ſich deshalb im Weſentlichen nur kritiſch und polemiſch verhalten habe: ſo urtheilen Schaarſchmidt, Sigwart, Avenarius, denen Böhmer beiſtimmt.*) Auf die Frage nun, von wem Spinoza dieſe pantheiſtiſche Grundanſchauung, die er zum Studium Descartes' mitbrachte, empfangen habe, werden wir nach verſchiedenen Richtungen gewieſen: auf die Averroiſten und jüdiſchen Philoſophen des Mittelalters, dann auf die Kabbaliſten, aus denen ſchon Leibniz die determiniſtiſche Lehre Spinozas herleiten

*) Böhmer: Spinozana. IV. Philoſ. Zeitſchr. Bd. 57 (1870). S. 260. Sigwart: *Ueberſ., Proleg.* III. 1. S. XLI—XLIV.

wollte*); vor allem aber ist neuerdings Giordano Bruno als der Philosoph genannt worden, dessen italienische, in London erschienenen Schriften (1584—85) Spinoza aller Wahrscheinlichkeit nach gekannt und daraus die Grundanschauung von dem göttlichen All (natura = Deus) sich angeeignet habe. Daß Bruno mit seiner naturalistischen Alleinheitslehre als ein Vorläufer Spinozas erscheint, daß zwischen beiden Philosophen eine unverkennbare Geistesverwandtschaft besteht, ist schon von Jacobi hervorgehoben und seitdem oft wiederholt worden.**) Es handelt sich jetzt nicht um eine solche Parallele, sondern um die genaue und quellenmäßige Nachweisung, daß Spinoza von Brunos Lehre herkommt und zu Descartes übergeht, indem er die pantheistische Grundanschauung, wie die enthusiastische Grundstimmung des Nolaners festhält und daher den cartesianischen Standpunkt sofort polemisch angreift und in die Alleinheitslehre umbildet. Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist Sigwart, dessen Spuren Avenarius gefolgt ist. Sigwart hat in einer lehrreichen Untersuchung seine Ansicht sorgfältig und umständlich ausgeführt, er hat sie in seinen beiden mit dem Gegenstand beschäftigten Schriften als eine Hypothese vorgetragen und die Grenze der letzteren ausdrücklich nicht überschreiten wollen. Daß Spinoza Schriften Brunos gelesen oder gekannt hat, obwohl er sie nie citirt und den Namen Brunos nie nennt, ist sehr wohl möglich und durch Sigwarts Nachweisungen wahrscheinlich gemacht worden. Dagegen ist es dem letzteren nicht blos wahrscheinlich, sondern gewiß, „daß der Begriff der unendlichen, allumfassenden Natur für Spinoza kein erst abgeleiteter Gedanke, sondern eine Grundanschauung ist; daß wir darin eine Ueberlieferung erkennen müssen, von der Spinoza ausgeht, nicht einen Gedanken, den er erst durch eigene Arbeit gewinnt." Es ist ihm ferner gewiß, „daß Spinoza am Anfange seiner Entwicklung sich durchaus polemisch zu Cartesius verhält." Also konnte Spinoza, wie Sigwart die Sache ansieht, die pantheistische Grundanschauung 1. nur im Wege der Ueberlieferung erhalten, 2. niemals aus Descartes' Lehre gewinnen, auch nicht im Wege eines folgerichtigen Ideenganges. Es kann nur die Frage sein, von wem er jenen Grundgedanken empfangen hat, den er weder aus eigenem Nachdenken noch durch die Lehre Descartes' zu erreichen vermochte? Die Antwort

*) Leibniz: Theodicee § 372. — **) Vgl. Theil I. dieses Werks. Einl. Cap. V. S. 100 flgd.

auf diese Frage bleibt hypothetisch. Die bisher wahrscheinlichste Hypothese erklärt: jene Ueberlieferung stammt von Bruno.*) So steht Sigwarts Ansicht, für deren sichere Behauptungen ich die Beweise umsonst gesucht habe. Weder ist mir bewiesen, daß unserem Philosophen die pantheistische Grundanschauung nur durch Ueberlieferung zukommen konnte, noch daß sie für ihn im Wege der cartesianischen Lehre unerreichbar war. Vielmehr bin und bleibe ich überzeugt, daß er diese Anschauung kraft eigenen Nachdenkens aus der cartesianischen Lehre gefunden hat und finden mußte. Als ein Beweis, daß er nie Cartesianer war, soll der erste Dialog gelten. Avenarius sieht in diesem Schriftstück ein Zeugniß, daß Spinoza damals die Lehre Descartes' noch nicht gekannt habe; Sigwart im Gegentheil erkennt, daß Spinoza hier bereits die Lehre Descartes' bekämpfte. Darin hat er unzweifelhaft Recht. Wenn er aber sagt: „das Charakteristische ist, daß Spinoza hier, am Anfange seiner Entwicklung, sich durchaus polemisch zu Cartesius verhält", so sehe ich nicht, mit welchem Recht er in dieses Schriftstück den Anfang der Entwicklung Spinozas legt. Descartes war ein großer Philosoph, bevor er eine Zeile zur literarischen Darstellung seiner Lehre niedergeschrieben. Eingeräumt, daß jener erste Dialog die frühste Schrift Spinozas war, so ist der Anfang der literarischen Thätigkeit nicht der Anfang der Entwicklung überhaupt, und Spinoza hatte Zeit genug, Cartesianer zu sein und seinen eigenen fortgeschrittenen Standpunkt auszubilden, bevor er anfing, den letzteren schriftlich zu fixiren. Wenn dann Sigwart weiter so fortfährt: „die cartesianische Lehre wird der Begehrlichkeit in den Mund gelegt und damit als der Ausdruck eines niederen, in der sinnlichen Anschauungsweise befangenen Standpunkts dargestellt", so hat er in diesem Punkte thatsächlich Unrecht, denn die Begierde, wie wir oben ausführlich gezeigt haben, bekämpft vielmehr den cartesianischen Standpunkt, sogar mit den Waffen Spinozas (so wenig auch dieser polemische Charakter mit ihrer Rolle übereinstimmt). Es wäre auch eine gar zu verfehlte und stumpfe Polemik, die Spinoza schwerlich in den Sinn kommen konnte, die Lehre Descartes' als „einen niederen, in der sinnlichen Anschauungsweise befangenen Standpunkt" preiszugeben.**)

---

*) Sigwart: Uebers. Proleg. III. 1. S. XXXVIII—XLIII. — **) Vgl. voriges Capitel S. 234—35.

Von einer anderen Seite werden wir belehrt, daß Spinoza zwar Cartesianer war, aber aus dem Netze des Systems, worin er sich verstrickt hatte, nur durch die erneute Einwirkung der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, hauptsächlich des Maimonides, Gersonides (Lewi ben Gerson) und Chasdai Creskas, befreit und zu dem eigenen Standpunkt geführt werden konnte. Die Entwicklung, die er hier erlebt haben soll, nimmt eine curiose Wendung. Unter dem Einfluß Descartes' giebt er das Judenthum auf; dann, wie er im Cartesianismus festsitzt und die Schranken fühlt, die er aus eigener Kraft nicht durchbrechen kann, besinnt er sich eines Besseren und findet, daß die verschmähten Philosophen seines Volks so übel nicht waren, er streckt die Arme nach ihnen aus und entdeckt an der Hand der weisen Rabbiner des Mittelalters den Weg zu seinem System. So wird Spinoza aus einem Cartesianer und jüdischen Apostaten, den die Synagoge verflucht hat, wieder im eigentlichen Sinn „ein jüdischer Philosoph". Der Vertreter dieser Ansicht ist M. Joël in einer Reihe von Abhandlungen,*) die im Einzelnen viel Lehrreiches enthalten, aber den Entwicklungsgang des Philosophen in der Absicht, ihn für das Judenthum zu retten, als einen Zickzack erscheinen lassen, worin der angehende Talmudist wegen seiner frevelhaften Meinungen von der Synagoge verstoßen wird und dann als Philosoph auf dem Umwege durch Descartes zu den Rabbinern zurückkehrt. Wir haben in Spinozas Lehre kein System aus einem Guß, sondern ein Flickwerk aus Lappen.

Daß Spinoza die jüdischen Gottesgelehrten und Scholastiker, die hochangesehenen mittelalterlichen Rabbiner und Commentatoren der Schrift studirt hatte und wohl in ihnen bewandert war, ist eine aus seiner Jugendgeschichte bekannte Thatsache; Joël hat das anerkennenswerthe Verdienst, die fortwirkenden Eindrücke dieser Studien in den Schriften des Philosophen sachkundig und aufmerksam verfolgt und in einer Reihe einzelner Stellen nachgewiesen zu haben. Wenn man sich Spinozas an der jüdischen Theologie geschulten Bildungsgang vergegenwärtigt und seine Werke liest, so kann man sich nicht

*) An dieser Stelle, wo es sich nicht um biblische Fragen und den tractatus theologico-politicus handelt, nenne ich: Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einfluß, dargestellt von M. Joël, Rabbiner in Breslau (1866). Desselben Schrift: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats u. s. f. (1871).

genug wundern, wie selten man den Reminiscenzen des jüdisch-orientalischen Styls begegnet und bis zu welchem Grade sich dieser Geist von den ihm anerzogenen Eindrücken in seiner Denk- und Schreibart befreit hatte. Aber Joël will den Einfluß jüdischer Theologen keineswegs auf die Reminiscenzen, die aus seiner Jugendzeit „im Kopfe Spinozas hängen geblieben", eingeschränkt wissen, sondern er behauptet, daß in seiner späteren von Descartes abhängigen Periode jene jüdischen Religionsphilosophen geradezu die Leitsterne wurden, die ihm den neuen Weg seiner Lehre erleuchteten. Wir reden jetzt nicht von dem theologisch-politischen Tractat, worin es sich um biblische und exegetische Untersuchungen handelt, die naturgemäß mit Spinozas jüdisch-theologischen Studien zusammenhängen. Wenn Joël bemerkt, daß „die Abfassung dieser Schrift geradezu den Besitz einer wenn auch nicht umfänglichen, doch ziemlich ausgewählten jüdischen Bibliothek voraussetzte"*), so wollen wir nur beiläufig unser Befremden ausdrücken, daß von einer solchen Bibliothek in dem Nachlaß des Philosophen nichts zu finden war. Wir haben es hier mit dem Ursprunge der Lehre Spinozas zu thun, mit den Quellen des tractatus brevis, die Joël in den jüdischen Religionsphilosophen und hauptsächlich in Creskas' Werk „Gotteslicht" (Or Adonai, aus dem Jahre 1410) entdeckt haben will.

Spinoza, so werden wir belehrt, machte in seiner cartesianischen Periode die Erfahrung, daß in dem Eifer, die Philosophie vor jedem Widerstreit gegen die Religion zu bewahren, Descartes selbst und seine eigenen christlichen Freunde weit befangener waren, als die berühmten Religionslehrer seines Volks. „Ich habe dem Spinoza", sagt Joël, „nicht ins Herz geblickt, aber wie vieles blieb unausgesprochen in demselben! Was mochte in ihm vorgehen, als Männer, wie Oldenburg und Blyenbergh, ihm mit Fragen zusetzten, in Bezug auf welche er sich sagen mußte, daß Männer aus der Schule des Maimonides nicht eine gleiche Befangenheit zu erkennen gegeben hätten!"**) Diese und ähnliche Erfahrungen sollen es also gewesen sein, die nach Joël den Philosophen vermocht haben, die Rückkehr zu den Rabbinern anzutreten. Man braucht Spinoza nicht ins Herz zu sehen, sondern nur auf die Data jener Briefe zu achten, worin die befangenen Einwürfe der genannten Männer enthalten waren,

*) Joël: Zur Genesis u. s. w. S. 6. — **) Ebendas. S. 9.

um sogleich zu erkennen, daß damals seine Lehre schon in ihrer systematischen Form feststand, denn eben diese war es, die man angriff. Solche Erfahrungen können daher unmöglich den Umschwung veranlaßt haben, der den Philosophen zu den Rabbinern zurück und durch diese auf den Weg zu seiner neuen Lehre führte. Dies heißt, die Sache, die man erklären will, in ihrer ganzen Fertigkeit voraussetzen. Damals hatte Spinoza den neuen Weg nicht erst zu suchen, sondern bereits das Ziel desselben erreicht. Spinoza war auch nicht der Mann, den Erfahrungen so gewöhnlicher Art, wie die angeführten, dazu bringen konnten, seinen Weg zu ändern. War er Cartesianer, so muß er in der Lehre des Meisters selbst die Bedingungen und Antriebe gefunden haben, die ihn nöthigten darüber hinauszugehen. Dieser Ansicht ist im Eingange seiner Abhandlung auch Joël. Descartes hatte in seinen Diarien, einer der frühsten Aufzeichnungen, die erst seit zwanzig Jahren der Welt bekannt ist,*) die Bemerkung hingeworfen: „Drei Wunder hat der Herr gemacht: die Schöpfung aus Nichts, den freien Willen und den Gottmenschen". Spinoza konnte diese drei Hauptwunder so wenig als irgend ein anderes Wunder anerkennen, denn er verneinte die Realität des Irrationalen; er begriff die Welt als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, er verwarf die Willensfreiheit, und der Gottmensch im buchstäblichen Sinn (die Modus gewordene Substanz) erschien ihm als die Quadratur des Cirkels. Im allegorischen Sinn, der das Wunder ausschließt, ließ er den Sohn Gottes, die ewige Weisheit oder Liebe Gottes im Menschen nicht blos gelten, sondern fand diesen Begriff des Gottmenschen erfüllt in der Person Jesu. Das nennt man nicht eine Rückkehr zum Judenthum. Aber gleichviel, es möge die Verneinung jener drei cartesianischen Hauptwunder im tractatus brevis enthalten sein. Um die Differenz zwischen dieser Schrift und der cartesianischen Lehre kurz zu bezeichnen, hatte Trendelenburg jene Bemerkung aus dem Tagebuche Descartes' zur Orientirung gebraucht. „Cartesius hatte diese drei mirabilia, wenn auch nicht ausdrücklich das dritte, zur stillschweigenden Voraussetzung seiner Philosophie. Aber der Tractat bringt sie hinter sich."**) Ich halte diese Art der Orientirung nicht für glücklich und den Satz, daß Descartes die An-

*) Vergl. Theil I. dieses Werks. Buch I. Cap. II. S. 171—74. — **) Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 356 flgd.

nahme jener Wunder zur stillschweigenden Voraussetzung seiner Lehre gemacht habe, für falsch. Man muß die Grundlagen der Lehre Descartes' nicht in einer hingeworfenen Bemerkung seines Diariums suchen. Es ist nicht richtig, daß die Bejahung der Willensfreiheit bei ihm „eine stillschweigende Voraussetzung" war, da sie eine so wichtige und ausführlich begründete Stelle in seiner Erkenntnißlehre einnimmt. Aber Joël, indem er sich an das trendelenburgische Citat hält, geht weiter. „Für Spinoza waren gerade sie (die drei Wunder) die Antriebe zum Hinausgehen über Cartesius und zum Emporbringen zu seiner originalen Weltanschauung."*) Unmöglich kann ein cartesianisches Wort, von dem Spinoza gar nichts wußte und wissen konnte, der Beweggrund gewesen sein, der ihn über die cartesianische Lehre hinausführte. Die Antriebe, die unseren Philosophen nöthigten, das System Descartes' zu durchbrechen, sind in den urkundlichen und grundlegenden Schriften des letzteren zu suchen, die Spinoza studirt hat, vor allem in der Principienlehre, die Spinoza selbst, als er schon darüber hinaus war, einem Schüler vorgetragen, den er nicht in die eigene Lehre einführen wollte. Er überlieferte dem noch unreifen Schüler die Philosophie, welche die Vorstufe zu der seinigen bildete und für ihn selbst der Weg zu diesem Ziel gewesen war. So mußte er sie durchdrungen haben, um sie überhaupt lehren zu wollen. Seine Darstellung der cartesianischen Principien beweist keineswegs, daß Spinoza damals Cartesianer war, im Gegentheil; wohl aber gilt sie mir als ein sprechender Beweis, daß er Cartesianer gewesen sein muß. Man lehrt am ehesten, was man völlig durchdrungen hat, und man hat eine Lehre nie vollkommener durchdrungen, als wenn man sie innerlich ganz erlebt und ausgelebt hat. Warum hat Spinoza jenem Schüler nicht die Lehre Giordano Brunos vorgetragen oder, wenn diese zu gefährlich und hoch war, die des Chasdai Creskas? Als Spinoza die Lehre Descartes' selbst lehrte, verhielt er sich dazu, wie Fichte auf dem Standpunkt seiner Wissenschaftslehre zu Kant, oder Schelling auf dem Standpunkt seiner Identitätslehre zu Fichte. Wenn wir von dem letzteren nur die Schriften hätten, worin er Kant bekämpft: würde man recht thun zu schließen, daß er nie Kantianer war, oder, wenn er es war, daß ihm ich weiß nicht wer die Füße gesetzt haben muß.

*) Joël: Zur Genesis u. s. w. S. 1.

um den Weg zu sich selbst zu finden? Und ähnliche Schlüsse sind es, die heutzutage den Ursprung der Lehre Spinozas außerhalb Descartes' ausfindig machen wollen.

Es sind also weder die Erfahrungen christlich-dogmatischer Befangenheit noch auch die Verwerfung jener drei cartesianischen Mirabilien gewesen, woraus in der Richtung Spinozas der Umschwung hervorging. Aber die Antriebe dazu lagen (nach Joël) in der cartesianischen Lehre; Spinoza hatte hier seinen Ausgangspunkt, er sah die zudurchbrechenden Schranken, die zulösende Aufgabe, aber um selbst den Weg zum Ziele zu finden, dazu war er nicht geistesstark und gedankenreich genug, sondern mußte von jüdischen Gottesgelehrten schrittweise gegängelt werden. Maimonides und Lewi ben Gerson griffen ihm von der einen, Chasdai Creskas von der andern Seite unter die Arme. Des Maimonides „Führer der Verirrten" (More Nebuchim) und Creskas' „Gotteslicht" dienten ihm zur Leuchte. Zwar waren diese Führer selbst keineswegs unter sich einig. Creskas bekämpfte den Maimonides. Dieser lehrte die Uebereinstimmung zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und der aristotelischen Philosophie, jener verwarf den peripatetischen Rationalismus und behauptete die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens; Spinoza verwarf die Grundsätze beider; doch soll dies ihn nicht gehindert haben, im Einzelnen vieles von beiden zu profitiren und namentlich von Creskas die ersten Anregungen zum Ausbau seiner eigenthümlichen Lehre zu empfangen. Ein sonderbarer Anblick, einen Mann, wie Spinoza, von zwei Anderen geführt zu sehen, denen er in der Hauptsache widerstreitet und die selbst in der Hauptsache uneinig sind! Indessen er braucht Hülfe gegen die drei cartesianischen Mirabilien. Die Parole heißt: keine Schöpfung aus Nichts, keine Willensfreiheit, kein Gottmensch! Gegen den letzten hilft die verschmähte jüdische Religion, die nur einen Gott, aber keinen Gottmenschen kennt. Gegen die Schöpfung aus Nichts hilft Maimonides, der zwar den zeitlichen Anfang der Welt vertheidigt, aber als Aristoteliker gute Gründe dawider an die Hand giebt, hilft Gersonides, der die Ewigkeit der Materie behauptet, hilft vor allen Creskas durch seine Lehre von der Identität des göttlichen Verstandes und Willens, von der Identität des göttlichen Willens und Wesens, der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, wonach die Welt als eine nothwendige und ewige Schöpfung des göttlichen Willens und Folge des göttlichen Wesens erscheint. Eben

darum empfängt Spinoza zur Verneinung der menschlichen Willensfreiheit von Creskas nicht blos die willkommenste Hülfe, sondern die völlige Erleuchtung. Es ist die Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Allwissenheit (Vorherwissen und Vorherbestimmung) und der menschlichen Freiheit. Es giebt zur Lösung drei mögliche Standpunkte: entweder man bejaht beide und sucht ihre Vereinbarkeit zu beweisen, oder man erkennt ihre Unvereinbarkeit und sucht die menschliche Freiheit zu retten, indem man die göttliche Allwissenheit auf die Gattungen einschränkt, um dem menschlichen Einzelwillen Raum zu schaffen, oder man verneint die menschliche Freiheit, um die göttliche Allwissenheit und Vorherbestimmung in ihrem ganzen uneingeschränkten Umfange behaupten zu können. Den ersten Standpunkt vertritt Maimonides, den zweiten Lewi ben Gerson, den dritten Creskas. Ist alles durch Gott bestimmt und deshalb nothwendig, so giebt es keine von ihm unabhängigen Ursachen, er wirkt auch durch die mittelbaren oder veranlassenden Ursachen (wie wenn der Wind die See austrocknet), es giebt dann kein blos *mögliches* Geschehen, das auch anders sein könnte, keine freien Handlungen des Menschen; man nennt unser Thun freiwillig, wenn es ohne Gefühl des Zwanges stattfindet, unfreiwillig, wenn der Zwang empfunden wird. Unter die Ursachen gehören auch die göttlichen Gebote, unter die Wirkungen die göttlichen Strafen, sie sind die nothwendigen Folgen schlechter Gesinnungen. Auf die Frage: „warum werde ich für solche Gesinnungen gestraft?" würde Creskas antworten: „warum wirst du verbrannt, wenn du im Feuer stehst?" „Niemand kann zweifeln", sagt Joël, „daß Spinoza hier die erste Anregung zum Ausbau des charakteristischsten Theiles seines Systems gefunden." Und an einer anderen Stelle: „man wird schwerlich etwas vermissen, was zur Erkenntniß des Ursprunges von Spinozas Ansicht über den menschlichen Willen dienen kann."*)

Es ist im Sinne Spinozas zu erwiedern, daß kein Theil seines Systems charakteristischer ist als ein anderer (es giebt keinen „charakteristischsten Theil") so wenig etwa dieser mathematische Satz charakteristischer ist als jener; daß die Theile seines Systems in dem Grundgedanken des letzteren begründet sein müssen und nicht der eine daher, der andere dorther entlehnt und von Außen her aufgenommen

*) Joël: Chasdai Creskas. S. 53 flgd. Zur Genesis der Lehre Spinozas S. 54.

sein kann; daß endlich der Determinismus des Creskas und der Spinozas keineswegs dieselbe Sache sind. Die Nichtigkeit unseres freien Willens beruht bei Creskas auf der Bejahung der absoluten göttlichen Causalität, deren Erkennbarkeit verneint wird, denn selbst die Einheit Gottes ist bei ihm kein Object der Erkenntniß, sondern der Offenbarung; dagegen gründet sie Spinoza auf die klare Erkenntniß der göttlichen Causalität, aus welcher Einsicht die Bejahung derselben unmittelbar hervorgeht.

Daher ist unsere Vereinigung mit Gott, das Durchdrungensein von ihm, die Liebe Gottes ein Zustand, der bei Creskas unabhängig von der Erkenntniß besteht, während er bei Maimonides sich auf die letztere gründet und bei Spinoza mit ihr zusammenfällt, weil er unmittelbar aus ihr folgt. Ich sehe nicht mehr einen Gedanken Spinozas, sondern eine unmögliche Zwitterbildung vor mir, wenn ich mir seinen „amor Dei intellectualis“ so erklären soll, daß der „amor“ von Creskas und „intellectualis“ von Maimonides herrührt. Wörtlich so will Joël die Entstehung dieser Lehre Spinozas erklären: „von Chasdai stammt die „„Liebe““, von Maimonides das Beiwort „„intellectual““.*)

Gottes Dasein ist nach Creskas durch Beweise, dagegen seine Einheit, Unkörperlichkeit, schöpferische Wirksamkeit, Güte und Liebe nur durch Offenbarung und Prophetie erkennbar. Nach Creskas macht die Liebe, um es mit Joëls Worten zu sagen, „die wahre Seligkeit Gottes“, „sie ist eine wesenhafte Eigenschaft Gottes oder richtiger sein Wesen“.**) Spinoza lehrt, wie wir gesehen haben, schon im tractatus brevis das Gegentheil,***) er verneint die Möglichkeit der Liebe in Gott, daher sein Gottesbegriff wie sein „amor Dei“, auch abgesehen von dem intellectuellen Charakter des letzteren, unmöglich nach dem Vorbilde der Lehre des Creskas entstanden sein kann.

Der peripatetische Beweis für das Dasein Gottes lautet in der herkömmlichen Formel: „Wenn es keine erste Ursache gäbe, so würde die Reihe der Ursachen ins Endlose gehen, was unmöglich ist.“ Warum unmöglich? frägt Creskas. Die Unmöglichkeit der endlosen Causalreihe ist eine unbewiesene und falsche Voraussetzung. Vielmehr

*) Joël: Spinozas theologisch-politischer Tractat u. s. w. Vorwort. S. X. — **) Derselbe: Chasdai Creskas. S. 32—36. — ***) S. vor. Cap. S. 229.

soll der Beweis so geführt werden: wenn keine erste Ursache ist, so giebt es nur Wirkungen, deren keine durch sich besteht, dann ist in der Natur Nichts, das nothwendig existirte. Dies zu behaupten ist ungereimt, daher gilt das Dasein der ersten Ursache als eines schlechthin nothwendigen Wesens. In Rücksicht auf diesen Beweis hat Spinoza in seinem Briefe an L. Meyer, wo er von dem Begriffe des Unendlichen handelt, den Chasdai citirt. Die Art, wie er ihn anführt, zeigt nicht, daß er seinen Standpunkt näher gekannt hat, noch weniger, daß er zu ihm als seinem Leitstern emporblickte: er bezeichnet ihn als einen der alten Peripatetiker im Gegensatz zu den neueren, während doch Creskas ein Gegner der Peripatetiker war; er nennt ihn „Judaeum quendam, Rab Ghasdai vocatum".*) So redet man nicht von einem Mann, dem man seine geistige Erleuchtung dankt. Descartes war für Spinoza kein Quidam.

Als Spinoza in einem der letzten Briefe an Oldenburg seinen Begriff der göttlichen Immanenz rechtfertigt, charakterisirt er die Lehre, daß alle Dinge in Gott leben, weben und sind, als eine solche, die keineswegs neu sei, sondern schon in Paulus, vielleicht auch in allen Philosophen des Alterthums, ja sogar („ich wage es zu sagen") in allen Hebräern der alten Zeit ihre Vertreter gefunden habe; er fügt bei den letzteren hinzu: „so viel sich aus gewissen, freilich vielfach gefälschten Ueberlieferungen vermuthen läßt".**) Die Stelle deutet offenbar auf mündliche Ueberlieferungen und beweist, daß die Quelle, woraus er seine eigenthümliche Immanenzlehre geschöpft hat, so wenig bei den Hebräern zu suchen ist als bei Paulus und den griechischen Philosophen. Auch ist sich Spinoza in dieser Uebereinstimmung seiner Differenz sehr wohl bewußt, denn er sagt ausdrücklich: „ich behaupte die Immanenz Gottes mit jenen, wenn auch auf andere Art (licet alio modo)".

In einem Scholion seines Hauptwerks äußert der Philosoph, daß ihm bei dem Lehrbegriff, den er an dieser Stelle erläutert, eine gewisse Uebereinstimmung mit den Behauptungen einiger Hebräer vorschwebe. Er lehrt die Identität des Denkens und der Ausdehnung in Gott, daher die Identität von Seele und Körper in den einzelnen Dingen: „die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist eines mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge". „Dies schei-

*) Ep. XXIX. — **) Ep. XXI. Vgl. oben Cap. V. S. 151.

nen Einige unter den Hebräern wie durch Nebel gesehen zu haben, die nämlich behaupten, daß Gott, der göttliche Verstand und die von ihm erkannten Dinge eines und dasselbe seien."*) Die Stelle zielt auf gewisse jüdische Peripatetiker, insbesondere Maimonides. Es war, glaube ich, nicht die Art Spinozas, die Quellen seiner Gedanken in der Nebelregion zu suchen.

Nehmen wir dazu, was der Philosoph über die Kabbalisten äußert und wir schon an einem früheren Orte angeführt haben: „ich habe einige dieser Schwätzer gelesen und kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nie genug verwundern können",**) so ist es einem solchen Ausspruch gegenüber eine baare Unmöglichkeit, in den kabbalistischen Schriften die Quelle der pantheistischen Lehre Spinozas zu suchen. Um kein Dualist zu sein oder zu bleiben, braucht man noch lange kein Kabbalist zu werden. Der Versuch, Spinoza zu einem specifisch jüdischen Philosophen zu machen, ist nicht erst von heute, er ist zu verschiedenen Zeiten angestellt worden und, wie ich glaube, nicht ohne Tendenz entstanden. Schon am Ende des 17. Jahrhunderts erschien Joh. G. Wachter mit seiner Schrift: „der Spinozismus im Jüdenthumb" (1699); auch Leibniz in seiner Theodicee wollte, wie wir wissen, in der kabbalistischen Literatur die Wurzel des spinozistischen Determinismus nachweisen. In einer Zeit, wo Spinoza der Horror der Welt war, wollte man ihn von der großen Heerstraße der Philosophie abseits bringen und ließ ihn auf der Wildbahn und den Irrwegen der Kabbala schweifen. Der verschrieene Atheist sollte nicht der Nachfolger Descartes' sein. Reimmann in seinem „Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie" u. s. w. (1717) sprach diese Absicht geradezu aus. Es sei herkömmlich, Spinozas Lehre aus der cartesianischen herzuleiten, als ob die letztere jene gottlosen Irrthümer verschuldet; diese Ansicht sei falsch, „vielmehr müsse man die Rechnung machen, daß den Spinoza die kabbalistische Theologie der Juden in jenen Irrgarten geleitet habe". Kaum war der theologisch-politische Tractat erschienen, so fingen bekanntlich die Cartesianer sogleich an, ihre Hände in Unschuld zu waschen. Diese Tendenz hat fortgewirkt. Als man von Spinoza redete „wie von einem todten Hunde" suchten christliche Schriftsteller seine Lehre aus der Welt zu bringen und

*) Eth. II. Prop. VII. Schol. — **) Tract. theologico-politicus. Cap. IX. S. oben Cap. IV. S. 124. Zu vgl. Cap. III. S. 111 flgd.

als ein Gewächs des Judenthums zu isoliren. Aber die Zeiten änderten sich. Aus dem Horror der Welt wurde Spinoza seit Lessing und Jacobi ein Object der Bewunderung und Verehrung. Seitdem haben jüdische Schriftsteller es bedauerlich gefunden, daß einst ihre Glaubensgenossen diesen gefeierten Mann verflucht und ausgestoßen haben, jetzt wünschten sie ihn wieder zu einem der Ihrigen zu machen, damit er seine Ruhmeskränze als „jüdischer Philosoph" trage. Ich sage nicht, daß eine solche Tendenz jede folgende, auf die jüdischen Quellen der Lehre Spinozas gerichtete Untersuchung beherrscht hat. Auch nichtjüdische Gelehrte haben in dieser Richtung geforscht. Und es kann der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung nur willkommen sein, wenn die fortwirkenden Spuren der Jugendbildung Spinozas in seiner Lehre so weit und so genau als möglich verfolgt werden. Nur soll man aus Spuren dieser Art, die sich in den Schriften des Philosophen noch hie und da bemerkbar ausprägen, nicht die Quellen seiner Lehre machen und die letztere so ansehen, als ob sie ein zusammengestückeltes, aus Entlehnungen entstandenes Flickwerk wäre, dessen Bestandtheile Spinoza zuerst weggeworfen und dann wieder zusammengelesen habe.

Zu diesen hier erörterten, einander widerstreitenden Ansichten über die Entstehung der Lehre Spinozas, als deren Hauptvertreter Sigwart und Joël gelten dürfen, fügen wir eine dritte, die zwar von den Untersuchungen des ersteren abhängt und deren Resultate voraussetzt, aber zugleich weiter gehen und den Entwicklungsgang Spinozas dergestalt construiren will, daß darin „drei Phasen" als „vollkommen verschiedene charakteristische Formen" unterschieden werden, deren jede ihren eigenthümlichen Ausgangspunkt hat, und deren keine im eigentlichen Sinn cartesianisch sein soll. Ich meine jenen Versuch, den R. Avenarius in seiner Schrift „über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniß der zweiten zur dritten Phase" gemacht hat. Nach ihm ist Spinoza nie Cartesianer gewesen, sondern er war „kabbalistisch-theosophisch angeregt", als er die Schriften Giordano Brunos kennen lernte und dessen Pantheismus annahm: die Lehre von der Alleinheit der Natur. Darin bestand seine erste Phase: „naturalistische Alleinheit". Er war Pantheist, als er Descartes' Werke zu studiren begann und von der Methode der cartesianischen Lehre, insbesondere ihrer ontologischen Gotteserkenntniß gefesselt wurde. Jetzt bildete er seinen ersten Stand-

punkt um und gelangte zur „zweiten Phase“ seiner Entwicklung, die uns als „theistische Alleinheit“ bezeichnet wird; zuletzt kam die dritte Phase“, worin die Gleichung zwischen Gott und Welt, dieses eigentliche Thema der Lehre Spinozas auf den Begriff der Substanz gegründet wurde: „substantialistische Alleinheit“. Diese drei Entwicklungsformen sind literarisch beurkundet. Für die kabbalistisch-theosophische Anregung giebt es kein Zeugniß, denn daß er nach seinem eigenen Ausspruch „einige kabbalistische Schwätzer gelesen hat und über ihren Unsinn sich nicht genug verwundern konnte“, darf schwerlich als ein Zeugniß der Anregung gelten. Die Urkunde der ersten Phase seien die beiden Dialoge, die der zweiten der tractatus brevis, die der dritten in ihrer vollendeten Form die Ethik.*)

Dabei wird vorausgesetzt 1. daß die Dialoge „von dem Tractat gänzlich losgelöst“ und als Ausdruck „einer völlig selbstständigen Phase“ betrachtet werden dürfen, 2. „daß Spinoza in den Dialogen von Descartes durchaus nicht abhängig erscheint“. Also müssen diese Gespräche auch in einer Zeit verfaßt sein, wo Spinoza die Werke Descartes' überhaupt noch nicht kannte. Avenarius sollte diese dritte Voraussetzung nicht zweifelhaft lassen, sondern mit gleicher Sicherheit als die beiden anderen behaupten.**) Denn es ist undenkbar, daß es in der Entwicklung Spinozas einen Zeitpunkt gegeben habe, worin er die Lehre Descartes' kannte, aber nicht im mindesten von derselben abhängig war. Jene Annahme nun, auf die Avenarius seine Construction der „drei Phasen“ gründet, sind sämmtlich hinfällig. Ich will davon nicht reden, daß es einen fast komischen Eindruck macht, eine ganze Entwicklungsperiode Spinozas so armselig documentirt zu sehen, wie durch jene kleinen und unfertigen Dialoge. Aber mit welchem Recht will man diese aus dem Zusammenhange herausreißen, worin wir sie finden, und gänzlich von dem Werke loslösen, in das sie absichtlich an einer motivirten Stelle eingefügt sind? Es sei denn, daß man ihre Einschiebung durch eine fremde und völlig unkundige Hand bewiese. Oder daß man aus inneren Gründen zeigte, wie grundverschieden von dem Tractat diese Gespräche ihrer ganzen Richtung nach sind. Dies würde der Fall sein, wenn Spinoza hier von der cartesianischen Lehre wirklich ganz un-

*) Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen u. s. w. S. 1—11. — **) Ebendas. Vorw. S. VI—VII. § 6. S. 18 flgd.

berührt und unabhängig wäre. Nun haben wir bereits ausführlich dargethan, daß vielmehr das Gegentheil stattfindet. Schon in dem ersten Dialog wird die Lehre Descartes' bekämpft, also gekannt; sie wird bekämpft gerade in dem Hauptpunkt, der die Differenz zwischen Spinoza und Descartes ausmacht: in dem ihr eigenthümlichen Dualismus zwischen Gott und Welt, in ihrer Entgegensetzung der unendlichen Substanz und der endlichen Substanzen, die in denkende und ausgedehnte zerfallen.*) Spinoza ist in der Hauptsache in seinen Gesprächen eben so abhängig und eben so unabhängig von Descartes als in seinem Tractat. Darum halte ich die Construction einer ersten vorcartesianischen, in den Dialogen beurkundeten Phase für eine Fiction.

Und worin soll der Inhalt jener drei Phasen, wie Avenarius dieselben ausführt, bestehen? Bezeichnen wir ohne mißverständliche Ausdrücke die Sache so kurz und einfach als möglich: das Thema der ersten Phase heißt: „Natur = Gott", das der zweiten: „Gott = Natur", das der dritten: „Substanz = Gott oder Natur". Die Gleichung zwischen Gott und Welt bildet das Grundthema der ganzen Entwicklung. Den ersten Ausgangspunkt macht der Begriff der Natur, den zweiten der Begriff Gottes, den dritten der Begriff der Substanz: Avenarius nennt diese Ausgangspunkte die drei „Subjectsgrundbegriffe". Die Natur ist unendlich, Gott absolut vollkommen, die Substanz Ursache ihrer selbst: Avenarius nennt diese Bestimmungen die drei „Prädicatsgrundbegriffe". Es zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß diese „Prädicatsgrundbegriffe" einander gleich sind (Unendlichkeit = Vollkommenheit = Sein durch sich selbst); es wird gefolgert, daß auch die „Subjectsgrundbegriffe" einander gleich gesetzt werden müssen (Natur = Gott = Substanz), was ein bedenklicher positiver Schluß in der zweiten Figur sein würde, wenn nicht die Prämissen identische Urtheile wären und deshalb die reine Umkehrung erlaubten. Dadurch wird der Entwicklungsgang Spinozas außerordentlich vereinfacht. Das Thema der ersten Phase hieß: „Natur = Gott"; wir kehren das Urtheil um und haben das Thema der zweiten Phase: „Gott = Natur"; wir setzen „Gott oder Natur" gleich der Substanz und gewinnen das Thema der dritten. Ich kann mich nicht überreden, daß die conversio simplex eines Urtheils in dem Entwicklungsgange eines Philosophen Epoche macht. Daher erscheinen mir jene drei Phasen

*) Vgl. vor. Cap. S. 232—38, besond. S. 235.

keineswegs als „drei völlig verschiedene charakteristische Entwicklungsformen des pantheistischen Grundgedankens Spinozas", „als drei verschiedene Darstellungen seiner philosophischen Weltanschauung", „als drei wesentlich verschiedene Lösungen seines Grundproblems", — um so weniger als nach Avenarius selbst jene charakteristischen Unterschiede nur „relativ" sind. „Denn jede Phase ist zugleich theistisch", d. h. mit andern Worten: die Bestimmtheit der zweiten Phase charakterisirt auch die beiden andern. Bei dieser bequemen Art des Ueberganges aus einer Phase in die andere vermag ich in diesem Entwicklungsgange Spinozas auch keinen „gewaltigen Proceß" zu erkennen, der sich nur langsam habe vollziehen können.*)

Ich betrachte den Entwicklungsgang unseres Philosophen so, daß seine Grundanschauungen sich nicht verändern, sondern in der Hauptsache schon im tractatus brevis (die Dialoge eingeschlossen) feststehen, und die großen Schwierigkeiten, die den Fortschritt langsam gemacht haben, in der Ausgestaltung und Vollendung der geometrischen Kunstform des Systems enthalten waren.**) In dieser methodischen Ausbildung seiner Lehre war Descartes wenn nicht sein Vorbild, doch sein Wegweiser und zwar er allein. In seiner pantheistischen Grundanschauung erscheint Spinoza als der Gegner Descartes'. Nun ist die Frage, ob er zu diesem ihm eigenen Grundgedanken auf dem Wege der cartesianischen Lehre gelangt ist oder ihn schon hatte, bevor er die letztere kennen lernte?

2. Die Lösung der Frage.

Wenn Spinoza seine pantheistische Grundanschauung nicht aus eigenem Bedürfniß und aus eigenem, an der cartesianischen Lehre geschulten Nachdenken gewonnen, sondern wo anders her entlehnt und sich angeeignet hat, so befremdet uns zunächst der Umstand, daß dieser Thatsache, die dann in seinem Leben entscheidender und wichtiger sein müßte als das Studium Descartes', nirgends in seinen Werken noch in den nächsten und werthvollsten biographischen Zeugnissen gedacht wird. Es ist überall nur von Descartes und dem Einfluß seiner Philosophie die Rede. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke berichten, daß Spinoza nach vieljährigen theologischen Studien, von der Neigung zur Philosophie ergriffen und von glühen-

*) Avenarius: § 1—2. S. 5. § 3. S. 9—11. — **) S. oben Cap. VII. S. 202.

dem Wissensdurste beseelt, in den Werken des erhabenen Descartes den mächtigsten Beistand gefunden habe, um ein selbstständiger Denker zu werden. Colerus bekräftigt dieses Zeugniß. Spinoza sei lange mit sich zu Rathe gegangen, wen er zu seinem Führer auf dem Wege der freien Erforschung der Dinge wählen solle, da seien ihm endlich die Schriften Descartes' in die Hände gefallen, die er mit der größten Begierde gelesen, entzückt von dem Grundsatz und der Methode des klaren und deutlichen Denkens. Er selbst habe später oft genug erklärt: was er an philosophischer Erkenntniß besitze, verdanke er dem Studium dieser Werke.*)

Der Leser wolle sich erinnern, daß Spinozas Freund L. Meyer die Darstellung der cartesianischen Principienlehre herausgab und in der Vorrede nichts gesagt hat, was unser Philosoph nicht gebilligt. Nun wird hier die mathematische Methode als der beste und einzige Weg geschildert, um die Wahrheit zu erforschen und zu lehren; „in der Anwendung dieser Methode auf die Philosophie haben sich viele vergeblich bemüht, bis endlich René Descartes, jenes hellste, alle überstrahlende Gestirn unseres Jahrhunderts, erschien, der erst in der Mathematik selbst eine neue Methode erfand, dann die unerschütterlichen Grundlagen der Philosophie feststellte. Und daß auf diesem Fundament sich die meisten Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Sicherheit aufbauen lassen, hat er selbst thatsächlich bewiesen, und jedem, der seine nie genug zu preisenden Schriften mit Eifer studirt hat, leuchtet es ein klarer als die Sonne am Mittag."**) Es ist kein Zweifel, daß diese Worte der Würdigung Descartes' unserem Philosophen aus der Seele gesprochen waren. Die Leuchte seines Weges, die einzige, der er gefolgt ist, war Descartes' Methode und Principien, die in der von ihm geprüften und gebilligten Vorrede jenes ersten Werks, womit er als philosophischer Schriftsteller öffentlich auftrat, „unerschütterlich" genannt wurden. Ein System, wie das cartesianische, kann man nur ausleben, wenn man in ihm gelebt hat und ganz von demselben erfüllt war; ich weiß nicht, wie man über ein solches System anders hinauskommen will, als indem man es durchdringt, wozu die erste Bedingung darin besteht, daß man von ihm durchdrungen wird. So verhielt sich Spinoza zu Descartes, so Fichte zu Kant, Schelling zu Fichte. Es hat einen Zeitpunkt gegeben,

*) *Vgl. oben* Cap. IV. S. 119. — **) Praef. Op. (Paulus) Vol. II. pg. V.

in dem Spinoza ein Carteſianer war im Sinn des lernbegierigſten Schülers. Wir müſſen hinzufügen: es giebt einen Geſichtspunkt, unter dem Spinoza ſtets Carteſianer geblieben iſt und nie aufhören darf, uns als ſolcher zu gelten. Der Gegenſatz zwiſchen Denken und Ausdehnung, ausgeſprochen in dieſer genauen Form, mit fundamentaler Gewißheit, als Object der klarſten und deutlichſten Erkenntniß, bildet den Angelpunkt der carteſianiſchen Lehre. Niemand hat vor Descartes die völlige, wechſelſeitige Ausſchließung jener beiden Attribute auf gleiche Weiſe erklärt und begründet. Wer dieſen Gegenſatz in dieſer Form bejaht, iſt und bleibt in einem der weſentlichſten Züge ſeiner Weltanſchauung Carteſianer; wer dieſen Gegenſatz in dieſer Form verneint, iſt keiner. Das iſt der Grund, warum nach unſerer Auffaſſung Spinoza (wohl gemerkt in dieſem Sinn) ſtets Carteſianer geblieben iſt und Leibniz *nie* einer war, denn er hat jenen Gegenſatz, wie er ihm in der Lehre Descartes' vor Augen ſtand, nie gelten laſſen. Das iſt auch der Grund, warum wir in den Schriften *Brunos* den Ausgangspunkt der Lehre Spinozas unmöglich erblicken können, denn der Nolaner weiß noch nichts von einer ſolchen Entgegenſetzung des Denkens und der Ausdehnung, der Intelligenz und Materie, wonach es keinerlei Uebergang aus der einen Form in die andere giebt und geben darf. Er lehrt eine ſolche Einheit beider, die den Gegenſatz im carteſianiſchen Sinn ausſchließt, weil ſie ihn noch nicht kennt und von einer ſolchen Anſchauung noch unberührt und unergriffen iſt. Seine Alleinheitslehre ſchwankt zwiſchen der hylozoiſtiſchen und platoniſchen Form, zwiſchen dem Grundbegriff der denkenden Materie und der ſich künſtleriſch verkörpernden Intelligenz. Spinozas Monismus iſt dieſer Anſchauung völlig entgegengeſetzt. Er lehrt eine ſolche Einheit des Denkens und der Ausdehnung, die den carteſianiſchen Dualismus in ſich trägt und feſthält. Wie ſoll man ſich vorſtellen können, daß dieſer Philoſoph von Bruno ausgeht, von ihm den *pantheiſtiſchen* Grundgedanken empfängt und, von demſelben erfüllt, zu Descartes kommt, dieſen bekämpft, aber den *dualiſtiſchen* Grundgedanken von ihm aufnimmt und nun zwei Lehren mit einander verquickt, die abſolut nicht zu einander paſſen: Brunos Pantheismus und Descartes' Dualismus? Er ſoll Brunos Pantheismus ergreifen und feſthalten, aber die Hauptſache, ohne die jene Anſchauung in nichts zerfällt, aufgeben, nämlich die immanente Zweckthätigkeit der Natur, gleichviel wie dieſelbe gedacht wird, ob hylozoiſtiſch oder künſt-

lerisch? Er soll Descartes nur bekämpft, aber die Hauptsache von ihm entlehnt haben, nämlich jenen klar und deutlich erkannten Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, wonach aus der Intelligenz nie Körper und aus der Materie nie Vorstellungen hervorgehen können, keine von beiden in die andere übergeht und auf diese Weise zweckthätig wirkt, sei es bewußt oder unbewußt? Es ist demnach unmöglich, die Entstehung der Lehre Spinozas aus der Abhängigkeit von Bruno und der Polemik gegen Descartes zu erklären, weil auf diesem Wege diese Lehre nicht entsteht. Wäre Spinoza von Brunos Weltanschauung dergestalt erfaßt worden, daß sie ihn beherrschte, so hätte er nie die cartesianische Lehre von den Attributen, den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung annehmen und den Weg der mathematischen Methode zu seiner Richtschnur wählen können.

Zu jenen biographischen Zeugnissen glaubwürdigster und untrüglicher Art, die uns versichern, daß die Werke Descartes' Spinoza gefesselt und sein Denken erleuchtet haben, kommen die inneren Gründe, aus denen klar und deutlich erhellt, wie aus der cartesianischen Lehre der Spinozismus hervorgeht. Nichts war nöthig, als die Bejahung der Aufgaben, die Descartes der Philosophie gestellt hatte, als die Bejahung der Methode zur Lösung dieser Aufgaben, als die Einsicht in die Widersprüche, worin die Lösung selbst in der Lehre des Meisters sich verstrickt hatte. Diese Widersprüche lagen nicht versteckt, sondern offen, und auch der Weg zur Lösung war von Descartes so deutlich gewiesen, daß man ihn nur rücksichtslos zu betreten brauchte. Gefordert war die durchgängig rationale Erkenntniß der Dinge. So lange Geister und Körper als entgegengesetzte (denkende und ausgedehnte) Substanzen galten, mußte ihre Vereinigung im Menschen als unerkennbar, darum als übernatürlich angesehen und mit den Occasionalisten für ein göttliches Wunder erklärt werden. Den cartesianischen Rationalismus bejahen, hieß dieses Wunder verneinen. Und den Zusammenhang zwischen Seele und Körper begreifen oder als eine natürliche Wirkung betrachten, hieß so viel als die Bedingung aufheben, welche die Erkennbarkeit jener Vereinigung unmöglich macht. Daher muß verneint werden, daß Geister und Körper entgegengesetzte Substanzen sind. Aber der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung besteht in voller Geltung. Geister und Körper sind daher entgegengesetzt, aber nicht als Substanzen, sondern als Modi entgegengesetzter Attribute; Geister und Körper, die menschliche Na-

tur, die natürlichen und endlichen Dinge überhaupt sind keine Substanzen, sondern Modi. Es folgt demnach die Nichtsubstantialität aller endlichen Wesen oder, was dasselbe heißt, die Unendlichkeit und Einzigkeit der Substanz, die alles in sich begreift, nichts außer sich hat, daher die immanente Ursache aller Dinge ist, also Ursache ihrer selbst, das Alleine oder Gott. Hier ist der Pantheismus Spinozas in seinem wahren Licht. Wir sehen, wie er entsteht und was aus ihm folgt. Der einzige Weg zum menschlichen Heil, den Spinoza aus religiösem und sittlichem Bedürfniß sucht, geht durch die Selbsterkenntniß der menschlichen Natur, fordert daher die Einsicht in das Verhältniß von Seele und Körper, worin die menschliche Natur besteht, und diese Einsicht erscheint nur möglich, wenn die Substantialität aller endlichen Dinge verneint oder die Unendlichkeit der Substanz und damit die alleinige Substantialität Gottes bejaht wird. Ist aber der menschliche Geist kein substantielles, kein selbstständiges, für sich bestehendes Wesen, so kann selbstverständlich auch keine Rede mehr sein von der Unabhängigkeit des menschlichen Willens. Hier ist die Verneinung der menschlichen Willensfreiheit. So hat Spinoza seinen Determinismus begründet, er hat die menschliche Freiheit verneint, weil er die Substantialität des menschlichen Geistes (Willens) verneinen mußte.*) Die Sätze von der Erkennbarkeit der Dinge, von der göttlichen Alleinheit, von der menschlichen Selbst- und Gotteserkenntniß hängen in Spinozas Grundgedanken so dicht und genau zusammen, daß er die Lehre „von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit" zum Thema seiner ersten Abhandlung machte. Es waren die Grundzüge seines Systems.

Und alle die Punkte, welche die Richtung Spinozas bestimmen mußten, waren in der Lehre Descartes' schon hell erleuchtet, ich meine hauptsächlich diese drei: die alleinige Substantialität Gottes, die Identität der Vernunft (Wahrheit) und des göttlichen Willens, selbst die Identität Gottes und der Natur. Sollen wir ausdrücklich an jene merkwürdigen und bedeutsamen Sätze Descartes' erinnern, die man sich geradezu in Vergessenheit bringen muß, um die Entstehung der spinozistischen Alleinheitslehre auf cartesianischem Grund und Boden für unmöglich zu halten? „Unter Substanz", lehrt Descartes in seinen Principien, „ist ein solches Wesen zu verstehen, das

*) S. oben Cap. VII. S. 200—201. Vgl. S. 216.

zu seiner Existenz keines anderen bedarf, diese Unabhängigkeit kann nur von einem einzigen Wesen gelten, nämlich von Gott". „Es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte." Was fehlt noch zu dem Satz, der die Lehre Spinozas trägt: „es giebt in Wahrheit nur eine Substanz, die alles in sich begreift, diese eine Substanz ist Gott"? Es wird in der cartesianischen Principienlehre weiter erklärt: „Die erste Eigenschaft Gottes besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Es ist unvernünftig zu meinen, daß er uns täuschen oder im eigentlichen Sinn die Ursache unserer Irrthümer sein könne. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten; täuschen wollen ist stets eine unzweifelhafte Folge der Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten." Hier lehrt Descartes einen Gott, dessen Wille uns so weit vollkommen einleuchtet, daß wir gewiß sind, er könne nie unsere Täuschung wollen, er könne nur Wahrheit und Erkenntniß bewirken, er handle nicht nach grund- und gesetzloser Willkür, sondern nach gesetzmäßiger, erkennbarer Nothwendigkeit. Hier ist der göttliche Wille eins mit dem Lichte der göttlichen Erkenntniß, welche letztere gleich ist dem klaren, untrüglichen, natürlichen Licht der Vernunft. Wir lassen Descartes selbst reden. „Es ist gewiß", heißt es in seiner ersten grundlegenden Schrift, „daß in allem, was uns die Natur lehrt, Wahrheit enthalten sein muß. Denn unter Natur im Allgemeinen verstehe ich nichts anderes als entweder Gott selbst oder das von Gott geordnete Weltall." Was fehlt noch zu dem Satz: „Deus sive natura", der den Grundzug der Lehre Spinozas ausmacht und, wie wir sehen, keineswegs von Giordano Bruno entlehnt zu werden brauchte, sondern in dem folgerichtigen Ideengange und der ausgesprochenen Richtung der cartesianischen Philosophie lag?*)

Die angeführten Stellen sind nicht zufällige Aussprüche des Philosophen, sondern durch den Charakter seiner Lehre bedingt und unwillkürliche Bezeichnungen ihrer Richtung und Tragweite, wie ich in der Beurtheilnng des cartesianischen Systems eingehend nachgewiesen habe. Auch will ich nicht behaupten, daß es gerade diese Sätze gewesen sind, die den Spinoza geleitet; sie erleuchten uns inner-

*) Ren. Descartes princip. phil. I. § 51. § 29. Med. VI. Vgl. Theil I. dieses Werks, Buch II. Cap. XI. S. 418—422 und Th. II. Buch II. Cap. V. S. 147.

halb der cartesianischen Lehre den Weg, den er ging. Er war nicht der Mann, der sich an einzelne Worte und Aussprüche eines anderen hängen mußte, um fortzukommen; ein solches Sichgängelnlassen wäre die verfehlteste Art gewesen, um auf dem Wege Descartes' fortzuschreiten und nach dessen Vorbilde zu philosophiren. Auf diesem Wege finden wir ihn als einen Selbstdenker. Hier mußte er dazu gelangen, die alleinige Substantialität Gottes zu bejahen und darum mit der Substantialität der endlichen Dinge auch die des menschlichen Willens d. h. dessen Freiheit zu verneinen. Er hat den Begriff der göttlichen Alleinheit nicht von Bruno, die Verneinung der menschlichen Freiheit nicht von Creskas entlehnt und zu empfangen nöthig gehabt. Wäre er in dem letzten Punkt dem gläubigen Rabbiner gefolgt, so wäre er nie ein Rationalist und Pantheist geworden. Hätte er den Pantheismus Brunos angenommen, so hätte er nie in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung ein Dualist werden und bleiben können. Die Frage, ob er je Cartesianer war, muß in einem engen und in einem erweiterten Sinn verstanden werden, damit die Antwort richtig ausfalle. Sonst bleibt die Frage selbst unbestimmt und schwankend. Daß er ein Cartesianer im engen Sinne des Wortes war, ist literarisch nicht zu beweisen, aber es ist die natürlichste Annahme, daß es ein Entwicklungsstadium gegeben hat, wo sein Ausgangspunkt auch sein Standpunkt war. Wird dagegen die cartesianische Denkart in dem erweiterten Sinn genommen, dessen Bedeutung und Tragweite wir schon erörtert haben, so heißt unsere Antwort: Spinoza war nicht blos Cartesianer, sondern er hat (in diesem Sinn) nie aufgehört einer zu sein.

Zehntes Capitel.

Die Schrift über die Verbesserung des Verstandes.

I. Der ethische Ausgangspunkt. Das Gut und die Güter.

Wenn wir in dem Ideengange Spinozas an der Hand seiner Schriften die zunehmende Entfernung von dem cartesianischen System ins Auge fassen, so erscheint zwischen diesem und dem tractatus brevis der Abstand (vergleichungsweise) am kleinsten und die noch gebundene Abhängigkeit von der vorgeschriebenen Lehre in gewissen

Punkten am größten. Wir erinnern an die Art, wie hier die psychischen Einflüsse auf die Bewegungen des Körpers gefaßt und die Leidenschaften dargestellt werden. Die menschliche Glückseligkeit ist das zu erreichende Ziel, die wahre Selbst- und Gotteserkenntniß der einzige Weg, der uns sicher zum Ziel führt. Es muß gezeigt werden, wie dieser Weg zu finden und die höchste Aufgabe des menschlichen Lebens zu lösen ist. Die Frage ist methodologisch. Spinoza machte in seinem unvollendet gebliebenen „tractatus de intellectus emendatione" den Versuch, sie zu beantworten.

Wir erkennen sowohl in der Fragestellung als in der Form der Ausführung das Vorbild Descartes'. Die Schrift beginnt wie ein Selbstgespräch und erinnert darin unwillkürlich an die Art der Meditationen. Wie Descartes in seiner ersten Meditation uns in den Monolog seiner Selbstprüfung einführt und die endlich errungene Einsicht in die mannigfaltige und vieljährige Selbsttäuschung gleichsam miterleben läßt, so beginnt Spinoza mit ähnlichen Selbstbekenntnissen den Versuch seiner Methodenlehre. Beide Philosophen wollen den Weg der wahren Erkenntniß finden, beide sind von der einzigen Frage bewegt, die ihr Grundproblem ausmacht: „ich sehe ein, daß ich irre; was soll ich thun, um nicht zu irren?"

Indessen nimmt diese Frage bei Spinoza sogleich eine näher bestimmte, für den Charakter seiner ganzen Philosophie entscheidende Wendung, die unmittelbar an das Thema des tractatus brevis anknüpft. Descartes bekennt: „ich habe vieles für wahr gehalten, von dem ich jetzt erkenne, daß es falsch ist; ich habe keinen Grund, irgend etwas für sicherer zu halten, ich muß mit der Möglichkeit rechnen, daß alle meine bisherigen Meinungen falsch sind. Was also ist wahr? Was ist gewiß?" Spinoza sagt: „ich habe vieles für gut gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es eitel und werthlos ist; ich habe keinen Grund, von den sogenannten Gütern des Lebens eines für besser zu halten; möglicherweise sind sie sämmtlich blos Scheingüter, möglicherweise ist Alles eitel und werthlos, was die Menschen zu begehren und zu wünschen gewöhnt sind. Was also ist gut? Was ist das wahrhaft Gute, das ächte und unvergängliche?" Schon hier sehen wir, wie die Grundfrage Spinozas gleich in ihrer ersten und ursprünglichen Fassung die ethische Richtung einschlägt.

Jedes Gut, das ich besitze, erzeugt in mir eine glückliche Empfindung, ist die Ursache meiner Befriedigung und Freude. Wenn es

nun ein vollkommen ächtes und unverlierbares Gut giebt, wenn es möglich ist, ein solches Gut zu erwerben und zu besitzen, so ist die Befriedigung, die ich davontrage, ebenso dauernd und unzerstörbar, so ist meine Freude ewig. Es ist aber klar, daß dieses Gut nicht auf demselben Wege gefunden werden kann, auf dem die gewöhnlichen und vergänglichen Güter des Lebens gesucht und erreicht werden: es ist daher nicht möglich, jenes Gut und diese zugleich zu erstreben. Die Wege sind verschieden. Eines von beiden muß man entbehren: entweder das ewige Gut oder die vergänglichen, entweder *das Gut* oder *die Güter*. Welchen der beiden Wege man auch ergreift, so muß man dem andern entsagen; man muß sich zu dieser Entsagung entschließen, nachdem man sich dieselbe in ihrer ganzen Bedeutung klar gemacht hat. Es handelt sich also im Sinn Spinozas nicht blos um die Lösung einer Erkenntnißaufgabe, sondern um die Wahl einer *Lebensrichtung*.

Der Entschluß ist zu fassen mit aller Ruhe und Klarheit. Er ist nicht leicht, und die Abwägung des ewigen Guts gegen die vergänglichen ist so einfach und sicher nicht, als es wohl scheinen möchte. Wir haben keine Wage für beide zugleich. Wenn man des ewigen Gutes sicher wäre, wenn es vor uns läge, so daß man es gleichsam mit Händen greifen könnte, dann wäre die Wahl nicht schwer zu treffen. Wer würde die dauernde Freude nicht der vergänglichen vorziehen? Aber zunächst ist jenes ewige Gut eine bloße Annahme, eine sehr problematische. Es heißt: *wenn* ein solches Gut *existirt*, *wenn* es sich erwerben und besitzen läßt! Ob dieses Gut in Wahrheit existirt und für uns existirt, ist ungewiß. Es liegt zunächst im Dunkel. Dagegen die Güter des Lebens liegen vor uns in deutlicher, lockender Nähe; sind sie auch vergänglich, so sind sie doch gewiß und ihre Realität unzweifelhaft, sie sind oder scheinen wenigstens bei weitem gewisser und greifbarer als jenes ewige Gut, von dem wir nicht wissen, was und wo es ist. Sollen wir nun den Weg nach den sichern, erreichbaren, lockenden Zielen verlassen, um jenen andern nach dem ungewissen und vielleicht unmöglichen Gute zu ergreifen? Sollen wir die gewissen Güter aufgeben gegen das ungewisse?

Prüfen wir also etwas näher diese sogenannten gewissen Güter, nämlich die Dinge, denen die Menschen in dem gewöhnlichen Laufe des Lebens nachjagen. Sie lassen sich sämmtlich auf diese drei zurückführen: Sinnenlust, Reichthum, Ehre.

Eine Wirkung negativer Art haben diese Güter gemein: sie entzünden unsre Begierden, erfüllen uns mit ihren lockenden Vorstellungen, betäuben das menschliche Gemüth und machen es unfähig, andre Ziele zu verfolgen. Aber die Befriedigungen, die sie gewähren, sind verschieden. Im Sinnengenuß stirbt die Begierde, sie stumpft sich ab und verwandelt sich in ein Gefühl der Ohnmacht, welches den Geist herabstimmt und als Unlust empfunden wird. Die Folge der Sinnenlust ist allemal die Unlust, die Erfüllung der Begierde erzeugt deren Gegentheil, und das Gut verwandelt sich durch den Genuß selbst in ein Uebel. Anders verhält es sich mit dem Besitz des Reichthums und der Ehre: hier steigert der Besitz die Begierde; je mehr man hat, um so mehr will man haben. Aus der Begierde wird die Gier, die Sucht nach Geld und Ehre, und je gieriger das Gemüth, um so größer die Betäubung und mit dieser die Abhängigkeit und Unfreiheit, in die wir gerathen. Diese Betäubung und Unfreiheit ist am größten im Ehrgeiz. Denn die Ehre lockt uns mit einem Schein persönlicher Geltung, den die Einbildung leicht für die ächte Geltung, für den wirklichen Werth nimmt. Aber diese Ehre besteht nur in dem, was wir anderen gelten, in der Anerkennung, welche die Welt uns einräumt, womit sie uns auszeichnet, sie ist gegründet auf den Beifall der Menschen. Um diesen Beifall zu verdienen, müssen wir leben und handeln, wie es die Menschen gern sehen; wir müssen nach fremden Vorstellungen die unsrigen richten und uns damit in eine grenzenlose Abhängigkeit begeben. Vortrefflich sagt Spinoza: „die Ehre ist eine große Hemmung, denn, um sie zu gewinnen, müssen wir nach dem Sinne der Menschen leben, nämlich meiden, was die Welt zu meiden, und nach dem trachten, wonach die Welt zu trachten pflegt".

Indessen die Befriedigungen des Reichthums und der Ehre, wenn sie auch dauerhafter erscheinen als die der Sinnenlust, sind doch nicht weniger gebrechlich. Es ist wahr, daß die Befriedigung in jenen beiden Fällen die Begierde nicht tödtet, sondern steigert, aber sie ist darum nicht größer; man begehrt mehr und immer mehr, weil man mit dem Erreichten sich nicht begnügt. Gierig sein heißt unzufrieden sein. Die Erfüllung der Begierden nach Reichthum und Ehre erzeugt aus sich von neuem das Bedürfniß nach größerem Besitz; dieses Bedürfniß ist Gefühl des Mangels, also Schmerz und Unlust. Die Begierde ist grenzenlos, sie ist, wie die Alten vortreff-

lich gesagt haben, ein ἄπειρον; auf diesem Wege giebt es daher keine dauernde Befriedigung*).

Und wie sollte die Befriedigung dauernd sein, da es die Besitzthümer nicht sind, welche Geld und Ehre gewähren? Entweder wir gewinnen nicht, was wir zu gewinnen gehofft haben, die Hoffnung schlägt fehlt und wir sind schmerzlich getäuscht; oder wir gelangen wirklich zu dem gewünschten Besitz, aber tausend Gefahren bedrohen denselben von allen Seiten, wir sehen den Verlust fortwährend vor uns, und wenn wir ihn auch nicht erfahren, so müssen wir ihn doch unausgesetzt fürchten. Hier gilt jenes Wort aus dem zweiten faustischen Monolog: „Du bebst vor Allem, was nicht trifft, und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen!" In Wahrheit, diese Güter des Lebens, wie Sinnengenuß, Reichthum und Ehre, die als die sichersten begehrt werden, verwandeln sich in lauter Verluste; sie sind nichts als Scheingüter, Phantome, die in sich die Verwesung tragen. Was wir in der That erreichen, ist Wahn und Betäubung, Unlust und Unfreiheit, Mangel und Täuschung!

II. Die Wahl des Ziels.

1. Das ungewisse Gut und die gewissen Uebel.

Wir wollten wählen zwischen dem ungewissen Gut und den gewissen Gütern. Aus den letzteren sind, nachdem wir sie durchschaut haben, lauter Uebel geworden: also, die Sache richtig erwogen, haben wir zu wählen zwischen einem ungewissen Gut und einem sicherer und unzweifelhafter Uebel. Kann jetzt die Wahl noch zweifelhaft sein: die Wahl, bei der auf einer Seite der sichere Tod ist, auf der andern die mögliche Heilung? Dort die Aussicht in die Verwesung, hier die Aussicht in das Leben! Wir folgen der zweiten, so dunkel und ungewiß sie zunächst auch scheint. Wir haben keine andere Wahl. Hier ist unsre einzige Hoffnung, unsre einzig mögliche Rettung. „Denn ich sah," sagt Spinoza, „daß ich in der größten Gefahr schwebte und mit aller Kraft ein Mittel, wenn auch ein ungewisses, suchen müsse; sowie ein tödtlich Erkrankter, der den sicheren Tod vor sich sieht, wenn nicht etwas noch hilft, dieses Mittel selbst, es sei auch noch so unsicher, mit aller Kraft ergreift, denn in ihm

*) Op. omn. (Paulus) Vol. II. pg. 414.

liegt seine ganze Hoffnung. Jene Güter insgesammt, denen der Haufe nachjagt, helfen nicht blos nichts zur Erhaltung unseres Seins, sondern sie hemmen es sogar: sie sind häufig schuld an dem Untergang derer, die sie besitzen, und sie sind allemal schuld an dem Untergang derer, die von ihnen besessen werden."*)

2. Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut.

Es gehört eine tiefe Lebenserfahrung und Selbsterkenntniß dazu, um die Nichtigkeit der gewöhnlichen Güter des Lebens klar zu durchschauen. Diese Einsicht ist es, die den Entschluß zur Reife bringt, jene Güter fallen zu lassen und ein unvergängliches Gut zu suchen. Mit diesem Bekenntniß beginnt Spinoza seinen Tractat: „Nachdem mich die Erfahrung belehrt hat, daß Alles, was den landläufigen Inhalt des Lebens ausmacht, eitel und schlecht ist, und da ich sah, daß alle Ursachen und Objecte meiner Furcht an sich weder gut noch schlecht und beides nur sind, je nachdem sie das Gemüth bewegen, so entschloß ich mich endlich, zu untersuchen, ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut gebe, von dem das Gemüth ganz und gar mit Ausschließung alles Andern ergriffen werden könnte; ja ob etwas sich finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährte. Ich sage: „„ich entschloß mich endlich"", denn auf den ersten Blick schien es unbesonnen, wegen einer noch unsicheren Sache das Sichere aufgeben zu wollen."**)

Aber so reif und durchdacht dieser Entschuß ist, so schwer ist die beharrliche und feste Ausführung. Denn mit der gewöhnlichen Liebe zum Leben entsagen wir zugleich allen unseren Gewohnheiten, unserem ganzen bisherigen Dasein. Diese Entsagung ist kein dumpfer thatloser Zustand, sie ist der Beginn eines neuen Menschen, der Anfang einer neuen Lebensrichtung, die uns Gewohnheit und zweite Natur werden soll. Zunächst ist sie uns ungewohnt und fremd, die alte Gewohnheit ist mächtiger als sie und drängt sich immer wieder in den neuen Lebensweg hinein; unwillkürlich kehren uns die alten Begierden zurück und nur allmählig können wir uns ganz von ihnen befreien. Diese allmählig wachsende Freiheit schildert uns Spinoza nach seiner eigenen Erfahrung. „Denn obgleich ich dies" (nämlich

*) Ebendas. Vol. II. pg. 415. — **) Ebendas. II. pg. 413.

die Nichtigkeit der Güter der Welt) „so klar in meinem Geist durchschaute, so konnte ich doch Habsucht, Sinneslust und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eines aber erfuhr ich: so lange mein Geist in jener Betrachtung lebte, war er diesen Begierden abgewendet und ernsthaft versenkt in die Gedanken einer neuen Lebensweise. Und dieses Eine gereichte mir zu großem Troste. Denn daraus sah ich, daß jene Uebel nicht unheilbar seien. Und obgleich im Anfange diese Intervalle nur selten waren und sehr kurz dauerten, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem ich das wahre Gut immer mehr kennen gelernt hatte." Woher kommen denn jene Begierden, die uns betäuben und herabstimmen, wie Trauer, Furcht, Haß, Neid u. s. f.? Sie entspringen alle aus derselben Quelle: aus unserer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieser Liebe verschwindet auch das ganze Geschlecht jener Begierden. „Wenn diese Dinge nicht mehr geliebt werden, so wird kein Streit mehr entstehen, keine Trauer, wenn sie zu Grunde gehen, kein Neid, wenn sie ein Anderer besitzt, keine Furcht, kein Haß, mit einem Worte keine Gemüthsbewegungen dieser Art, die alle zusammentreffen in der Liebe zu den vergänglichen Dingen."*)

3. Gott und die Liebe zu Gott.

Jenes Gut also, dessen Liebe die Seele ganz erfüllen soll, kann nichts anderes sein als ein ewiges und unendliches Wesen. „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt. Ein solcher Zustand ist auf das Innigste zu wünschen und mit aller Kraft zu erstreben."**) Nehmen wir nun, daß dieses ewige und unendliche Wesen nothwendig auch das vollkommenste oder göttliche sein muß, so erscheint die Liebe zu Gott als das Ziel, welches Spinoza der neuen Lebensrichtung stellt. Der Streit und die Feindschaft der Menschen sind ein Ausdruck allein ihrer Begierden, denn diese sind es, die uns entzweien; die Begierden selbst entspringen nur aus der Liebe zu den vergänglichen Dingen, und diese Liebe wurzelt allein in der menschlichen Selbstsucht. In der Liebe zu Gott erlischt die Selbstliebe mit allen ihren Blendungen; die Liebe zu Gott entwurzelt die Liebe zu den vergänglichen Dingen, sie erlöst und befreit uns also von den selbstsüchtigen Begierden, sie macht daher das menschliche Leben fried-

*) Ebendas. II. pg. 416. — **) Ebendas. II. pg. 416.

fertig, still, beschaulich und im Innersten uneigennützig. So ist die Liebe zu Gott unmöglich ohne eine sittliche Umwandlung des Menschen, ohne eine neue von aller Selbstliebe und Selbstsucht gereinigte und durchgängig geläuterte Gesinnung. Eine solche Gesinnungsweise ist religiös, sie ist fromm, denn sie ist vollkommene Ergebenheit in Gott, und diese Frömmigkeit ist der ächte Kern aller Religion. Hier finden wir den religiösen Grundgedanken Spinozas. In ihm selbst ist das Lebensziel, das er sucht, eine nicht blos wissenschaftlich gefaßte, sondern von vornherein sittlich und religiös motivirte Aufgabe; er empfindet und erkennt die Güter der Welt, — das ist die Welt selbst, der wir anhängen, — als so viele Uebel, von denen er frei werden möchte und zwar gründlich frei und auf ewig. Diese Uebel alle wurzeln in unserer Selbstliebe, unsere Selbstliebe ist die begehrte Welt, die Welt als Inbegriff der Güter des Lebens. Diese begehrte Welt sind wir selbst. Das Bedürfniß aber, von sich oder von seiner Selbstsucht loszukommen, von diesem Uebel aller Uebel in Wahrheit frei zu werden, ist ein Erlösungsbedürfniß, der Kern und das innerste Motiv aller Religion. Diesen Kern in der geoffenbarten Religion aufzufinden, unter diesem Gesichtspunkt Religion und Philosophie zu vergleichen und auseinanderzusetzen: das ist die eigentliche Aufgabe des theologisch-politischen Tractats, der hier mit dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes genau zusammenhängt.

III. Der Weg zum Ziele.

1. Das Princip der Einheit.

Liebe ist Vereinigung, welche die Trennung aufhebt. Da im Sinne Spinozas Gott als das ewige und unendliche Wesen auch das allumfassende sein muß, die ewige Ordnung der Dinge oder die gesammte Natur, so bestimmt sich die Liebe zu Gott näher dahin, daß sie in der Vereinigung unseres Geistes mit der gesammten Natur d. h. in der Einheit besteht, die wir mit der Weltordnung eingehen. Nun kann die Liebe zu Gott in unserer Gesinnung gegenwärtig sein, ohne daß unsere Vorstellungen dem ewigen und unendlichen Wesen völlig conform sind. Es ist möglich, daß wir Gott lieben, ohne ihn klar und deutlich zu erkennen, aber es ist unmöglich, daß wir ihn klar und deutlich erkennen, ohne ihn zu lieben. Besitzen können wir das ewige Gut nur in unserem Geist; wahrhaft und

dauernd besitzen nur, wenn es unserem Geiste mit voller Klarheit einleuchtet. Wir sind eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, wenn wir ihre Nothwendigkeit bejahen; wir bejahen sie, sobald wir sie einsehen. Daher ist unsere Liebe zu Gott am sichersten gegründet auf unsere Erkenntniß Gottes d. h. auf die Einsicht, daß der menschliche Geist eines ist mit dem Ganzen. Spinoza giebt diese sein gesammtes System erleuchtende Erklärung in dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes, indem er dabei bemerkt, er werde sie später ausführlich erläutern. „Nichts darf seiner eigenen Natur nach vollkommen oder unvollkommen genannt werden, da wir ja wissen, daß alles, was geschieht, gemäß einer ewigen Ordnung und nach unumstößlichen Naturgesetzen stattfindet. Nehmen wir nun, daß der Mensch in seiner Schwäche zwar diese Ordnung nicht mit seinem Denken durchdringt, wohl aber begreift, daß es eine menschliche Natur, weit kraftvoller als die seinige, gebe und daß ihn nichts hindere, sich eine solche Natur anzueignen, so wird ihn diese Vorstellung reizen, nach Mitteln zu suchen, um sich eine solche Vollkommenheit zu verschaffen. Und jedes Mittel zu diesem Ziel ist ein wahrhaftes Gut. Aber das höchste Gut ist, einer solchen Natur wo möglich in Gemeinschaft mit anderen theilhaftig zu werden. Worin diese Natur besteht, werden wir später zeigen: sie besteht nämlich in der Erkenntniß der Einheit zwischen unserem Geist und dem Weltall" *).

Nun ist die Einheit des Geistes mit dem Universum nur möglich, wenn in der gesammten Natur die Einheit von Denken und Ausdehnung stattfindet, wenn in dem ewigen und unendlichen Wesen die beiden Attribute vereinigt sind. Jene Einheit des Geistes mit der gesammten Natur ist nur dann erkennbar, wenn die ewige Ordnung der Dinge d. h. überhaupt alles erkennbar, also nichts unerkennbar ist: wenn uns das göttliche Wesen selbst klar und deutlich einleuchtet.

2. Die Aufgabe der Erkenntniß.

Jetzt erst erblicken wir die Aufgabe des Tractats in ihrem vollen Licht. Das Ziel ist der Besitz des ewigen Guts, d. i. die Liebe zu Gott, gegründet auf die Erkenntniß der Weltordnung oder des ewigen Zusammenhangs der Dinge. Vor dem Eingang in den neuen Lebens-

*) Ebendas. Op. II. pag. 417.

weg, am weitesten von dem Ziele entfernt, findet sich unser Gemüth in die Begierden nach den Gütern der Welt, nach Sinnengenuß, Reichthum und Ehre versenkt, findet sich unser Verstand durch diese Gemüthsverfassung verdunkelt und irre geführt. Unsere Aufgabe ist die Läuterung des Gemüths zur reinen Liebe, also auch die Läuterung des Verstandes zur reinen Erkenntniß: daher „tractatus de intellectus emendatione". Denn es soll hier allein von dieser Läuterung des Verstandes gehandelt, der Weg soll gezeigt werden, den der Verstand zu nehmen hat, um von seinen Irrthümern zur Wahrheit, von der verworrenen und falschen Weltbetrachtung zur klaren und richtigen zu gelangen. Verworren und falsch ist unsere Betrachtungsweise, wenn unsere Vorstellungen nicht übereinstimmen mit der Natur der Dinge; sie ist klar und richtig, wenn wir die Dinge so vorstellen, wie sie in Wahrheit sind: diese Vorstellungen sind der Natur der Dinge adäquat, jene sind inadäquat. Der Weg vom Irrthum zur Wahrheit ist der Weg von den inadäquaten Ideen zu den adäquaten. Die inadäquaten Ideen sind entweder erdichtet oder falsch oder zweifelhaft, die adäquaten sind wahr*).

Je klarer der Geist die Ordnung der Dinge begreift, um so klarer erkennt er sich selbst, denn er ist als Glied in jener Ordnung mitbegriffen. In seinen adäquaten Ideen stellt er nichts vor als die wirkliche Natur der Dinge. Also ist der Geist in dieser Betrachtungsweise das Abbild der Natur. Aber die Natur oder die Dinge, wie sie in Wahrheit sind, bilden einen nothwendigen und einmüthigen Zusammenhang. Sollen nun unsere Vorstellungen den Dingen entsprechen, soll der Geist das vollkommen klare Abbild der Natur sein, so muß die Ordnung unserer Ideen dieselbe sein als die Ordnung der Dinge. Nennen wir diese richtige und naturgemäße Verknüpfung der Ideen Methode, so leuchtet ein, daß nur vermöge des methodischen Denkens der Geist die Natur oder die Ordnung der Dinge zu erkennen vermag. „Um das Urbild der Natur vollkommen abzubilden, muß unser Geist alle seine Vorstellungen aus der Idee herleiten, welche den Ursprung und die Quelle der gesammten Natur darthut und selbst die Quelle aller übrigen Ideen ist."**) Durch ein solches geordnetes Denken werden alle Unsicherheiten und Zweifel vermieden, die stets der Mangel der Methode herbeiführt. „Denn

*) Ebendas. II. pg. 430—445. — **) Ebendas. II. pg. 428. Zu vgl. pg. 450: „*Concatenatio* intellectus naturae concatenationem referre debet".

der Zweifel rührt immer daher, daß die Dinge ohne Ordnung unterſucht werden."*) Worin beſteht nun die wahre Erkenntnißart und die allein richtige Methode?

3. Die Arten der Erkenntniß.

Unſer Erkennen, das Wort im weiteſten Sinn genommen, läßt Spinoza in vier Arten zerfallen, auf die alle übrigen zurückgeführt werden. In der Begründung des Urtheils liegt das Kriterium, welches die beiden höheren Arten von den niederen unterſcheidet. Die beiden letzteren ſind ohne Beweisgründe; entweder haben wir unſere Meinung von Hörenſagen (ex auditu) und irgend ſonſt beliebigen Zeichen oder aus eigener, vereinzelter, zufälliger Erfahrung, die für ſicher gilt, weil wir die widerſtreitenden Fälle nicht kennen (experientia vaga). Demnach iſt die erſte und niedrigſte Stufe der Erkenntniß der Glaube an fremde Autorität, die zweite und höhere der Glaube an die eigene unkritiſche und unbegründete Erfahrung. Die beiden höchſten unterſcheiden ſich durch die Art und Weiſe ihrer Begründung: entweder wir erkennen die Gründe aus den Folgen, die Urſache aus dem Effect, die Eigenſchaften des Dinges (nicht aus der wirklichen, ſondern) aus der abſtracten Vorſtellung deſſelben, oder wir erkennen die Folge aus dem Grunde, die Wirkung aus der Urſache, die Sache aus ihrem Weſen oder ihrer nächſten Urſache (per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae). Im erſten Fall ſind es Erkenntnißgründe, im zweiten Realgründe, durch welche die Einſicht ſtattfindet. In der Natur der Dinge ſind die Gründe das Erſte und die Folgen das Zweite. Wenn wir die Gründe aus den Folgen erkennen, ſo wird das wahre Verhältniß umgekehrt. Daher nennt Spinoza dieſe erſte Art der Begründung, die auf der dritten Erkenntnißſtufe ſtattfindet, inadäquat: „ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate".**)

Kurz geſagt: die erſte Erkenntnißſtufe iſt autoritätsgläubig, die zweite inductiv und unkritiſch (ohne Begründung), die dritte demonſtrativ (folgernd aus Erkenntnißgründen), die vierte intuitiv und deductiv (folgernd aus Realgründen).

So kennen wir z. B. unſeren Geburtstag und unſere Eltern, weil wir durch Hörenſagen darüber belehrt ſind; wir wiſſen, daß

*) Ebendaſ. II. pg. 445. — **) Ebendaſ. II. 419—20.

der Tod das Loos der Menschen ist, daß Feuer durch Oel genährt und durch Wasser gelöscht wird, daß der Hund bellt und der Mensch spricht, weil wir es bisher nicht anders erfahren haben; wir schließen, daß unsere Seele mit einem Körper vereinigt ist, aus der Thatsache unserer körperlichen Empfindung, aber diese Thatsache ist die Folge jener Vereinigung, die aus dem Wesen der Seele erkannt sein will; erst dann ist die Einheit von Seele und Körper wirklich erkannt.*)

Statt dieser vielen Beispiele wählt Spinoza ein einziges, um die Unterschiede der vier Erkenntnißstufen noch besser einleuchtend zu machen: es ist das uns schon bekannte Beispiel der Regeldetri in dem gegebenen Verhältniß $2 : 4 = 3 : x$. Daß in diesem Fall $x = 6$ ist, wissen wir ohne Beweis, weil es der Lehrer gesagt hat (erster Fall); wir wissen, daß $x = 6$, und finden, daß $6 = \frac{3 \times 4}{2}$ ist, wir haben jetzt erfahren, wie man aus drei gegebenen Zahlen die vierte Proportionalzahl findet und nehmen diese Erfahrung zur Richtschnur für alle ähnlichen Aufgaben (zweiter Fall); wir wissen nicht blos, sondern beweisen, daß in dem gegebenen Verhältniß $x = 6$ sein muß, weil aus der Regel der geometrischen Proportion folgt, daß hier das Product der äußeren Glieder gleich ist dem der inneren (dritter Fall); die Erkenntniß $x = 6$ folgt hier aus der Rechnung, diese aber geschieht nicht in Weise eines Versuchs, sondern nach einer mathematischen Regel und gründet sich daher auf eine Demonstration. Erst durch die Anwendung der Regel und die arithmetische Operation wird für uns aus der unbekannten Größe eine bekannte. So ist es nicht in der Natur der Dinge, die durch Größenverhältnisse bestimmt sind; hier giebt es kein x, keine unbestimmte und gesuchte, sondern eine völlig bestimmte und gegebene Größe. So lange wir das Gegebene suchen, erkennen wir nicht das gegebene Verhältniß oder, wie sich Spinoza ausdrückt, „sehen wir nicht die adäquate Proportionalität der gegebenen Zahlen". Wir verfahren nach einer Regel, die selbst erst aus dem Wesen der Proportion folgt. Wenn wir das adäquate Verhältniß sehen, so leuchtet uns seine Natur unmittelbar ein, ohne Lehrsatz und ohne Operation; wir erkennen die Sache nicht demonstrativ, sondern intuitiv, und darin besteht die höchste Art der Erkenntniß (vierter Fall).**)

*) Ebendas. II. pag. 420—21. — **) Ebendas. II. pag. 421—22. Nachdem Spinoza die mathematische Regel und deren Anwendung als Beispiel der dritten

In allen wesentlichen Zügen erscheint hier die Uebereinstimmung mit der Lehre von den drei, näher vier Erkenntnißarten, dem Beispiele der Regeldetri und dessen Anwendung, die wir im tractatus brevis gefunden und erörtert haben. Was dort „Wahn" genannt wurde, der theils auf Hörensagen, theils auf eigener vereinzelter Erfahrung beruhte, wird hier genauer in die beiden Erkenntnißarten der „perceptio ex auditu" und der „experientia vaga" unterschieden; was dort „wahrer Glaube" heißt, ist hier die demonstrative Erkenntniß durch Schlußfolgerung; die höchste Stufe wurde dort als „klare und deutliche Erkenntniß", hier als als „intuitive" bezeichnet. Die nähere Erklärung war im Wesentlichen dieselbe. Man darf die genauere Distinction der Erkenntnißarten mit unter die Gründe rechnen, weshalb der Tractat über die Verbesserung des Verstandes in Rücksicht auf den kurzen Tractat uns als die spätere Schrift gilt.*)

4. Die Arten der unklaren Idee. Verstand und Gedächtniß.

Es ist demnach einleuchtend, daß von jenen vier verschiedenen Erkenntnißarten die vierte und höchste allein die wahre Erkenntniß ausmacht: die Idee, die mit ihrem Object (ideatum) d. h. mit der wirklichen und gegebenen Natur des Dinges ganz übereinstimmt, das Wesen der Sache so ausdrückt, wie es ist, und daher den Charakter voller Klarheit und Deutlichkeit hat. Alle übrigen Ideen sind unklar und undeutlich, sie sind als solche inadäquat und unwahr. Das Kriterium der Wahrheit besteht daher einzig und allein in der Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen, die als solche unmittelbar einleuchtet und keiner weiteren Bürgschaft bedarf, so wenig das Licht, um gesehen zu werden, ein anderes Licht nöthig hat, denn es offenbart sich und sein Gegentheil. Die Frage nach dem Wege der wahren Erkenntniß fällt zusammen mit der Frage nach der Ausbildung und dem Besitz der klaren Ideen, die sich sofort verdunkeln, wenn sie mit unklaren vermengt werden. Um eine solche Vermischung zu verhüten, müssen wir die klaren von den unklaren

Erkenntnißstufe angeführt hat, sagt er wörtlich: „attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident, et si videant, non vident eam vi propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes". Ich habe diese dunkle Stelle in obigem Text so erklärt, wie sie in Uebereinstimmung mit Spinozas gesammter Denkart allein zu verstehen ist. — *) S. oben Cap. VIII. S. 216—218.

Vorstellungen genau unterscheiden und wissen, worin die Arten und der Ursprung der letzteren besteht. Alle unklaren Ideen stimmen darin überein, daß sie die Natur der Dinge nicht oder nicht adäquat ausdrücken, daher keine reale Geltung haben, sondern imaginär sind: ihr Ursprung ist die Imagination, die von den sinnlichen Empfindungen und damit von den körperlichen Bewegungen abhängt. Spinoza unterscheidet drei Arten: die unklare Idee ist erdichtet (ficta), wenn die Einbildungskraft Vorstellungen zusammensetzt, die in Wahrheit nicht zusammenhängen, sie ist falsch (falsa), wenn die Bejahung (assensus) hinzukommt und die Einbildung für eine adäquate Idee oder die Vorstellung einer objectiven Realität genommen wird, sie ist zweifelhaft (dubia), sobald das Nachdenken findet (wie es namentlich bei den sinnlichen Vorstellungen geschieht), daß die Dinge häufig anders beschaffen sind, als wir uns einbilden. Das Nachdenken führt zum Zweifel und kann denselben nur lösen, wenn es durch einen geordneten Ideengang den wahren Zusammenhang der Dinge einsieht. Alle fictiven, falschen und zweifelhaften Ideen sind unklar, weil sie imaginär sind, und die Imagination kann nur unklare Ideen erzeugen.*)

Je vereinzelter und zusammenhangsloser unsere Vorstellungen sind, um so leichter werden sie vergessen; je erkennbarer sie sind d. h. je deutlicher der Zusammenhang, der sie verknüpft, um so leichter werden sie behalten: daher giebt es für das Gedächtniß keine bessere Schule als den Verstand. Die Einbildungskraft behält denjenigen Gegenstand am besten, der in ihrem Gebiet das einzige Exemplar seiner Art ist, wie etwa ein interessanter Roman nicht vergessen wird, wenn man nur einen gelesen hat. Daher sind Einzigkeit und Erkennbarkeit einer Sache die sichersten Mittel, um ihre Vorstellung im Gedächtniß zu erhalten. Setzen wir, daß ein Object beide Bedingungen vereinigt, indem es vollkommen einzig und zugleich Gegenstand der klarsten Erkenntniß ist, so muß die Vorstellung desselben uns stets gegenwärtig und absolut unvergeßlich sein.**)

5. Die Realdefinition.

Der Unterschied zwischen klaren und unklaren Vorstellungen führt sich zurück auf den Unterschied zwischen Verstand und Einbildung:

*) *Tract.* de int. em. Op. II. pg. 424—446. — **) Ebendas. II. pg. 445—46.

die Einbildung erzeugt nur unklare Ideen, der Verstand nur klare, er allein. Wenn wir der Richtschnur des Verstandes folgen, so denken wir nach dem Gesetz der Causalität und begründen jedes Ding entweder aus seinem Wesen oder aus seiner nächsten Ursache, d. h. wir erkennen den Realgrund, aus dem die Sache hervorgeht, der ihr Wesen ausmacht und die Bedingungen enthält, woraus wir in geordneter Reihenfolge ableiten, was aus der Natur des erkannten Dinges selbst folgt. Ein Object dergestalt erklären, daß nicht die Reihe seiner Eigenschaften hergezählt, sondern seine Erzeugung dargethan oder gezeigt wird, wie es entsteht, heißt dasselbe wahrhaft definiren. Die Realdefinition, wie sie die Verstandeserkenntniß fordert, ist die genetische, die bei geometrischen Figuren durch die Construction (nicht durch eine Beschreibung der Eigenschaften) gegeben wird. Die Construction eines Kreises ist die nächste Ursache seines Daseins. Diese Construction erklären heißt den Kreis so definiren, daß mit seiner Entstehung und aus derselben zugleich seine Eigenschaften begriffen werden. Die Frage nach der Ausbildung klarer Ideen fällt daher zusammen mit der Frage nach der Ausbildung der wahren und wissenschaftlich fruchtbaren Definition. Spinoza sagt ausdrücklich, daß in dem zweiten Theil seiner Methodenlehre allein untersucht werden soll, worin eine gute Definition besteht und wie ihre Bedingungen zu finden sind.*)

6. Das klare und methodische Denken.

Da nun in der Ordnung der Dinge jeder erzeugende Grund wieder aus einer nächsten Ursache folgt, so besteht das methodische Erkennen in einer Kette von Folgerungen, deren oberstes und erstes Glied die Erklärung einer Ursache sein muß, die aus keiner anderen abgeleitet werden kann, also aus sich begriffen sein will, eines absolut nothwendigen Wesens, aus dem unmittelbar seine Existenz folgt und einleuchtet: das ist die Definition der „causa sui“. Mit dieser Erklärung stehen wir im Ausgangspunkte des Systems und erkennen als dessen alleinige Norm und Richtschnur den deductiven Gang der mathematischen Methode, den schon Descartes gefordert, dem Geiste nach befolgt und in einem bestimmten Fall selbst ausgeführt und exemplarisch gemacht hatte.

*) Ebendas. II. pag. 449—450.

Spinoza unterscheidet demgemäß zwei Arten der Definition, die der geschaffenen Dinge und die des ungeschaffenen Wesens: jene fordern zu ihrer Erklärung den Begriff der nächsten Ursache, woraus sie hervorgehen; dieses dagegen bedarf, um erklärt zu werden, kein anderes Object als sein eigenes Sein. Um nun den Weg von unserem Verstande zu dieser Definition zu erhellen, ist es nöthig, den Verstand selbst zu definiren und zunächst alle seine Eigenschaften klar und deutlich zu bezeichnen. Mit dem Abbruch dieser Untersuchung endet unser Tractat. „Reliqua desiderantur".*) Wir erkennen deutlich die Aufgabe, die der Philosoph hier begründet und sich gestellt hat: aus dem Begriffe Gottes soll die nothwendige Ordnung der Dinge „more geometrico" hergeleitet werden. Die Lösung dieser Aufgabe enthält die Ethik.

In der Ausbildung des Systems steht der fragmentarische Versuch über die Methodenlehre zwischen dem kurzen Tractat und dem Hauptwerk. Wir kommen von jenem ersten Entwurfe her und werden durchgängig an denselben erinnert: vor allem in der Zielsetzung, die auf die menschliche Glückseligkeit ausgeht, in der genauer ausgeführten Lehre von den Erkenntnißarten und, was ich nachdrücklich hervorhebe, in der Lehre von der Definition, welche fortsetzt, was im tractatus brevis begonnen war.**) In dem tractatus de intellectus emendatione werden wir von Spinoza selbst auf sein Hauptwerk an mehreren Stellen verwiesen, wo er anmerkungsweise sagt: „dies wird oder soll in meiner Philosophie näher erklärt werden", wie z. B. was „vis nativa intellectus" bedeutet, was in der Entwicklung unserer Verstandeskräfte unter „alia opera intellectualia" zu verstehen ist, was „quaerere in anima" heißt, und daß nur solche Eigenschaften, die Gottes Wesen darthun, seine Attribute genannt werden dürfen.***) Hier kann „mea philosophia" nichts anderes bedeuten als Spinozas System, das Hauptwerk seiner Lehre, die Ethik, die ihn also schon beschäftigte, als er seinen Versuch über die Methodenlehre schrieb, und deren fortschreitende Ausführung die Vollendung des letzteren unnöthig machte.

*) Ebendas. II. pag. 450—56. — **) Kurzer Tract. I. Cap. 7. Vergl. oben Cap. VIII. S. 215—16. — ***) Tract. de int. emend. Op. II. pg. 424, 426. 443.

Elftes Capitel.

Spinozas Darstellung der cartesianischen Principienlehre und seine metaphysischen Gedanken.

I. Stellung zur Lehre Descartes'.

Während Spinoza in der Ausarbeitung seines Systems begriffen war, ließ er seine (nach geometrischer Methode) geformte Darstellung der cartesianischen Principien nebst dem Anhange der „Cogitata metaphysica" erscheinen. Wir wissen aus der Entwicklungsgeschichte des Philosophen und seiner Werke, in welchem Zeitpunkte und auf welche Veranlassung dieses Werk entstand.*) In dem kurzen Tractat wie in dem Versuch über die Methodenlehre ist eine Lebensrichtung ergriffen und vorgezeichnet, deren Ziel nur in der Vereinigung unseres Geistes mit Gott oder der gesammten Natur, in der Erkenntniß der ewigen Einheit und Ordnung aller Dinge erreicht werden kann. Daher gilt in der Grundanschauung unseres Philosophen das Princip der göttlichen Alleinheit und ihrer Erkennbarkeit: in diesen beiden Punkten sind die Differenzen enthalten, die Spinozas Lehre von der cartesianischen trennen, indem er die letztere darstellt. Sein Monismus widerstreitet dem Gegensatz zwischen der unendlichen Substanz und den endlichen (Gott und Welt), zwischen den denkenden und ausgedehnten Substanzen (Geistern und Körpern); sein Rationalismus widerstreitet dem Satz, der aus jener dualistischen Lehre nothwendig folgt: daß es gewisse Dinge giebt, welche die Fassungskraft unserer Erkenntniß übersteigen. Wenn alles erkennbar ist, so geschieht nichts aus dem unerkennbaren Grunde der Willkür und es kann selbst in Gott kein Vermögen stattfinden, das an der ewigen Nothwendigkeit der Dinge etwas zu ändern vermöchte; wenn es in Wahrheit nur eine Substanz giebt, so folgt die Nichtsubstantialität des menschlichen Geistes und die Unmöglichkeit seiner Freiheit. Diese Folgerungen waren unserem Philosophen vollkommen einleuchtend, als er die cartesianischen Lehren von der Persönlichkeit Gottes und der menschlichen Willensfreiheit vortrug.

Wir müßten daher nach dem Entwicklungsgange Spinozas über-

*) S. oben Cap. IV. S. 136—39, Cap. VI. S. 189.

zeugt sein, daß die Lehre, die er uns darstellt, in den angeführten Punkten nicht oder nicht mehr die seinige war, auch wenn die Vorrede seinem Willen gemäß uns nicht ausdrücklich darüber belehrte. „Man möge wohl beachten", sagt der Herausgeber, „daß in der ganzen Schrift, sowohl in den beiden ersten Theilen der Principien und dem Bruchstück des dritten als in seinen eigenen metaphysischen Gedanken unser Verfasser lediglich die Ansichten Descartes' nach Maßgabe seiner Werke und Grundsätze dargethan hat. Da er sich nämlich vorgenommen, seinen Schüler in der cartesianischen Philosophie zu unterrichten, so war es ihm eine heilige Pflicht, von deren Richtschnur nicht um eines Nagels Breite abzuweichen oder etwas zu dictiren, was den Sätzen Descartes' entweder nicht entspräche oder zuwiderliefe. Deshalb möge niemand meinen, daß der Verfasser hier seine eigenen Ansichten oder auch nur solche, die er billigt, vortrage. Denn obgleich er manches für wahr hält, manches auch, wie er bekennt, von sich aus hinzugefügt hat, so kommt doch vieles vor, was er als falsch verwirft und worüber er eine ganz andere Meinung hegt. So ist z. B., um nur einen Fall anzuführen, keineswegs seine Ansicht, was im Scholion zum 15. Lehrsatz des I. Theils der Principien und im 12. Capitel des II. Theils des Anhangs vom Willen gehalten wird, obwohl es mit vielem Aufwande bewiesen zu sein scheint. Seine Meinung ist nicht, daß der Wille vom Verstande verschieden ist, geschweige denn mit einer solchen Freiheit ausgerüstet. Descartes macht nämlich im vierten Theil seiner Abhandlung über die Methode und in seiner zweiten Meditation die unbewiesene Voraussetzung, daß der menschliche Geist eine unbedingt denkende Substanz sei, wogegen unser Verfasser in der Natur der Dinge keine denkende Substanz zuläßt, vielmehr verneint, daß diese das Wesen des menschlichen Geistes ausmache, und behauptet, daß gleich der Ausdehnung auch das Denken unbegrenzt sein müsse, und wie der menschliche Körper nicht in der unbedingten, sondern nur in einer nach den Gesetzen der materiellen Natur durch Bewegung und Ruhe determinirten Ausdehnung bestehe, so sei auch der Geist oder die menschliche Seele nicht unbedingter, sondern bedingter Weise denkend, determinirt durch Ideen nach den Gesetzen der denkenden Natur. Sein Denken entstehe und bestehe zugleich mit dem menschlichen Körper. Aus dieser Erklärung ist, wie er meint, leicht zu beweisen, daß der Wille nicht vom Verstande verschieden sei, geschweige

denn einer solchen Freiheit genieße, wie Descartes ihm zuschreibt, daß selbst das Vermögen zu bejahen und zu verneinen völlig erdichtet und unabhängig von den Vorstellungen nichts sei, daß die übrigen Vermögen, wie Verstand, Begierde u. s. w. sämmtlich unter die Fictionen oder wenigstens unter jene Begriffe gehören, welche die Menschen aus den abstracten Vorstellungen der Dinge gebildet haben, wie die Gattungen Mensch, Stein (humanitas, lapideitas) und andere der Art. Auch will ich nicht unbemerkt lassen, daß man ganz eben so zu urtheilen und es lediglich als Meinung Descartes' zu nehmen habe, wenn an einigen Stellen dieser Schrift zu lesen steht: „Dies oder jenes übersteige die menschliche Fassungskraft". Das ist nicht so zu verstehen, als ob unser Philosoph eine solche Meinung aus eigener Ueberzeugung ausspräche.*)

Nach dieser Erklärung des Herausgebers, der, wie urkundlich bezeugt ist,**) hier als alter ego des Philosophen redet, kann es nicht im mindesten zweifelhaft sein, in welchen Punkten Spinoza die Hauptdifferenz zwischen seiner und der cartesianischen Lehre sah und anerkannt wissen wollte. Er verneint jede uns gesteckte Grenze der Erkennbarkeit der Dinge, die Substantialität der Geister und Körper, also den substantiellen Gegensatz beider, er verneint, daß Denken und Ausdehnung Attribute entgegengesetzter Substanzen seien, und behauptet die unbegrenzte Natur beider, was so viel heißt als sie für göttliche Attribute erklären, er muß mit der Substantialität des menschlichen Geistes auch dessen Freiheit verneinen. In allen diesen Punkten wird dem Vorgänger kein anderer Philosoph entgegen gehalten, von dem Spinoza sich eines Besseren habe belehren lassen, er rechnet nur mit cartesianischen Grundbegriffen und bestreitet blos deren folgerichtige Ausführung und Anwendung.

Es kann daher nicht fraglich sein, daß Spinoza das cartesianische System ausgelebt und hinter sich hatte, als er in seiner Schrift die Principienlehre desselben reproducirte. Schon die Vorrede genügt, um diese Thatsache festzustellen. Man muß jene im Wesentlichen unbeachtet lassen, wenn man, wie Joël Miene macht, bezweifelt, daß Spinoza damals schon im Besitz der eigenen (anticartesianischen) Lehre war. Der scheinbare Einwand, daß er in diesem Fall mit der mathe-

*) Renati Descartes princ. phil. pars I. et II. more geometrico demonstratae per B. de Spinoza. Praef. Op. Vol. I. pg. IX—X. — **) S. oben Cap. IV. S. 137.

matischen Methode „Humbug" getrieben und Beweise geliefert habe, die er selbst für unrichtig gehalten, ist ungültig.*) Ein Beweis kann vollkommen correct und der bewiesene Satz falsch sein, wenn die eingeräumten Vordersätze oder die Principien in Wahrheit nicht gelten. Wenn man z. B. die bisherigen Grundanschauungen und Axiome der Geometrie bestreitet, so wird man die Sätze und Beweise ihrer Lehrbücher für hinfällig halten, ohne deshalb behaupten zu wollen, daß Euklides „Humbug" getrieben. Nehmen wir an, daß die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens eingeräumt werde, so darf man sehr wohl schließen, daß die Vereinigung zwischen der göttlichen Vorherbestimmung und der menschlichen Freiheit *unerkennbar* sei oder unsere Fassungskraft übersteige, und man darf unter dieser Voraussetzung sehr wohl die Möglichkeit der menschlichen Freiheit einräumen, da man auf Grund der Unerkennbarkeit kein Recht hat, ihre Realität zu verneinen. Genau so verfährt Spinoza, um im Sinne Descartes' die Freiheit zu retten. Wenn er uns nun wissen läßt, daß er von sich aus jene Voraussetzung der Unerkennbarkeit keineswegs bejaht, so sind wir belehrt, daß er von sich aus die Möglichkeit der menschlichen Freiheit verneint.**) Dabei ist nicht die mindeste Täuschung.

Beiläufig bemerken wir, daß auch Schopenhauer über Spinozas Lehrbuch der cartesianischen Principien und die darin enthaltene Freiheitslehre, wie über den Entwicklungsgang unseres Philosophen überhaupt, sich in einer Reihe von Irrthümern befangen zeigt. Er rechnet ihn mit Voltaire und Priestley zu den „Bekehrten", die erst bei reiferem Nachdenken nach ihrem vierzigsten Jahre erkannt hätten, daß unsere Willensfreiheit eine leere Imagination wäre. Erst in seiner Ethik habe Spinoza die menschliche Freiheit verneint, nachdem er sie vorher in seiner Darstellung der cartesianischen Principien gelehrt und vertheidigt habe. In diesen Behauptungen irrt Schopenhauer Schritt für Schritt. Es ist 1. nicht wahr, daß die Ethik oder das System Spinozas erst nach seinem vierzigsten Jahre, also in dem letzten Lustrum seines Lebens (1672—77), ausgebildet worden; es ist 2. nicht einmal wahr, daß die Ethik später ist als das Lehrbuch der cartesianischen Philosophie; es ist darum 3. nicht wahr, daß Spinoza

*) Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas u. s. w. S. 1—2. — **) Cog. metaph. I. cap. III. (conciliationem libertatis nostri arbitrii et praedestinationis *Dei humanum* captum superare). Op. I. pg. 100—101.

das letztere als Anhänger Descartes' geschrieben, vielmehr hat er die wesentlichsten Differenzpunkte zwischen seiner und der cartesianischen Lehre in der Vorrede anzeigen und in der Schrift selbst bemerkbar hervortreten lassen. Unter diesen betrifft der erste und wichtigste die menschliche Freiheit. Man sieht daher, daß Schopenhauer weder die Lebensgeschichte noch die Briefe noch die Schriften Spinozas näher gekannt, ja nicht einmal die Vorrede zu der Darstellung der cartesianischen Principien gelesen haben kann, sonst wäre er überall auf Thatsachen gestoßen, die seine Annahme widerlegen.*)

II. Die Differenzpunkte.

1. Gott und die menschliche Freiheit.

Es ist nicht genug, die ausgesprochenen Differenzen zwischen Spinozas Lehre und der von ihm dargestellten cartesianischen auf die Erklärungen der Vorrede einzuschränken, denn man erkennt auch in der Schrift selbst, wenn man sie aufmerksam verfolgt, den Standpunkt unseres Philosophen und seine Grundanschauungen von Gott, der Welt und dem Menschen. Wenn die Vorrede sagt, daß er sich zur heiligen Pflicht gemacht habe, in der Unterweisung seines Schülers von der Lehre Descartes' nicht um eines Nagels Breite abzuweichen, so wird dem nicht widersprochen. Was er dem Schüler überlieferte, war nur die cartesianische Naturphilosophie, der zweite Theil der Principien; er fügte die Darstellung des ersten hinzu und als Anhang seine metaphysischen Gedanken. Diese letzteren sollten dazu dienen, schwierigere Fragen der Metaphysik kurz zu erörtern. Hier konnte sich Spinoza freier bewegen, denn er war weder an die Pflicht gegen den Schüler noch streng an die Richtschnur des Meisters gebunden, daher er in diesen Betrachtungen, die von ontologischen Bestimmungen, von Gott und dem menschlichen Geist handeln, seine eigenen Anschauungen am wenigsten unterdrückt hat. Ich sehe kein anderes Motiv, aus welchem der Philosoph diese Cogitata metaphysica verfaßt und seinem Lehrbuch der cartesianischen Philosophie hinzugefügt hat: sie sollten die Differenzen, auf welche die Vorrede hingewiesen hatte, verdeutlichen und von Seiten des Autors hervor-

*) A. Schopenhauer: Ueber die Freiheit des Willens (1841). IV. Vorgänger S. 75.

treten lassen. Er verfaßte sie nicht in mathematischer Form. In keiner anderen Schrift Spinozas erscheinen die beiden antagonistischen Standpunkte seiner und der cartesianischen Lehre so dicht zusammengestellt und mit einander verknüpft, daß aus der Erläuterung und Begründung der zweiten der erste hervorleuchtet. Hier hat man wieder die Genesis der Lehre Spinozas vor Augen. Denke den cartesianischen Gottesbegriff folgerichtig und du hast den spinozistischen! Will man die Ausführung dieses Satzes in einer Schrift Spinozas verfolgen, so suche man dieselbe in den Cogitata metaphysica. Um die Sache so kurz und charakteristisch als möglich auszudrücken, sagen wir: die Lehre von Gott als der eminenten Ursache aller Dinge ist cartesianisch, die Lehre von Gott als der immanenten Ursache aller Dinge ist spinozistisch. Nun wird in unserer Schrift der Gottesbegriff Descartes' dergestalt gelehrt und erläutert, daß wir deutlich sehen, wie die Lehre von der Eminenz Gottes in die seiner Immanenz übergeht. Wenn Gott auf eminente Weise (eminenter) enthält, was in den geschaffenen Wesen zur Erscheinung kommt oder in Wirklichkeit (formaliter) gegeben wird, so ist er eine solche Ursache aller Dinge, die mehr Realität hat als die Natur; daher muß er seinem Wesen nach von der letzteren unterschieden werden und es kann ihm unmöglich das Attribut der Ausdehnung und Körperlichkeit zukommen, vielmehr bewirkt er alles aus seiner absoluten Willensfreiheit. So die Lehre Descartes', die Spinoza wiedergiebt.*) Sind aber alle Dinge von Gott kraft seines Willens geschaffen, so sind sie von ihm gewollt oder vorherbestimmt, und da in Gott keine Veränderung und keine Zeit stattfindet, — denn die Zeit ist auch nach Descartes nur unsere Vorstellungsart (modus cogitandi) — so sind die Dinge von Gott ewig gewollt, nicht etwa so, daß sie erst gewollt und dann geschaffen werden, denn dies hieße Zeitunterschiede in Gott setzen, vielmehr ist sein Wollen gleich Schaffen, daher ist die Schöpfung ewig und zwar so, daß sie nie auf andere Art oder in anderer Ordnung hätte geschehen können, als sie geschehen ist. Sonst müßte man annehmen, daß Gott auch etwas Anderes hätte wollen (hervorbringen) können, daß also ein Zustand in Gott war, der seinem schöpferischen Willen und dem Beschluß, diese Welt zu schaffen, voranging. Aber es giebt in ihm keine Zeitunter-

*) Cog. metaph. I. cap. II. Op. I. pg. 94.

schiede. Daher fällt Gottes Sein mit seinem Wollen, wie dieses mit seinem Wirken (Schaffen) zusammen, und die Schöpfung ist mithin ewig und nothwendig. So lange wir diese Nothwendigkeit der Dinge nicht einsehen, meinen wir, daß etwas blos möglich sei oder zufällig geschehe, daß es nicht oder auch anders sein könne, als es ist. Unbegriffene Nothwendigkeit erscheint uns als Möglichkeit und Zufall, daher nennt Spinoza diese Vorstellungsarten „Mängel unseres Verstandes (defectus nostri intellectus)".*) Wenn aber alles nach göttlicher Vorherbestimmung geschieht oder (was dasselbe heißt) aus der ewigen und nothwendigen Existenz der Dinge folgt, so ist nicht zu begreifen, wie sich damit die menschliche Freiheit verträgt. „Wenn wir auf unsere Natur achten, so erkennen wir klar und deutlich, daß wir in unseren Handlungen frei sind; wenn wir auf das Wesen Gottes achten, sehen wir klar und deutlich, daß alles von ihm abhängt und nichts geschieht, was er nicht seit Ewigkeit gewollt hat. Wie aber der menschliche Wille in jedem einzelnen Moment dergestalt von Gott hervorgebracht wird, daß er frei bleibt, das wissen wir nicht, denn es giebt vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt."**) Aehnlich heißt es an einer anderen Stelle, wo von der göttlichen Mitwirkung gehandelt und die Erhaltung der Dinge als eine beständige Schöpfung erklärt wird: „Wir haben daraus bewiesen, daß die Dinge von sich aus nie im Stande sind, etwas zu bewirken oder zu irgend einer Handlung sich selbst zu bestimmen, und daß diese Behauptung nicht blos von den Wesen außer dem Menschen, sondern auch von dem menschlichen Willen selbst gelte." „Kein Ding kann den Willen bestimmen, noch kann andererseits dieser bestimmt werden außer allein durch die Macht Gottes. Wie aber damit die menschliche Freiheit sich vereinigen lasse oder wie Gott diese seine Wirksamkeit mit Wahrung der menschlichen Freiheit ausüben könne, das bekennen wir nicht zu wissen und haben uns über diesen Punkt schon öfter ausgesprochen."***)

Nun sind wir durch die Vorrede unterrichtet, daß Spinoza keineswegs die Unerkennbarkeit der Dinge einräumt. Wenn er sagt: „die menschliche Freiheit ist, aber sie ist unbegreiflich oder ihre Vereinbarkeit mit dem göttlichen Wirken nicht zu fassen", so will er gesagt

*) Cog. metaph. I. cap. III. pag. 100—101. — **) Ebendas. — ***) Cog. II. cap. XI. pag. 131—32.

haben: „wir begreifen, daß die menschliche Freiheit nicht ist". Er erklärt es auch unumwunden, indem er aus der durchgängigen Einheit der Natur die Unmöglichkeit der menschlichen Freiheit herleitet. „Aus unserem Satz, daß die gesammte Natur als Inbegriff aller bewirkten Dinge nur ein einziges Wesen ausmacht, folgt, daß der Mensch ein Theil der Natur ist, der mit allen übrigen nothwendig zusammenhängt." Das heißt: der Mensch ist ein Glied in der Kette der Dinge.*)

Die menschliche Willensfreiheit ist demnach keine Instanz wider den Satz, daß aus der ewigen Wirksamkeit Gottes alles nothwendig folgt. Das Böse ist kein Zeugniß für die Freiheit und keine Instanz wider die Verneinung derselben. Wenn alles nach göttlicher Vorherbestimmung und kraft göttlicher Wirksamkeit geschieht, so kann nichts anders sein als es ist, die Dinge sind dann weder gut noch schlecht, weder vollkommen noch unvollkommen, die menschlichen Handlungen weder gut noch böse.**) Uebel und Sünde existiren nicht in der Natur der Dinge, sondern blos in der Vorstellung der Menschen, ihre Geltung ist nicht real, sondern imaginär. Spinoza sagt: „da Uebel und Sünden nichts in den Dingen sind, sondern sich blos in dem die Dinge mit einander vergleichenden Menschengeiste finden, so folgt, daß Gott diese Objecte selbst nicht außerhalb der menschlichen Geister erkennt".***) — Auch die Strafwürdigkeit und Bestrafung der Verbrecher ist keine Instanz wider die Verneinung der Realität des Bösen und der Freiheit. Denn die Strafe folgt ebenso nothwendig aus der bösen oder verderblichen Handlung, wie diese aus den vorhergehenden Ursachen. „Du frägst: warum werden die Gottlosen gestraft, die ja nach ihrer Natur gemäß göttlicher Vorherbestimmung handeln? Ich antworte: ihre Strafe geschieht auch nach göttlicher Vorherbestimmung; und wenn nur solche Leute zu strafen wären, die nach unserer Meinung mit voller Freiheit gesündigt haben, so frage ich: warum vertilgt man denn die giftigen Schlangen, die ja blos zufolge ihrer Natur Verderben bringen und nicht anders können?"†)

Es ist demnach völlig einleuchtend, daß Spinoza im Anhange seiner Schrift die menschliche Willensfreiheit direct und indirect verneint, die er vorher, im ersten Theile seines Lehrbuchs, nach cartesianischer Richtschnur behauptet hatte.††) Hieraus erhellt, daß Spinozas

*) Cog. II. cap. IX. pg. 124. — **) Cog. I. cap. VI. pg. 105. — ***) Cog. II. cap. VII. pg. 119. — †) Cog. II. cap. VIII. pg. 123. — ††) Princ. phil. I. Prop. *XV. Schol.*

metaphysische Gedanken keineswegs blos zur Erläuterung der vorausgeschickten Principienlehre Descartes' bestimmt sind. Freilich wird im letzten Capitel des Anhangs die Freiheitslehre wider deterministische Einwürfe, insbesondere die Heereboords, vertheidigt, aber es ist sehr bemerkenswerth, daß die Art der Begründung an dieser Stelle der cartesianischen Lehre widerstreitet und die spinozistische (d. h. die Verneinung der Freiheit) in sich trägt. Hier wird die Freiheit keineswegs auf dieselbe Weise bejaht als in jenem Scholion des ersten Theils der Principienlehre, es ist daher, streng genommen, nicht richtig, beide Stellen, wie die Vorrede thut, auf gleichem Fuß zu behandeln. Spinoza braucht im Sinne der Deterministen das bekannte Beispiel von Buridans Esel, der zwischen Heu und Gras verhungern muß, wenn er von beiden Seiten gleich stark determinirt und so in den Zustand der Willensindifferenz gebracht wird, die alles Handeln unmöglich macht. Dieser Fall, sagt Spinoza, ist beim Menschen unmöglich. Wenn der Mensch im Zustand der Willensindifferenz, unter der Einwirkung verschiedener, gleich starker Determinationen vor Hunger und Durst umkäme, so wäre er kein Mensch, kein denkendes Wesen, sondern der dümmste aller Esel.*) Also ist nach dieser Argumentation der Mensch nicht, wie Buridans Esel, determinirt, sondern frei: er ist frei, weil er ein *denkendes* Wesen ist, d. h. durch Vernunftgründe determinirt wird. Verallgemeinern wir den Satz, so daß die Willensstrebungen und Handlungen des Menschen durch seine Art vorzustellen und zu denken bestimmt werden, so folgt, daß der Wille gleich ist dem Verstande und daher keineswegs die Freiheit besitzt, die ihm Descartes zuschreibt. Das ist Spinozas Lehre überhaupt, sie ist es auch an dieser Stelle, während in jenem Scholion gemäß der cartesianischen Lehre erklärt wurde, daß der Wille umfassender ist als die Erkenntniß, daher von ihr unabhängig und seinem Wesen nach unbeschränkt. Hier sagt Spinoza unter der cartesianischen Voraussetzung, daß der menschliche Geist eine denkende Substanz sei: „daraus folgt, daß derselbe rein aus seiner Natur zu handeln, nämlich zu *denken oder, was dasselbe heißt, zu bejahen und zu verneinen* vermag. Diese Handlungen denkender Art (actiones cogitativae), deren alleinige Ursache der menschliche Geist ist, heißen *Willensstrebungen* (Begehrungen, volitiones), der menschliche Geist aber als die zureichende Ursache solcher Handlungen heißt *Wille*".**) Hier ist also wollen

*) Cog. II. cap. XII. pg. 136. — **) Ebendas. pg. 135—36.

oder bejahen und verneinen = denken. Dagegen bei Descartes und in dem angeführten Scholion Spinozas ist der Wille oder das Vermögen zu bejahen und zu verneinen vom Denken und Vorstellen verschieden, durch keine Grenzen determinirt, daher vollkommen unabhängig und frei und vermöge dieser Freiheit die Ursache des Irrthums.*)

2. Gott und Welt.

Spinoza lehrt in seinen metaphysischen Gedanken eine ewige und nothwendige Ordnung der Dinge als göttliche Schöpfung oder Wirkung des göttlichen Willens. Es giebt zwei Hauptinstanzen, die zur Widerlegung dieser Lehre geltend gemacht werden können: die göttliche und menschliche Willkür. Beide gelten in der Lehre Descartes'. Die Instanz der menschlichen Willkür (Willensfreiheit) hat sich Spinoza, wie wir ausführlich gezeigt haben, gründlich aus dem Wege geräumt. Es bleibt die Frage nach der göttlichen Willkür übrig. So lange Gott als die eminente Ursache aller Dinge gilt, muß diese Willkür bejaht werden, und es scheint demnach möglich, daß Gott in seiner Freiheit und Machtvollkommenheit auch eine andere Ordnung der Dinge hätte wollen und bewirken können als die vorhandene, daß er die letztere in jedem Augenblick von Grund aus zu ändern vermag. Dann ist bei Gott alles möglich, nichts nothwendig, und das Dasein wie die Ordnung der Welt zufällig. Nun wissen wir schon, daß Spinoza die Möglichkeit und Zufälligkeit der Dinge völlig verneint, sie bedeuten ihm in Wirklichkeit nichts und gelten für bloße Defecte unserer Einsicht.**) Er bestreitet demnach in Rücksicht auf die Existenz und Ordnung der Dinge die göttliche Willkür mit der jene Vorstellungen Hand in Hand gehen; er verneint demnach die eminente Causalität Gottes, die ohne Willkür nicht gedacht werden kann. Ausdrücklich erklärt Spinoza, daß in Gott Wollen und Wirken, Wesen und Wille identisch seien, daher die Schöpfung ewig; daß die Unwandelbarkeit Gottes die Möglichkeit, so und auch anders handeln zu können, ausschließe, daher die Existenz und Ordnung der Dinge nothwendig.***)

Aus dem Begriff Gottes folgt, daß er die höchste Intelligenz und durch sich selbst das vollkommenste Wesen ist, daraus folgt seine Unabhängigkeit und Einheit. Denn gäbe es mehrere Götter oder

*) Princ. phil. I. Prop. XV. Schol. — **) S. oben S. 287. — ***) S. oben S. 286—87.

höchst vollkommene Wesen, so müßte jedes die Vollkommenheit des anderen erkennen, also in diesem Punkt von einem Object außer sich abhängig sein, was mit seiner Vollkommenheit streitet. Daher ist Gott einzig.*) Aus der Vollkommenheit folgt seine Allwissenheit, er begreift die Ideen aller Dinge in sich, diese aber können nicht Objecte außer ihm sein, sonst wäre Gott in seiner Erkenntniß von ihnen abhängig, sie sind daher in ihm und vollkommen durch die göttlichen Ideen bestimmt, oder, was dasselbe heißt: Gottes Erkennen ist identisch mit seinem Wirken und Wollen. Aus der Einheit Gottes folgt, daß auch seine Erkenntniß den Charakter der Einheit hat, daß es nicht viele und verschiedene, sondern eine Idee ist, die den göttlichen Schöpfungswillen ausmacht. „Wenn wir auf die Analogie der gesammten Natur achten, so können wir dieselbe als ein einziges Wesen betrachten und daraus folgern, daß die bewirkte Natur nur aus einer Idee oder einem Willensbeschluß Gottes hervorgeht.**)" Hier macht Spinoza die erfahrungsmäßige Analogie in der Natur zum Erkenntnißgrunde ihrer einheitlichen Idee in Gott. In Wahrheit ist die Einheit Gottes und seiner Idee der Dinge, die identisch ist mit seinem Willen, der Realgrund der durchgängigen Einheit der Natur. Daß Spinoza die Sache so versteht, zeigt sich an einer späteren Stelle, wo (ohne Berufung auf die Analogien in der Welt) einfach gesagt wird: „die ganze bewirkte Natur ist nur ein einziges Wesen".***) Es ist eine selbstverständliche Folge dieses Satzes, daß der cartesianische Dualismus zwischen denkenden und ausgedehnten Substanzen nicht mehr gilt, denn unter dieser Voraussetzung kann die Natur oder die Ordnung der Dinge unmöglich ein einziges Wesen genannt werden. Die Natureinheit folgt nur aus der göttlichen Alleinheit, in der die Attribute des Denkens und der Ausdehnung trotz ihres Gegensatzes ewig und nothwendig vereinigt sind.

Es ist dargethan, daß Spinoza in seinen metaphysischen Gedanken Gottes Wesen und Willen, sein Wollen und Erkennen, sein Erkennen und Wirken als völlig identisch betrachtet. Er erklärt diese Identität indirect, wenn er sagt: „wie sich Gottes Wesen, Verstand und Wille unterscheiden, wissen wir nicht und rechnen diese Einsicht unter die bloßen Wünsche". Die Unbegreiflichkeit der menschlichen

*) Cog. met. II. cap. II. pag. 110—11. — **) Cog. met. II. cap. VII. pag. 118—21. — ***) Cog. met. II. cap. IX. pg. 124: quod tota natura naturata non sit nisi unicum ens. Vgl. oben S. 288.

Freiheit bedeutete in unserer Schrift deren Nichtsein. So kann auch der Satz, daß die Verschiedenheit zwischen Gottes Wesen, Verstand und Willen unerfindlich sei, nur sagen wollen: sie sind nicht verschieden, sondern identisch.*)

Demnach bleibt in dem göttlichen Willen nichts zurück, was über sein Erkennen und Wirken hinausginge, mehr als diese enthielte und als reine Willkür über ihnen stände: nichts, das uns noch berechtigen könnte, Gott im Sinne Descartes' für die eminente Ursache der Dinge zu halten. Gott und Welt stellen sich in die Form der Gleichung, und der Satz „Deus sive natura" erscheint im Hintergrunde der metaphysischen Gedanken Spinozas. Ist Gott nicht die eminente Ursache aller Dinge, so ist er auch nicht die äußere, und es bleibt nur übrig, ihn als die innere oder immanente Ursache zu fassen, aus der alles mit Nothwendigkeit folgt, oder die alles kraft ihres Wesens und ihrer Machtvollkommenheit bewirkt, vollkommen unbedingt und ohne jede Willkür. Daher sind von der göttlichen Causalität die Zwecke auszuschließen, die als Muster oder Urbilder der Dinge der Wirksamkeit Gottes vorausgesetzt werden müßten und als Richtschnur dieselbe bedingen würden. Auch diese Bestimmung ist erkennbar genug in unserer Schrift enthalten. „In der Schöpfung", sagt Spinoza, „giebt es außer der causa efficiens keine Mitwirkung anderer Ursachen, oder zur Existenz der geschaffenen Dinge wird nichts vorausgesetzt als Gott." „Ich hätte kurzweg sagen können, daß die Schöpfung alle Ursachen überhaupt außer der causa efficiens verneint und ausschließt. Doch habe ich den Ausdruck „Mitwirkung anderer Ursachen" lieber gewählt, um nicht auf die Frage antworten zu müssen: ob sich Gott bei der Schöpfung keinen Zweck vorgesetzt habe, weshalb er die Dinge geschaffen? Darum habe ich zu größerer Deutlichkeit die Erklärung hinzugefügt, daß die geschaffenen Wesen blos durch Gott bedingt sind; denn hat sich Gott einen Zweck vorgesetzt, so war dieser sicher nicht außer ihm, weil außer Gott nichts ist, das ihn zum Handeln antreiben könnte."**) Damit ist klar genug gesagt, daß die sogenannten Zwecke Gottes unter seine nothwendigen Wirkungen gehören und mit diesen zusammenfallen.

Gottes Macht, Verstand und Wille sind nicht verschiedene und besondere Eigenschaften, sondern vollkommen eines mit seinem Wesen,

*) Cog. met. II. cap. VIII. pg. 121. — **) Cog. met. II. cap. X. pg. 125—26.

daher ist Gott nicht als die eminente, sondern als die immanente Ursache aller Dinge zu begreifen, als das eine, unendliche, allumfassende, allesbewirkende Wesen: als das wahrhaft Alleine. Es ist nicht einzusehen, sagt Spinoza, wie jene Vermögen Gottes, verschiedene und besondere Eigenschaften sein sollen. „Freilich fehlt es nicht an einem Wort, das die Theologen gleich bei der Hand haben, um die Sache zu erklären: sie reden von der Persönlichkeit Gottes. Wir kennen dieses Wort auch, aber nicht seine Bedeutung und sind außer Stande, uns darunter etwas Klares und Deutliches zu denken, obwohl wir der festen Zuversicht leben, daß Gott dermaleinst es den Seinigen offenbaren werde, wenn ihn die gläubigen Seelen verheißenermaßen von Angesicht zu Angesicht schauen." „Wir erkennen klar und deutlich, daß Gottes Verstand, Macht und Wille nicht verschiedene Eigenschaften sind, sondern als solche nur der menschlichen Auffassung erscheinen." „Wenn wir von Gott sagen, daß er haßt oder liebt, so ist das nicht anders zu verstehen, als wenn es in der Schrift heißt, daß die Erde Menschen ausspeien werde, und was dergleichen mehr ist."*) „Wenn uns in den heiligen Urkunden noch anderes begegnet, das unser Bedenken erregt, so ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, denn wir untersuchen hier nur solche Dinge, die wir durch unsere natürliche Vernunft mit völliger Sicherheit erfassen können, und der einleuchtende Beweis einer Sache läßt uns überzeugt sein, daß die heilige Schrift dasselbe lehren müsse, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widerstreiten, und die Bibel kann unmöglich Possen lehren, wie sie der Volksglaube sich einbildet. Wenn wir etwas in ihr fänden, was dem natürlichen Lichte widerspräche, so würden wir die Schrift mit derselben Freiheit widerlegen dürfen als den Koran und den Talmud; doch sei es fern zu denken, daß die heiligen Urkunden vernunftwidrige Dinge enthalten können.

Wir sehen, daß Spinoza die Persönlichkeit Gottes ganz so behandelt, wie die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften und die menschliche Freiheit: er verneint ihre Erkennbarkeit d. h. er verneint sie selbst. Er wendet den Grundsatz der rationalen Erklärung auch auf die Schrift an, und wir erkennen an dieser Stelle die Aufgabe, die er im theologisch-politischen Tractat zu lösen suchte.

Ist nun die Welt eine ewige und nothwendige Folge aus dem

*) Cog. II. cap. VIII. pg. 121—23.

Wesen Gottes, so muß in der Natur der Dinge alles aus Gründen erkannt und abgeleitet werden nach dem Vorbilde der geometrischen Methode. Mit dem wahren Begriffe Gottes ist die Nothwendigkeit der Dinge gegeben. Sobald uns diese Wahrheit verschwindet und die Täuschung der menschlichen Willensfreiheit zurückkehrt, überreden wir uns, daß die Sache auch anders hätte sein können, und statt der Vernunft folgen wir den Irrlichtern der Imagination, die uns überall Möglichkeiten und Zufälle vorspiegelt. Die Richtschnur der wahren Erkenntniß zu erleuchten, braucht Spinoza in seinen metaphysischen Gedanken ein biblisches Beispiel. Josias verbrannte die Gebeine der Götzendiener auf dem Altare Jerobeams, der Prophet hatte es vorhergesagt, Gott hatte es gewollt: so betrachtet, erscheint die Handlung als nothwendig; achten wir dagegen blos auf Josias' Willen, so erscheint sie nur als möglich, als eine Begebenheit, die eben so gut nicht geschehen konnte. Sobald wir die Natur der Dinge von der göttlichen absondern, für sich nehmen und die Erscheinungen vereinzelt betrachten, verstehen wir nicht mehr die Nothwendigkeit der Weltordnung und unterscheiden nichtiger Weise mögliche, zufällige und nothwendige Begebenheiten. „Daß aber", fährt Spinoza fort, „die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, folgt aus dem Wesen der Sache. Es ist fürwahr nur die menschliche Unwissenheit, die solche Unterschiede in den Dingen fingirt. Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur mit voller Klarheit begriffen, so würden sie alles eben so nothwendig finden, als sämmtliche Sätze der Mathematik, aber weil dies über das Maß ihrer Erkenntniß hinausgeht, halten sie gewisse Dinge blos für möglich, nicht aber für nothwendig. Deshalb muß man sagen, daß Gott entweder nichts vermag, weil in Wahrheit alles nothwendig ist, oder daß er alles vermag und die in den Dingen vorhandene Nothwendigkeit lediglich in seinem Willen besteht und aus demselben folgt."*)

Da nun Spinoza die vollständige Erkennbarkeit der Dinge bejaht und die reale Geltung des Irrationalen oder Unbegreiflichen verneint, so ist klar, daß seiner Lehre gemäß die Aufgabe der Philosophie darin besteht: das Weltall more geometrico zu erkennen. Diese Methode war in dem kurzen Tractat in Aussicht genommen und in dem ersten Theile seines Anhangs angewendet worden; sie

*) Cog. II. cap. IX. pag. 124.

zeigte sich in dem Versuch der Methodenlehre als der alleinige Weg, auf dem die Erkenntniß das wahre Ziel des Lebens erreicht; sie ist die Form, worin Spinoza die cartesianische Principienlehre darstellt, und die er in seinen metaphysischen Gedanken zur Erklärung des Universums und zur Einsicht in die wahre Ordnung der Dinge fordert. Die ausgeführte Lösung dieser Aufgabe ist die Ethik.

Zwölftes Capitel.

Der theologisch-politische Tractat. Das Recht der Denkfreiheit.

I. Veranlassung und Aufgabe.

1. Geschichtliche Voraussetzungen und Zeitfrage.

In der Lebens- und Entwicklungsgeschichte des Philosophen haben wir uns über die Entstehung dieses Werks, das die Jugendschicksale Spinozas zur Veranlassung und die seiner letzten Jahre zur Folge gehabt hat, genau unterrichtet.*) Der Conflict mit den Rabbinern, der Bannfluch der Synagoge, die (uns wahrscheinlich gemachte) zeitweilige Verbannung aus Amsterdam und die Rechtfertigung, die er damals niederschrieb, mußten ihn zu einer Untersuchung der Rechtsgründe bewegen, aus denen die kirchliche und politische Behörde solche Schicksale über ihn verhängen durften. Er war um seiner religiösen Ueberzeugungen willen, die sich auf philosophische gründeten, bestraft und in der Sicherheit seiner bürgerlichen Stellung schwer geschädigt worden. Wir wissen, daß seine Vertheidigungsschrift ein Protest war, der das Recht der jüdischen Glaubensrichter bestritt und wahrscheinlich schon den Grundgedanken enthielt, den Spinoza neun Jahre später in seinem theologisch-politischen Tractat ausführte, denn er sagt in dem letzteren: „ich schreibe hier nichts, was ich nicht schon längst und lange bedacht habe".**) Daher läßt sich annehmen, daß, wie Bayle berichtet, in jener bisher verlorenen Apologie die Grundzüge des späteren Werks vorbereitet waren. Auch bemerken wir, daß der theologisch-politische Tractat eine entschieden antijüdische

*) Zu vergl. Buch II. Cap. IV. S. 130, Cap. V. S. 145—47, S. 153—58, Cap. VI. S. 190, Cap. VII. S. 197—198. — **) Tract. theol.-pol. Op. I. pg. 296.

Gesinnung ausprägt und das Judenthum weit ungünstiger und abgeneigter beurtheilt als die christliche Religion, daß einige Stellen in seinem zwölften Capitel aus den persönlichen Erlebnissen des Verfassers herzurühren scheinen und vielleicht wörtlich in der Vertheidigungsschrift standen, die Spinoza dem Bannfluch entgegensetzte. In politischer Hinsicht finden wir den Philosophen mit jener republikanischen Partei in den Niederlanden einverstanden, welche die Freiheit der religiösen Ueberzeugung und die Unterordnung der Kirche unter den Staat forderte, einer Partei, deren Führer einst Oldenbarneveld und zu Spinozas Zeit Johann de Witt war.*) Am Schluß seines Buchs, wo er von dem Unheil und den Opfern politisch-religiöser Verfolgung redet, mochte ihm unter so vielen Fällen auch Oldenbarnevelds Schicksal vor Augen schweben. Das Verhältniß von Kirche und Staat bewegte damals die Geister als eine der wichtigsten politischen und philosophischen Zeitfragen. Ueber die volle Unabhängigkeit der Staatsgewalt von jeder kirchlichen Autorität waren die freien Denker derselben Ansicht. Hobbes hatte in seinen politischen Schriften die absolute Machtvollkommenheit des Staates so unbeschränkt geltend gemacht, daß er ihm auch die kirchliche Autorität in die Hand gab, das religiöse Bekenntniß in der Form des politischen Gehorsams unterwarf und die Religion gänzlich mediatisirte. Fünf Jahre vor dem Werke Spinozas war in Amsterdam unter pseudonymer Maske ein ähnlich gesinntes Buch über das kirchliche Recht erschienen, dessen Verfasser sich „Lucius Antistius Constans“ nannte. Bayle nahm die Schrift unter gleicher Kategorie mit dem theologisch-politischen Tractat, einige hielten Spinoza für den Autor, der selbst erklärte, daß er es nicht sei; Leibniz bezeichnete als solchen van den Hoof;**) wahrscheinlich hat, wie Colerus berichtet, Ludwig Meyer das Buch geschrieben, der im folgenden Jahre (1666) anonym ein Werk herausgab, worin er beweisen wollte, daß die wahre Philosophie der allein gültige Interpret der Schrift sei. Dieses Buch ist der nächste Vorläufer unseres theologisch-politischen Tractats.

2. Die Fassung der Aufgabe.

Wir wollen zeigen, wie sich in Spinoza die Aufgabe seines Werks gestaltet. Er bejaht die Freiheit der religiösen Ueberzeugung

*) S. oben Cap. III. S. 116. — **) S. oben Cap. V. S. 174.

und will deren rechtmäßige Geltung begründen. Da nun die religiöse Ansicht auf philosophischer Erkenntniß beruhen *kann* (nicht muß), so wird zur Freiheit der Religion die Denkfreiheit gefordert, der zwei herrschende Autoritäten gegenüberstehen: die der Kirche und des Staats. Wenn nun aus Gründen, die zu beweisen sind, die Kirche dem Staat unterthan sein soll, so muß gefragt werden: ob der Staat das Recht, die Denkfreiheit zu unterdrücken, und nicht vielmehr die Pflicht hat, sie zu beschützen und zu befördern? Nehmen wir an, daß die Glaubens- und Denkfreiheit zur Selbsterhaltung des Staats beitrage und seiner Sicherheit diene, so würde damit ihre rechtmäßige Geltung und die Schutzpflicht des Staats bewiesen sein. Diesen Punkt bezeichnet schon der Titel der Schrift als den Kern ihrer Aufgabe: „es soll gezeigt werden, daß die Denkfreiheit (libertas philosophandi) nicht blos unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern ohne die Vernichtung beider nicht aufgehoben werden kann". Zerlegen wir das Thema in seine Hauptfragen, so betreffen diese das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie, Kirche und Staat, Staat und Denkfreiheit: die erste Frage ist religionsphilosophisch oder theologisch, die zweite kirchenpolitisch, die dritte politisch. Darum nannte Spinoza seinen Tractat und die in demselben enthaltenen Untersuchungen „*theologisch-politisch*".

Es giebt eine Voraussetzung, unter welcher das Verhältniß von Religion und Philosophie, Kirche und Staat einen unversöhnlichen Gegensatz bilden und die Kirche das alleinige Recht der Geistesherrschaft beanspruchen muß: wenn Religion und Philosophie als zwei *Erkenntnißsysteme* gelten, deren eines sich auf die göttliche Offenbarung, das andere auf die natürliche Vernunft gründet. Dann muß die Religion die höchste Autorität in der Erkenntniß behaupten und jede ihrer Lehre widerstreitende Ansicht als einen strafwürdigen Frevel ansehen, sie wird eine Kirche und fordert das Recht, die menschlichen Meinungen zu beherrschen, zu reguliren und jede Abweichung als Ungehorsam zu züchtigen. Die persönliche Ueberzeugungsfreiheit ist unterdrückt, in ihren Aeußerungen bedroht und damit die bürgerliche Sicherheit gefährdet, die der Staat zu bewirken hat. Dieser darf nicht dulden, daß die Religion ihn erschüttert, er darf daher dem Glauben nicht die Autorität einräumen, welche Wissenschaft und Geistesfreiheit unterjocht, vielmehr muß er der Religion in seinem

eigenen Interesse ihre gefährliche Kirchengewalt nehmen und den Streit der Meinungen ungefährlich machen, indem er die Freiheit ihrer Aeußerung sichert. Wenn dem Glauben keine Macht mehr über die Erkenntniß zusteht, so kann er widerstreitende Meinungen nicht mehr fanatisch bekriegen, und wenn der Glaubenshaß und die Verfolgungssucht nicht mehr durch ihr Machtbewußtsein genährt werden, verlieren sie ihre Kraft, ihre Wirksamkeit erlischt, und an ihre Stelle tritt die stille, friedfertige, dem religiösen Leben gemäße Gesinnung. Daher ist die Geistesfreiheit nicht blos im Interesse des Staats, sondern eben so sehr in dem der Religion; der Staat will die sichere und darum friedliche Gesellschaft der Menschen, die Religion die fromme und darum friedfertige Gesinnung: daher können beide, wenn sie die Gesetze ihrer Natur erfüllen, einander nicht widerstreiten, und sie vertragen sich beide nicht blos mit der Denkfreiheit, sondern bedürfen dieselbe im Interesse der Sicherheit und des Friedens; sie sind beide vernichtet, wenn man die Denkfreiheit unterdrückt und der kirchlichen Glaubensautorität opfert. Sind es auch nicht dieselben Bedingungen, aus denen Staat, Religion und Philosophie hervorgehen, so sind es doch dieselben Bedingungen, die ihnen zugleich Gefahr bringen. Wenn der Glaube über die Meinungen *herrscht*, so muß er diese seine Macht zu erhalten suchen, er muß darum haßen und verfolgen, durch den Haß die friedfertige und fromme Gesinnung, durch die Verfolgung die bürgerliche Sicherheit, also das innerste Wesen sowohl der Religion als des Staates zerstören.

Nun *muß* der Glaube herrschen, wenn er in der That eine auf göttliche Offenbarung gegründete Erkenntniß besitzt, kraft deren er den weltlichen Mächten des Staats und der Wissenschaft als *göttliche* Autorität gegenüber steht. Wer wollte diese so begründete Macht bestreiten, es sei denn, daß man die Hinfälligkeit ihrer Begründung nachweisen kann? Die jüdische wie die christliche Religion berufen sich auf Thatsachen göttlicher Offenbarung, auf heilige, von Gott inspirirte Urkunden, deren Glaubwürdigkeit nicht den mindesten Zweifel zulasse. Wo blieben sonst die biblischen Weissagungen und Wunder, die Propheten des alten, die Apostel des neuen Testaments? Wenn die Bibel im buchstäblichen Sinn das Wort Gottes ist und die wahre Erkenntniß der Dinge enthält, so ruht die biblische Religionslehre und deren Herrschaft auf den sichersten, unantastbaren Grundlagen, vor deren Autorität sich die menschliche Wissenschaft

und Gesellschaft beugen muß. Hier sieht sich Spinoza vor ein Thema gestellt, das untersucht sein will, weil davon alle übrigen Fragen abhängen. Es handelt sich um die Geltung und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift: um eine solche Geltung und Glaubwürdigkeit, die der wahren Religion entspricht, aber das Recht zur Herrschaft über die menschliche Erkenntniß ausschließt. Es muß daher gezeigt werden, daß die Bibel überhaupt kein Erkenntnißsystem über die Natur der Dinge bietet, daß sie ein solches weder ist noch sein will, daß ihre Offenbarungen nicht theoretischer, sondern praktischer Art sind, menschliche Lebenszustände im Auge haben und nicht Naturgesetze, sondern Sittengesetze lehren. Ihr ewiger Inhalt ist allein die religiöse, nicht die philosophische Wahrheit, ihre göttlichen Offenbarungen enthüllen uns das sittliche Lebensziel, das in der frommen und lauteren Gesinnung besteht, die, erfüllt von der Liebe Gottes, seinem Willen gemäß handelt. Höheres haben die Propheten nie geweissagt, die Apostel nie gelehrt. Alles Andere ist zeitlicher und geschichtlicher Natur.

Die Bibel enthält Geschichte. Um die heiligen Schriften zu verstehen, muß man sie aus der Eigenthümlichkeit ihrer Zeitalter beurtheilen und erklären. Wie die Natur nur aus sich ohne Vorurtheile begriffen sein will, so darf auch die Bibel nur aus ihrer eigenen Natur d. h. aus ihrer Geschichte erklärt werden. Die Erklärungsart der Natur ist physikalisch, die der Bibel historisch; darin stimmen beide überein, daß sie in ihrem Verfahren sich lediglich nach der Art und Eigenthümlichkeit ihrer Objecte richten. Da die Bibel kein philosophisches Erkenntnißsystem ist und sein will, so ist es grundfalsch, sie so zu betrachten und auszulegen, als ob sie ein solches wäre. Diese naturwidrige und verkehrte Erklärungsweise hat zwei Fälle: entweder gilt die Vernunft als Richtschnur zur Auslegung der Schrift oder diese als Richtschnur der Vernunft; entweder wird alles in der Bibel so erklärt und gedeutet, daß es mit der natürlichen und philosophischen Erkenntniß übereinstimmt, oder die Vernunft sieht in der Schrift lauter übernatürliche Offenbarungen, deren Glaubwürdigkeit sie anerkennt, indem sie auf ihre natürliche Einsicht Verzicht leistet. Auf diese Weise wird sowohl der Bibel als der Vernunft Gewalt angethan. Die erste Art der Bibelerklärung ist scholastisch oder dogmatisch, die zweite in Rücksicht auf die menschliche Vernunft skeptisch; den Typus der scholastischen Methode findet

Spinoza in Maimonides, den der skeptischen in Jehuda Alphachar*); er selbst widerstreitet beiden und stellt der theologisch-rabbinischen Erklärungsart der biblischen Schriften die historisch-kritische entgegen als die dem Ursprung und der Verfassung jener Bücher allein gemäße. Er ist der erste, der in diesem Lichte den Kanon betrachtet und die Entstehung der biblischen Urkunden untersucht. Darin bestand die mächtige und erschreckende Wirkung, die der theologisch-politische Tractat auf sein Zeitalter ausübte. Durch diese kritische Betrachtung der Bibel ist Spinoza für das siebenzehnte Jahrhundert geworden, was H. S. Reimarus dem achtzehnten und D. Fr. Strauß dem neunzehnten werden sollte, ja er hat vor Reimarus den historischen Gesichtspunkt voraus, der in der Erklärung der biblischen Dinge den moralischen hinter sich zurückläßt.

Wir sind über die Aufgabe und den Zweck des theologisch-politischen Tractats, wie über die Ordnung und den Zusammenhang seiner Probleme im Klaren. Um das Recht der Denkfreiheit zu begründen und solidarisch mit den politischen, durch die Staatsmacht gesicherten Rechten zu verbinden, muß die Herrschaft der Religion über die Vernunfterkenntniß entkräftet werden, was nur geschehen kann durch den Beweis, daß sich der Anspruch einer solchen Herrschaft umsonst auf die Bibel beruft, die, richtig gewürdigt, Geschichte und Religion enthält, aber keine philosophische Erkenntniß der Natur der Dinge. Darum sind, um Spinozas Werk verstehen und seinen Untersuchungen folgen zu können, vor allem zwei Bedingungen nöthig: der richtige Standpunkt zur Auslegung der Schrift und die Einsicht, daß die religiöse und philosophische Wahrheit wesentlich verschiedene Gebiete haben und die Religion unabhängig ist von der Philosophie. Ueber den ersten Punkt handelt unser Tractat im siebenten, über den zweiten im vierzehnten Capitel. Im Hinblick auf beide sagt Spinoza am Schluß des letzteren: „was ich in diesen Abschnitten dargethan habe, sind die Hauptpunkte, die ich in meinem Werk ins Auge gefaßt; darum will ich, bevor ich weiter gehe, den Leser dringend bitten, daß er diese zwei Capitel einer größeren Aufmerksamkeit und und wiederholter Erwägung würdigen und überzeugt sein möge, daß ich nicht in der Absicht geschrieben habe, um Neuerungen einzuführen, sondern um verkehrte Ansichten zu berichtigen in der Hoffnung, die

*) Tract. theol.-pol. cap. XV. Op. I. pg. 349—50.

richtigen endlich einmal hergestellt zu sehen."*) „Das Ziel der Philosophie ist die Wahrheit, das des Glaubens Gehorsam und Frömmigkeit."**)

II. Die Lösung der Aufgabe.

1. Religion und Philosophie.

Nicht blos in den Schicksalen des Philosophen und der Richtung seines Zeitalters ist die Aufgabe des theologisch-politischen Tractats begründet, sondern auch in seinen Lehrschriften, soweit uns dieselben bereits bekannt sind: ich meine namentlich den kurzen Tractat und den Versuch über die Methodenlehre. Das Verhältniß von Religion und Philosophie leuchtet uns hier schon in derjenigen Fassung ein, welche die übrigen Fragen in sich schließt und deren Lösung bedingt. Die Vereinigung mit Gott erschien als das höchste Gut und Ziel des menschlichen Lebens, die methodische Erkenntniß, welche die Ordnung der Dinge adäquat vorstellt, als der Weg, auf dem die Philosophie unfehlbar jenes Ziel erreicht. Indessen ist dieser Weg nicht der einzige, sonst müßte das Maß philosophischer Erkenntniß auch das der sittlichen Lauterkeit sein. Die Liebe zu Gott ist die Befreiung von der menschlichen Selbstsucht in ihrem ganzen Umfange, sie ist die stille, uneigennützige und freudige Ergebenheit in Gott, die Spinoza gern als Frömmigkeit und Gehorsam bezeichnet. Eine solche Gemüthsrichtung kann unser ganzes Leben durchdringen, auch wenn unsere Ansichten über die Natur der Dinge keineswegs die richtigen sind. Daher ist die Religion nicht gebunden an die Form der Erkenntniß und die Bildungsstufe des Verstandes; sie besteht in der Lauterkeit des Herzens, die sich mit der Einfalt des Verstandes sehr wohl verträgt und unabhängig ist von der Philosophie. Die Religion ist Sache der Gesinnung, nicht der Lehre und Doctrin; die Erkenntniß ist zunächst Sache des Verstandes, nicht des Herzens, obwohl die wahrhaft religiöse Gesinnung nothwendig aus der Vollendung der wahren Erkenntniß der Dinge (Gotteserkenntniß) hervorgeht. Daher darf auch die Uebereinstimmung mit einer gegebenen Religionslehre oder Dogmatik so wenig das Kriterium der Religion als die Richtschnur der Philosophie ausmachen.

Es giebt eine natürliche Lebensrichtung, mit der sich die religiöse

*) Ebendas. cap. XIV. Op. I. pg. 349. — **) Ebendas. pg. 348.

in keiner Weise verträgt: die der menschlichen Selbstliebe. Wo die eigennützigen Interessen herrschen, da ist nicht die Liebe zu Gott, sondern nur die zu den vergänglichen Dingen gegenwärtig, und wo jene Interessen den Schein der Religion annehmen, zeigt sich das äußerste Gegentheil der letzteren, ihre widerlichste Verkehrung: der Zustand der Lüge und Heuchelei. Es giebt keine Gemüthsart, die dem Wahrheitssinn mehr widerstreitet und von Spinoza wegwerfender behandelt wird. Unter allen Religionen steht keiner diese Maskirung der Selbstsucht schlechter, als der christlichen, deren innerster Beruf die Weltüberwindung sein soll. Die christlichen Heuchler sind die schlimmsten, weil die christliche Religion selbst die lauterste ist. „Ich habe mich oft gewundert", sagt Spinoza in der Vorrede seines Tractats, „daß Menschen, die sich mit dem Bekenntniß des christlichen Glaubens brüsten, d. h. mit den Gesinnungen der Liebe, Freude, Mäßigung und Treue gegen alle Welt, doch so feindselig hadern und täglich den bittersten Haß gegen einander auslassen können, so daß ihr Glaube weit leichter aus diesen Handlungen als jenen Worten einleuchtet; denn es ist schon längst dahin gekommen, daß wir fast überall den religiösen Charakter, ob einer Christ, Türke, Jude oder Heide ist, nur aus der Art der äußeren Erscheinung und des Cultus oder daraus zu erkennen vermögen, daß er diese oder jene Kirche besucht, dieser oder jener Meinung zugethan ist und auf die Worte irgend eines Meisters zu schwören pflegt. Im Uebrigen ist die Lebensart bei allen dieselbe. Ich forschte nach der Ursache des Unheils und fand sie darin, daß es dem Volk als Religion erscheint, die Dienste, Würden und Aemter der Kirche für Privilegien anzusehen und die Geistlichen hoch in Ehren zu halten. Wie nun dieser Mißbrauch in die Kirche eingerissen war, erfaßte sogleich eine ungeheure Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter gerade die schlechtesten Leute, der Eifer für Verbreitung der göttlichen Religion entartete in gemeine Habsucht und Ehrgeiz, der Tempel selbst in eine Schaubühne, wo nicht Kirchenlehrer, sondern Redner sich hören ließen, die das Volk keineswegs zu belehren, sondern blos zur Bewunderung für ihre Person hinzureißen, Andersgläubige öffentlich herunterzukanzeln und nur neue und ungewöhnliche Dinge der Art vorzutragen begierig waren, die am meisten das Staunen des Volks erregte. So mußte viel Streit, Neid und Haß entstehen, die keine Zeit zu beschwichtigen vermocht hat. Daher kann man sich nicht wundern, daß von der

alten Religion nur der äußere Cultus geblieben ist (worin das Volk Gott mehr durch Schmeichelei als Anbetung zu dienen scheint), daß der Glaube nur noch in Leichtgläubigkeit und Vorurtheilen besteht und was für Vorurtheilen? Die aus vernünftigen Wesen die Menschen zu unvernünftigen machen und alles thun, um zu verhindern, daß ein jeder die eigene Urtheilskraft braucht und das Wahre vom Falschen unterscheidet. Vorurtheile, die geflissentlich ersonnen zu sein scheinen, um das Licht des Verstandes völlig zu ersticken. Die Frömmigkeit, bei dem ewigen Gott, und die Religion besteht nur noch in widersinnigen Geheimnissen! Wenn man die Vernunft ganz verachtet, den Verstand für grundverdorben hält und ihm den Rücken kehrt, so gilt man, was der Gipfel des Unsinns ist, gerade deshalb für göttlich erleuchtet. Wahrlich! wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichts hätten, so würden sie nicht so hochmüthig rasen, sondern Gott besser verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, vielmehr durch Liebe vor den übrigen Menschen sich auszeichnen, sie würden dann nicht so feindselig die Andersdenkenden verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, wenn sie wirklich für deren Heil und nicht blos für den eigenen Vortheil besorgt wären."*)

2. Religion und Staat.

Das der Religion zugehörige und eigenthümliche Gebiet ist die Gesinnung, das menschliche Herz in seiner Demuth und Frömmigkeit. Die Gesinnung kann nicht erzwungen werden, noch weniger kann sie selbst einen Zwang ausüben, sie kann eher dulden als herrschen. Jede Herrschaft, welche die Religion nach Außen beansprucht oder besitzt, entfremdet sie ihrem eigenen innersten Wesen: die Herrschaft über die Meinungen macht sie unduldsam und streitsüchtig, die über den Staat macht sie hochmüthig und gewaltthätig. Eine solche Macht vernichtet nicht blos die Grundlagen der Religion, sondern eben so sehr die der Wissenschaft und des Staats. Daher haben beide gegenüber der Religion das gemeinschaftliche Interesse ihrer natürlichen Unabhängigkeit. Der Staat darf die Religion, so weit sie in der Gesinnung besteht, nicht beherrschen noch weniger darf er von der Religion, die sich als Kirche geltend macht, beherrscht werden; die Religion in ihrem wahren Element ist unabhängig vom Staat, der

*) Tract. theol.-pol. Praef. Op. I. pg. 147—48.

Staat ist unabhängig von der Kirche, diese dagegen, nämlich die Religion in ihrer äußeren Verfassung, ist abhängig vom Staat. In diesem Punkt liegt das politische Thema der Untersuchung Spinozas. Das Verhältniß der Religion zur Philosophie führt von selbst auf das Verhältniß der Religion zum Staat. Wäre die natürliche Erkenntniß unterthan der Religion, so müßte es auch der Staat sein, der sich auf das natürliche Recht gründet. Die Sache der Philosophie ist hier zugleich die des Staats.*)

Darum liegt der Schwerpunkt unserer Schrift, wie schon früher gezeigt worden, in dem Beweise, daß die Religion keine Macht hat über die Einsicht, daß sie selbst kein Erkenntnißsystem ist noch bei richtiger Selbsterkenntniß sein will.**) Aber sie will es sein in der Verfassung, die sie geschichtlich angenommen hat und festhält, sie macht den Anspruch, göttliche Erkenntniß zu sein gegenüber der natürlichen, und bestreitet von hier aus die Rechte der letzteren, wenigstens jedes Recht einer Geltung in göttlichen Dingen. Nennen wir die Lehre oder Erkenntniß, deren Gegenstand Gott und die göttlichen Dinge sind, Theologie, so nimmt die gegebene Religion für sich allein das Recht in Anspruch, die wahre theologische Erkenntniß zu sein, und bestreitet sowohl der Philosophie als dem Staat die Geltung ihrer natürlichen Grundlagen. Jetzt muß sich die Untersuchung Spinozas, um ihre Aufgabe zu lösen, gegen die kirchliche Theologie kehren und selbst theologisch werden, indem sie das gemeinsame Recht der Wissenschaft und des Staats, die unabhängige Geltung sowohl der natürlichen Erkenntniß als des natürlichen Rechts vertheidigt. Diese Vertheidigung ist nur möglich durch eine gründliche Widerlegung der vermeintlichen Rechtsansprüche, welche die Theologie in ihrer göttlichen Machtvollkommenheit gegen Wissenschaft und Staat erhebt und beiden überordnet: darin besteht das theologisch-politische Thema der Untersuchung.

3. Religion und Bibel.

Nach dem Grundsatz der Theologie ist die Bibel das geoffenbarte, unverfälschte, in jedem Buchstaben glaubwürdige Wort Gottes, die heiligen Schriften sind durchgängig wahr, also nirgends in Widerstreit mit einander, ihre Wahrheit ist der Kanon und die Richtschnur

*) Ebendas. Cap. XVI—XX. — **) S. oben S. 298—300.

aller Wahrheit, es giebt keine, die der Schrift widersprechen dürfte. Was dieser zuwiderläuft, ist falsch. Befindet sich nun in einem solchen Widerstreit die natürliche Erkenntniß, so entsteht zwischen Offenbarung und Vernunft, Religion und Philosophie ein heilloser Conflict.

Wenn aber jener theologische Grundsatz *nicht* standhält? Wenn die Bibel ein solches Lehrsystem ewiger Wahrheiten, geoffenbarter Einsichten in die Natur der Dinge nicht ist? So würde mit diesem Ansehen der Schrift auch die Theologie die von ihr beanspruchte Herrschaft über die natürliche Erkenntniß und das natürliche Recht, über Philosophie und Staat verlieren, der theologisch-politische Tractat würde dann seine Aufgabe gelöst und seine Sache gewonnen haben. Alles hängt daher an der Frage nach der Geltung der Bibel: wie ist diese zu verstehen und zu erklären?

Die wissenschaftliche Erklärung ist in allen Fällen dieselbe, sie begreift ihr Object aus der (nächsten) Ursache, die es hervorbringt, diese wieder aus ihrer Ursache, und folgt so dem Causalgesetz, nach welchem die Dinge entstehen. Es ist dabei gleich, ob das Object die Natur oder die Bibel, die Bewegung eines Körpers oder der Ausspruch eines Propheten ist. Um den Inhalt der biblischen Schriften richtig zu würdigen, muß man ihren Ursprung kennen und wissen, wie sie entstanden sind. Wann sind diese Bücher geschrieben, von wem, in welcher Absicht? Das sind die obersten Fragen, von denen eine methodische Erkenntniß der Bibel abhängt. Die vollständige Auflösung dieser Fragen würde eine vollständige Geschichte der biblischen Schriften sein, die selbst nur durch die Geschichte der Zeitalter, die jene Schriften erzeugt haben, ganz erhellt werden könnte. Von diesen allgemeinen geschichtlichen Bedingungen aus könnte man sicheren Weges vordringen in den Inhalt der einzelnen biblischen Schriften, in die einzelnen Bestandtheile dieses Inhalts. So ließen sich die zur Bibelerklärung nöthigen Fragen richtig ordnen und aus ihren natürlichen Voraussetzungen beantworten. Um z. B. eine prophetische Stelle richtig zu erklären, müßte man folgende Punkte deutlich einsehen: was ist im biblischen Sinn überhaupt Prophezeiung, welcher Beweggrund trieb die Propheten, was wollte dieser Prophet in dieser einzelnen Prophezeiung?

Es wird in vielen Fällen nicht möglich sein, das Dunkel der Zeiten zu lichten, die Lücken zu ergänzen, die Geschichte zu vervollständigen und die Wege der Erklärung völlig zu ebnen. Aber die

Richtschnur ist gegeben. Die biblischen Schriften wollen verstanden sein im Geist ihrer Zeitalter, im Sinn ihrer Verfasser, die Autorschaft ist zu prüfen, die geschichtlichen Bedingungen, die Sittenzustände und Bildungsformen des Volks, aus dem die Schriften hervorgingen und für welches sie bestimmt waren, sind zu erkennen. So ist es die historische und näher die kritisch-historische Untersuchung, die Spinoza zur richtigen Bibelerklärung fordert als die einzige, unter deren Gesichtspunkt die biblischen Objecte erkennbar werden. Wie der Natur gegenüber gefragt werden muß, was die Körper ihrer eigenen Natur nach, abgesehen von der unsrigen, sind, so muß der Bibel gegenüber gefragt werden: was bedeuten ihre Schriften ihrem eigenen ursprünglichen Sinn nach, abgesehen von allem, was fremde Interessen und Vorstellungsweisen religiöser oder theologischer Art in sie hineingelegt und hineingedeutet haben? Das geschichtliche Volksleben ist kein Erkenntnißsystem und hängt nicht an dem Leitfaden gewisser Begriffe. Die natürliche Vernunft bildet nicht das Maß und die Richtschnur der Geschichte, also darf sie auch nicht das Maß und die Richtschnur zur Erklärung der Geschichte, zur Erklärung der Bibel bilden, weder im positiven noch im negativen Verstande; es ist eben so unrichtig zu fordern, die Bibel solle natürlich, als sie solle übernatürlich erklärt werden, denn sowohl die natürliche als übernatürliche Erklärungsweise setzen die Vergleichung der Bibel mit der natürlichen Vernunft voraus, entweder als Uebereinstimmung oder als Widerstreit. Aber eben diese Vergleichung ist von vornherein falsch und dem Sinne der Bibel fremd, die weder natürlich (physikalisch) noch übernatürlich, sondern geschichtlich erklärt sein will.

Von hier aus bekämpft Spinoza in allen Punkten die theologische Geltung der Schrift. Es ist der durchgängige Zweck seines Tractats, die mit der Bibel gerüstete Theologie zu entwaffnen und zu zeigen, daß die heilige Schrift, richtig verstanden, mit der natürlichen Erkenntniß nicht streite, daher die Theologie kein Recht habe, auf Grund der Bibel die natürliche Erkenntniß zu unterjochen, daß dieses vermeintliche Recht sich auf ein falsches Bibelverständniß gründe.

Die Bibel gilt bei den Theologen für inspirirt und ächt in allen ihren Theilen. Ihre Schriften sind verfaßt von göttlichen Männern, welche ausgerüstet waren mit der Kraft der Weissagung und Wunder; die Geschichte selbst, welche den hauptsächlichen Inhalt der biblischen Schriften ausmacht, ist nicht natürliche Geschichte, sondern

ein unmittelbares und durchgängiges Zeugniß der Offenbarung Gottes, denn sie gründet sich auf die Thatsache der göttlichen Erwählung des Volks Israel. Aber diese Beweise selbst sind alle aus keiner anderen Quelle geschöpft als aus der Bibel und begründen darum deren theologische Geltung so wenig, daß sie dieselbe vielmehr voraussetzen. Es wird deshalb auf Grund der Bibel selbst erst untersucht und festgestellt werden müssen, ob jene Beweise probehaltig sind. Hier wird der theologisch-politische Tractat zur biblischen Kritik: es muß untersucht werden, wie es sich mit der Autorschaft der heiligen Schriften verhält, was im Sinne der Bibel Offenbarung, Weissagung, Wunder bedeuten, was die Propheten des alten, die Apostel des neuen Testaments sind und gelten wollen?

Es ist hier nicht der Ort, die Ansichten Spinozas von der Entstehung der altbiblischen Schriften unter dem Gesichtspunkt der heutigen Wissenschaft zu prüfen und mit den Ergebnissen der modernen Bibelkritik zu vergleichen. Wir beschränken uns auf eine kurze Darstellung der von ihm ausgeführten Hypothesen. Die historischen Bücher des alten Testaments behandeln zwei große Themata: die älteste Geschichte seit der Schöpfung bis zum Untergange des altjüdischen Reichs und die Begebenheiten der späteren Zeit seit der babylonischen Gefangenschaft und der Wiederherstellung des Tempels. Die Quellen, woraus die Erzählung geschöpft ist, sind die verlorenen Werke hebräischer Geschichtschreiber, die Annalen aus der vorexilischen Zeit der Könige und aus der nachexilischen der Statthalter. Diese Schriften waren unvollständig, fehlerhaft, oft in ihren Angaben widersprechend, an manchen Stellen durch verschiedene Lesarten unsicher und zweifelhaft; Bruchstücke solcher Werke gaben das Material, woraus durch unkritische Zusammenstellung die uns erhaltenen Geschichtsbücher des jüdischen Volks hervorgingen. In der Absicht, die Geschichte Israels als eine Theodicee der mosaischen Gesetzgebung darzustellen und den Gang seiner Schicksale als Folgen der Erfüllung oder Verletzung der göttlichen Gebote zu rechtfertigen, habe wahrscheinlich Esra (da es kein Früherer gewesen sein könne) die alte Zeit beschrieben und aus den vorhandenen Quellen die zwölf Bücher vom Pentateuch bis zu den Königen componirt. Die mosaischen Schriften selbst, das Buch der Kriege, das des Bundes und das der Gesetze, seien verloren gegangen; Esra schrieb zuerst die Erklärung der Gesetze und machte dann aus dieser Grundlegung und Einleitung seines Werks den letzten

Theil derjenigen Sammlung, die er die fünf Bücher Mosis nannte, denen er weiter das Buch Josua, der Richter und Ruth, die beiden Bücher Samuelis und die beiden der Könige hinzufügte. Die spätere Geschichte seit dem Exil, dargestellt in der Chronik, dem Buch Daniel, Esra, Esther und Nehemia, habe wahrscheinlich Judas Maccabäus verfaßt. Die Sammlung der Psalmen falle in die Zeit des zweiten Tempels, wahrscheinlich auch die der Sprüche Salomonis, in keinem Fall dürfe die letztere vor die Zeit des Königs Josia gesetzt werden. Es ist bemerkenswerth, daß sich Spinoza auf eine Angabe Philos beruft, wonach der 88. Psalm während der Gefangenschaft des Königs Jojachin und der folgende nach dessen Befreiung erschienen sei. Auch die prophetischen Bücher seien Sammlungen ohne historische Ordnung und Vollständigkeit, wofür als Zeugnisse Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Hosea und Jona angeführt werden. Das Buch Hiob, philosophischen Inhalts, sei wahrscheinlich nicht in hebräischer Sprache verfaßt, wie schon der Commentator Ibn Esra vermuthet habe, sondern heidnischen Ursprungs und eine Nachahmung heidnischer Poesie, da hier der Vater der Götter Versammlungen berufe und Momus unter dem Namen Satan die Reden Gottes mit der größten Freiheit durchhechele. „Ich wünschte", sagt Spinoza, „Ibn Esra hätte uns bewiesen, daß dieses Buch aus einer anderen Sprache in die hebräische übersetzt worden sei, denn man könnte daraus schließen, daß die Heiden auch heilige Bücher gehabt haben." Wie ungültig und unsicher die Bestimmung sogenannter kanonischer Schriften ist, würde aufs Klarste einleuchten, wenn sich darunter ein Buch heidnischen Ursprungs fände. Mit scharfen Worten tadelt Spinoza zu wiederholten malen die Rabbiner, die durch ihre Auswahl heiliger Schriften den Kanon des alten Testaments eingerichtet, aus nichtigen Gründen gewisse Bücher ausgeschlossen, aus eben so nichtigen andere, die ihnen lange bedenklich schienen, aufgenommen haben. Die Chronik haben sie für kanonisch, das Buch der Weisheit, des Tobias und andere für apokryphisch erklärt, und sie hätten die Sprüche wie den Prediger Salomonis gern unter die letzteren gebracht, wenn sie nicht in einigen Stellen die Empfehlung des mosaischen Gesetzes gefunden.*) Nichts aber scheint unserem Philosophen ungereimter und verächtlicher, als daß man im Aberglauben an die Schrift sich so weit verstiegen habe, die Mängel

*) Tract. theol.-pol. Cap. X. (Op. I. pg. 304—10.)

und Hülfsmittel menschlicher Geschichtschreiber für göttliche Offenbarungen zu halten und in den verschiedenen Lesarten, in den Sternchen und Punkten die tiefsten Mysterien zu suchen. „So viel weiß ich, daß ich bei diesen Erklärern keinerlei Art von Geheimniß, sondern nur kindische Gedanken gelesen. Auch habe ich außerdem noch einige kabbalistische Schwätzer kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nie genug verwundern können." Wie unkritisch jene Geschichtsbücher aus verschiedenen Quellen ab- und zusammengeschrieben worden sind, muß aus der Menge ihrer chronologischen Widersprüche und Ungereimtheiten jedem Unbefangenen einleuchten, der nach der Richtschnur der Begebenheiten z. B. die Lebensgeschichte Josephs mit der des Juda und Jakob u. s. w. vergleicht. „Wer mir", sagt Spinoza, „in diesen Geschichten eine Ordnung zeigen kann, welche Historiker chronologisch befolgen können, dem will ich sogleich die Hand reichen — et erit mihi magnus Apollo. Denn ich bekenne, daß ich sie nie habe finden können, so lange ich auch nach ihr gesucht. Ja ich füge hinzu, daß ich hier nichts niederschreibe, was ich nicht längst und lange bedacht habe, und obgleich mir die herkömmlichen Ansichten über die heilige Schrift von Kindheit an eingelebt waren, so konnte ich sie doch am Ende nicht gelten lassen."*)

Die Bücher des neuen Testaments will Spinoza, weil er der griechischen Sprache nicht genug kundig sei, nur kurz berühren, um auszumachen, ob die Apostel prophetische Autorität kraft einer besonderen göttlichen Offenbarung haben und beanspruchen? Er verneint diese Frage. Die Apostel verkündigen die Sittenlehre Christi, das Thema der Bergpredigt, die mit der natürlichen Vernunft übereinstimmt, sie gehen in alle Welt und lehren alle Völker: daher bedürfen sie zu ihrer Wirksamkeit weder einer ausdrücklichen göttlichen Offenbarung noch eines besonderen göttlichen Befehls; sie sind nicht blos Verkündiger, sondern Lehrer; ihr Beruf ist ein Lehramt, das sie nach eigenem Ermessen pädagogisch ausüben. Denn ihre Lehrart richtet sich nach ihrer eigenen Geistesart, wie nach dem Bildungszustande der zu Belehrenden. Der Apostel Paulus philosophirt in seinem Römerbriefe, die Offenbarung philosophirt nicht; die Heiden werden auf anderem Wege in die neue Heilslehre eingeführt als die Juden; nach Paulus soll die Rechtfertigung blos durch

*) Ebendas. Cap. IX. pg. 296—97. S. oben S. 124.

den Glauben, nach Jacobus auch durch die Werke geschehen: daher trennen sich nicht im Ziel, wohl aber in der Leitung zum Ziel die Wege der Apostel und gerathen mit einander in Widerstreit, wie aus dem Brief an die Galater (Cap. 2 V. 11) erhelle.*)

Nach einer solchen Auffassung des biblischen Kanons, insbesondere des alttestamentlichen, muß Spinoza die Inspiration des geschriebenen Wortes oder dessen unmittelbare Herkunft aus göttlicher Offenbarung verneinen. „Wer die Bibel, wie sie ist, für einen den Menschen vom Himmel herabgesendeten Brief Gottes ansieht, wird ohne Zweifel mich laut der Sünde wider den heiligen Geist anklagen, weil ich behauptet, das Wort Gottes sei fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und sich selbst widersprechend, dasselbe sei uns nur in Bruchstücken bekannt, und die Urschrift des Bundes, den Gott mit den Juden geschlossen, sei verloren gegangen. Aber sie werden gewiß aufhören zu schreien, wenn sie die Sache selbst erwägen wollen."**) In dieser Aussicht hat sich Spinoza getäuscht. Es handelt sich hier nicht um die Richtigkeit seiner Resultate, die nach dem Maßstabe der heutigen Forschung größtentheils hinfällig, weil nicht kritisch genug sind, ich erinnere blos an seine Vorstellung von der Entstehung des Buches Daniel und der Abschließung des Kanons, deren Zeitpunkt er sich viel zu früh dachte. Aber die Unabhängigkeit und Kühnheit seiner Untersuchung ist unanfechtbar und wird dadurch nicht hinfällig, daß er, wie Joël nachgewiesen, die Schriften des Maimonides, Creskas und anderer jüdischer Gelehrter ohne Citat benützt, drei Beispiele in derselben Reihenfolge aus Maimonides' More Nebuchim, eines aus Creskas' Or Adonai und jene oben erwähnte Beziehung auf Philo wahrscheinlich aus Asaria dei Rossi, einem Schriftsteller des sechszehnten Jahrhunderts, entlehnt habe.***) Freilich hätte er ohne Kenntniß der jüdisch-theologischen Literatur sein Werk nicht schreiben können, aber der Geist, worin es geschrieben, ist nicht geliehenes Gut, sondern eigenes, gleichviel wie man über den Werth desselben urtheilt.

Daß Spinoza die mosaische Abkunft des Pentateuchs bestreitet, bringt ihn in Gegensatz mit der rechtgläubigen jüdischen Theologie, bei deren Schriftgelehrten seit den Pharisäern die Aechtheit der Bücher

---

*) Ebendas. Cap. X. (Schluß) pag. 315. Cap. XI. — **) Ebendas. Cap. XII. pag. 324. — ***) Joël: Spinozas theol.-polit. Tractat, auf seine Quellen geprüft (1870), S. 11—14. S. 30, S. 62—63.

Mosis als ein unerschütterlicher Satz und jede abweichende Meinung als eine gotttose Ketzerei gilt. Ibn Esra war der Erste, der anders dachte und einige aus jenen Büchern selbst geschöpfte Bedenken vorsichtig und verhüllt äußerte. Spinoza folgt dieser Spur und bringt die Sache zu dem unumwundenen und bestimmten Schluß, daß die Schrift des Moses der Pentateuch *nicht* sei. Damit ist den Untersuchungen der biblischen Kritik die Bahn gebrochen. Ist aber auch Moses nicht der Autor der nach ihm benannten Bücher, so ist er doch der Urheber des Gesetzes oder vielmehr der Prophet, der das von Gott ihm geoffenbarte Gesetz den Juden verkündet hat; diese Offenbarung beruht auf der göttlichen Erwählung des Volks Israel, und die jüdische Theologie gründet sich auf diese Offenbarung.

Aber die Theologie deutet jene Erwählung in einem Sinn, welchen die einfache biblische Geschichte nicht hat noch haben kann. Der Glaube, erwählt oder bevorzugt zu sein, ist seiner ganzen Art nach nicht religiös, die Vortheile des Einen sind die Nachtheile des Anderen; wer sich seiner Vortheile freut, empfindet mit Genugthuung, daß andere diese Vortheile nicht haben, und lebt also in einer Gemüthsverfassung, für welche der eigene Vorzug und der fremde Mangel Ursache der Freude sind. So liegt das stolze und selbstgefällige Gefühl der Erwählung mitten in den menschlichen Affecten der Selbstliebe, des Neides, der Bosheit, die mit der Frömmigkeit und Liebe zu Gott nichts gemein haben. Dieser Glaube an das vor allen übrigen Völkern der Welt auserwählte Volk Gottes ist nicht religiös, sondern in seiner Wurzel selbstsüchtig. Wozu hat Gott die Juden erwählt? Wozu allein kann er sie erwählt haben? Offenbar zu etwas, das die menschliche Natur aus eigenem Vermögen weder gewinnen noch erhalten kann, also zu etwas, dessen Besitz nur möglich ist durch die äußere Hülfe und Leitung Gottes. Dieses Ziel ist nicht die Erkenntniß der Dinge, auch nicht die Tugend und Frömmigkeit, denn dazu gelangt die menschliche Natur aus eigenem inneren Vermögen d. h. aus der ihr inwohnenden göttlichen Kraft oder, religiös ausgedrückt, durch die innere Hülfe Gottes. Sie gelangt *nur* auf diesem Wege zu diesen Zielen. Darum giebt es in Rücksicht der Weisheit und Tugend, der Erkenntniß und Religion keine Erwählung. Gegenstand der Erwählung oder der äußeren Hülfe Gottes kann demnach nur sein was wir von außen empfangen, was uns zufällt durch die Gunst der Verhältnisse, durch den äußeren Gang der

Dinge: das sind die Glücksgüter der Welt. „Auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden!“ Auf dieses Ziel richtet sich die jüdische Glaubenshoffnung. Glücklich und mächtig sein in der Welt und in diesem Glücke beharren: das ist der Zweck, zu welchem das jüdische Volk sich von Gott erwählt glaubt. Die Bedingung zur Dauer dieses Glücks ist die Erfüllung des Gesetzes, der Ungehorsam hat den Verlust und Untergang zur Folge; das Glück und dessen Dauer gilt als Lohn der Gesetzlichkeit, Verlust und Untergang als Strafe des Gegentheils. Dieser Erwählungs- und Gesetzesglaube ist in seinem wahren Beweggrunde nicht religiös, sondern politisch.*)

Das Wohl eines Volkes, gegründet auf ein unabhängiges, sicheres und mächtiges Dasein, ist allemal bedingt durch die gesellschaftliche Ordnung und das staatliche Gesetz, die beide von Menschen für Menschen gemacht und von bestimmten geschichtlichen Zuständen abhängig sind. Kann nun die Erwählung eines Volks kein anderes Ziel haben als die nationale Größe und Macht auf Grund eines streng geordneten Gemeingeistes, so können die Mittel zu diesem Zweck auch nur menschlicher, bürgerlicher, durch die geschichtliche Natur der Verhältnisse bedingter Art sein. So bezweckt die mosaische Gesetzgebung die Gründung eines jüdischen Staats, und die Mittel, die sie wählt, müssen unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt und gewürdigt werden. Die Gründung und Erhebung des jüdischen Nationalgeistes fordert dessen Absonderung mit bestimmten äußeren Zeichen, unter denen sich das israelitische Volk von anderen Völkern ausschließt und den besonderen Charakter seiner Volkseigenthümlichkeit fortdauernd ausprägt: daher die Nothwendigkeit eines strengen Ceremonialgesetzes.**)

Die Formen einer gesellschaftlichen Ordnung sind wandelbar und haben nichts gemein mit der ewigen Nothwendigkeit der Dinge. Das Wohl und die Macht eines Volkes gehören zu den Gütern der Welt und unter die Gegenstände der natürlichen Selbstliebe, mit der die Religion nichts gemein hat; vielmehr verkehrt sich die letztere in ihr Gegentheil, wenn das Politische mit dem Theologischen vermischt oder aus der Politik selbst Religion gemacht wird. Hier finden wir

*) Ebendas. Cap. III. (De Hebraeorum vocatione.) Op. I. pag. 190—193, pg. 205 (Schluß). — **) Ebendas. Cap. V. (De ratione, cur ceremoniae institutae fuerint etc.) pg. 219—20.

Spinoza im äußersten Gegensatz zum Judenthum. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß in dem jüdischen Erwählungsglauben, in dem ausschließlich nationalen Charakter der jüdischen Religion und in allem, was damit zusammenhängt, der erste nnd stärkste Beweggrund lag, der ihn von dem Glauben seines Volks abstieß. Er sah in Moses einen menschlichen Gesetzgeber, den Gründer eines Staats, der darauf ausging, sein Volk groß und mächtig zu machen.

Das göttliche Gesetz ist die ewige Ordnung der Dinge, unbedingt in seiner Geltung, unwandelbar in seinem Bestande. Es ist daher nicht gebunden an gewisse äußere Zeichen, also kein Ceremonialgesetz; im Gegentheil trägt ein Gesetz, welches die Geltung und Beobachtung solcher Zeichen vorschreibt, schon darin das Merkmal an der Stirn, das göttliche *nicht* zu sein. Dieses ist nicht gebunden an die Verhältnisse der Zeit und die wandelbaren geschichtlichen Formen, darum ist auch die Erkenntniß desselben nicht geschichtlicher Art und der Glaube daran kein Geschichtsglaube. Es ist ein wichtiger und bedeutungsvoller Punkt, den Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat mehr als einmal hervorhebt: daß die Religion kein historischer Glaube sei. Der historische Glaube kann ein Vehikel für die menschliche Fassungskraft sein, die, unfähig die ewige Nothwendigkeit zu erkennen, in der geschichtlichen Form einer Begebenheit das göttliche Gesetz anschaut. Unsere Fassungskraft hat verschiedene Grade, die von den Bedingungen und der Entwicklung unserer Natur abhängen, nach denen eine weise Erziehung in ihrem Gange und in der Wahl ihrer Bildungsmittel sich richtet. Nennen wir nun die besondere Erscheinungsweise, in welcher das göttliche Gesetz sich kundgiebt, *Offenbarung*, so leuchtet ein, daß Spinoza die Offenbarung aus dem menschlich-geschichtlichen Gesichtspunkt auffaßt und würdigt, daß er sie pädagogisch rechtfertigt, durch die Erziehung erklärt und schon jenen großen und fruchtbaren Gedanken vorausnimmt, den Lessing in seiner Schrift von der Erziehung des Menschengeschlechts ausführte. Wem aber das göttliche Gesetz in seiner Wahrheit einleuchtet als die ewige Ordnung der Dinge, die von uns erkannt und bejaht sein will, der lebt in der Erkenntniß und Liebe Gottes, die das menschliche Herz läutert und von den Begierden reinigt. Darin besteht die wahre Erfüllung des Gesetzes und der alleinige Inhalt aller ächten Offenbarung. Ein solche Gesetzeserfüllung trägt ihren Lohn in sich selbst: nämlich die Freiheit von der Selbstsucht und

ihren Uebeln, und ebenso führt das Gegentheil die Strafe mit sich: nämlich die Knechtschaft des Fleisches.*)

Nicht in dem Gehorsam gegen das äußerlich gegebene, statutarische Gesetz, sondern in der Erfüllung des inneren, welches mit der Natur eins ist, offenbart sich in Wahrheit das göttliche Wesen. Die Urschrift des Gesetzes ist in uns. Das geschriebene Wort, das uns äußerlich überliefert wird in der Form des fremden Gesetzes, des göttlichen Statuts, bildet die pädagogische Vorstufe für die noch unreife menschliche Erkenntniß: so unterscheidet Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat das Wort Gottes in dem alten und neuen Testament, die mosaische und christliche Offenbarung. Christus gilt ihm als die Erfüllung; in Christus hat die göttliche Weisheit menschliche Gestalt angenommen, in ihm ist die Liebe Gottes personificirt, er selbst ist ihre Offenbarung, er ist „der Mund Gottes", nicht blos, wie Moses und die Propheten, ein Verkündiger des Herrn.**) Ganz ähnlich, wie Lessing, sagt schon Spinoza: „Den ersten Juden wurde das Gesetz in schriftlicher Fassung überliefert, weil sie damals wie Kinder gehalten wurden."***)

Ist nun das göttliche Gesetz eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, die sich in der Erkenntniß und Liebe Gottes vollendet und selbst die natürliche Ordnung in sich begreift, so ist damit der Standpunkt gegeben, den Spinoza dem Wunderbegriff gegenüber einnimmt. Gottes Wesen ist mit seiner Macht identisch, diese ist eins mit der Natur. Gott kann nicht gegen sich selbst handeln, daher kann nichts geschehen, was der Ordnung der Natur widerstreitet. Das Uebernatürliche ist eben so unmöglich als das Widernatürliche, denn beides ist *nicht* natürlich, also im Widerstreit mit dem natürlichen Gange der Dinge. So giebt es keinen Begriff, aus dem sich das Wunder rechtfertigt, es ist als solches unmöglich. Wir stellen als Wunder vor, was uns über- oder widernatürlich erscheint, was der von uns erkannten Ordnung der Dinge zuwiderläuft, d. h. dessen Ursachen wir nicht einsehen oder glauben, daß wir sie nicht einsehen können. Was mit unserer Erkenntniß, so weit sie gediehen ist, streitet, das streitet darum nicht auch mit der Natur; das Unerkannte ist nicht auch das Unerkennbare. Innerhalb der Natur giebt es für uns unbekannte Gebiete, die für jeden eben so weit reichen als seine Unwissenheit:

*) Ebendas. Cap. IV. (De lege divina.) pg. 211. IV. — **) Ebendas. Cap. IV. pg. 213: „Nam Christus non tam propheta quam os Dei fuit". — ***) Cap. XII.

dies ist die Region der Wunder. Die Wunder geschehen daher nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Imagination des Menschen; es giebt keine Wunder, aber es giebt Wunderglauben, der sich aus den Bedingungen und Bildungszuständen der menschlichen Natur natürlich erklärt; es giebt darum auch Wunderberichte und Wundergeschichten, die in gutem Glauben erzählt werden. Wir werden daher in den biblischen Schriften zwischen Wunder und Wundererzählung, zwischen der Begebenheit und dem Berichterstatter genau unterscheiden müssen, unter dem festen Gesichtspunkt, daß der Kern der Sache kein Wunder sein kann, daß die göttliche Vorsehung stets in dem natürlichen Gange der Dinge wirkt und mit diesem zusammenfällt, weil die Ordnung der Natur ihr eigener Weg ist. So wird den biblischen Thatsachen gegenüber, so weit sie geschichtlich sind, auf die natürliche Erklärung, und soweit sie als Wunder erzählt sind, auf die Prüfung der biblischen Berichterstatter, auf den Ursprung und die Entstehung der Schriften hingewiesen.

Die göttlichen Offenbarungen, von denen die Bibel erzählt, fallen unter den Begriff der wunderbaren Begebenheiten. In besonderen Fällen offenbart Gott seinen Willen in besonderen Formen, durch Worte oder Gesichte oder durch beides zugleich an gewisse Personen, die innerhalb des auserwählten Volkes Gegenstand einer höheren Erwählung sind und gleichsam die ausgezeichneten Werkzeuge Gottes bilden. Wenn diese Personen den göttlichen Willen empfangen, um ihn auszulegen und dem Volk zu verkünden, so sind sie Propheten, und die Offenbarung wird zur Prophezeiung. Eine solche übernatürliche Offenbarung ist von der natürlichen wohl zu unterscheiden. Gott offenbart sich naturgemäß in der ewigen Ordnung der Dinge, die nicht durch eine besondere Erwählung bedingt ist, so daß nur gewisse, bevorzugte Personen dafür empfänglich sind; sie ist nicht geknüpft an besondere Zeichen, sondern unmittelbar und allgemein. Dagegen jene Offenbarung, die durch Zeichen und Propheten hindurchgeht, ist mittelbar und particular. Was aus der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes folgt, die vollkommene Lauterkeit der Gesinnung, der Friede des Geistes, die Freiheit von der Selbstsucht: darin ist Gott unmittelbar gegenwärtig. So unmittelbar ist Gott in Christus offenbar; Christus ist diese unmittelbare und adäquate Offenbarung Gottes,

*) Ebendas. Cap. VI. (De miraculis.) Op. I. pg. 233—51.

die nicht beschränkt ist durch besondere Zeichen und nicht abhängig von einer besonderen Erwählung dieses Volks und dieser Person: der vollkommen reine und lautere Wille, in welchem der Mensch erlöst ist von der Selbstsucht. Diesen Christus verkünden der Menschheit seine Apostel. Dagegen die Offenbarungen und Prophezeiungen des alten Testaments erscheinen stets als eine besondere Verleihung und sind allemal geknüpft an gewisse Zeichen, es seien nun Worte oder Gesichte, wirkliche oder eingebildete; diese Offenbarungen sind stets bildlicher, anschaulicher Art, sie werden daher empfangen von einer lebhaften und gesteigerten Einbildungskraft, die dem Erkenntnißvermögen untergeordnet ist und keineswegs der vollkommene und höchste Ausdruck der Seele. Prophezeiungen sind deshalb keine Erkenntnisse, sie sind es schon darum nicht, weil die Erkenntniß einer außerordentlichen und wunderbaren Offenbarung Gottes nicht bedarf, denn sie ist die nothwendige Form seiner natürlichen Offenbarung. Darum haben die Prophezeiungen auch keine wissenschaftliche oder, wie Spinoza sagt, mathematische, sondern nur eine moralische Gewißheit, denn sie gründen sich auf die Einbildungskraft und den Glauben der Propheten, und so verschieden nach den Umständen der Zeit und nach der individuellen Eigenthümlichkeit der Personen die Geistesart der Propheten ist, so verschieden ist die Art ihrer Weissagung. Einem Jesaias offenbart sich Gott in anderer Weise als einem Ezechiel.*)

Die biblischen Offenbarungen, so genommen, wie sie sind, enthalten demnach keine Erkenntniß und bieten keine Grundlagen für ein theologisches System, das vermöge seiner höhern Einsicht die Philosophie bestreiten und kraft seines göttlichen Ansehens zwingen könnte, ihm zu gehorchen. Es ist daher kein Grund zu einem Streit zwischen Offenbarung und Wissenschaft, zwischen Bibel und Philosophie; die Bibel, richtig gewürdigt, bildet keine Instanz gegen das Recht und die Machtvollkommenheit der natürlichen Erkenntniß. Diesen Satz festzustellen und gründlich zu beweisen, war Aufgabe und Thema des theologisch-politischen Tractats.

*) Ebendas. Cap. I. (De prophetia.) Cap. II. (De prophetis.)

Drittes Buch.

Spinozas Syſtem.

Erstes Capitel.

Die Geltung der mathematischen Methode in der Lehre Spinozas.

I. Die Begründung der Methode.

Wir haben in dem vorhergehenden Buche ausführlich gezeigt, wie Spinozas Untersuchungen die mathematische Methode zur Richtschnur nicht blos der Erkenntniß, sondern der Darstellung nehmen und ihre höchste Aufgabe darin finden, das Lehrgebäude der Philosophie in den Formen der mathematischen Architektonik zu errichten. Descartes hatte nach dem Vorbilde der Mathematik seine neue philosophische Methode gesucht und gefunden, aber die strenge Form der geometrischen Darstellung nur einmal, in seiner Erwiederung auf die zweiten Einwürfe, angewendet. Spinoza folgte diesem Beispiel schon in seinem kurzen Tractat (im ersten Theile des Anhangs), er forderte in seinem unvollendeten Versuch über die Methodenlehre den deductiven Gang des mathematischen Denkens als die alleinige Norm und Richtschnur des Weges zur wahren Erkenntniß der Dinge, er brachte in der Form der mathematischen Methode die cartesianische Principienlehre selbst zur Darstellung und erklärte im Anhange dieser Schrift: „wenn man die gesammte Ordnung der Natur mit voller Klarheit begriffe, so würde man alles eben so nothwendig finden, als sämmtliche Sätze der Mathematik". Schon beschäftigte ihn, wie aus jener Beilage an Oldenburg (1661) hervorging, der Ausbau seines Systems in geometrischer Kunstform, und die großen Schwierigkeiten der letzteren machten, daß der Philosoph in der Ausreifung seines Hauptwerks so langsam fortschritt, immer wieder genöthigt in der Anordnung und im Ausdruck seiner Sätze zu berichtigen und zu feilen.*)

*) Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 198—205, Cap. VIII. S. 238—40, Cap. X. S. 273 flg. S. 279–80, Cap. XI. S. 290—95.

Die Richtschnur der mathematischen Methode bedingt den Grundriß des ganzen Systems, und wir können von diesem Gesichtspunkt aus am besten einen vorläufigen Einblick in die Verfassung desselben gewinnen. Wie muß ein Erkenntnißsystem beschaffen sein, wenn es die Forderungen dieser Methode in strengster Weise erfüllen will? Wie muß (dieselbe Frage anders ausgedrückt) die Ordnung der Dinge beschaffen sein, wenn sie nur in dieser Form erkennbar sein und unserem Geiste einleuchten soll? Die Dinge erkennen heißt ihren nothwendigen Zusammenhang einsehen, die Ursachen, die sie bewirken, den Grund, aus dem sie folgen. Die Einsicht in die Nothwendigkeit eines Dinges besteht in einer Folgerung, die jeden Widerspruch ausschließt. Nun will die gegebene Ursache ebenfalls aus einer früheren erkannt sein, woraus sie mit derselben unwidersprechlichen Nothwendigkeit folgt, und so muß die Erkenntniß, um die Natur der Dinge und deren Zusammenhang richtig vorzustellen, eine Kette von Folgerungen bilden, die Glied für Glied und Schritt für Schritt sachgemäß fortschreitet und zuletzt von einem ersten und obersten Princip abhängt, zu dem sich die ganze Kette der Folgerungen verhält, wie die ganze Ordnung der Dinge zu ihrer obersten Ursache. Je mehr Ursachen nöthig sind, um ein Ding zu erklären und abzuleiten, um so zusammengesetzter ist die Erkenntniß, um so zusammengesetzter und specifischer das Ding selbst. Darum wird hier das Erkennen sachgemäß fortschreiten müssen von dem Allgemeinen und Einfachen zu dem Besonderen und Zusammengesetzten, d. h. der Fortschritt geschieht in *synthetischer* Ordnung. Jeder Schritt besteht in einer Ableitung oder Folgerung. Dieses fortschreitende Folgern und Ableiten des Besonderen aus dem Allgemeinen ist die Methode der *Deduction*: daher ist die Richtschnur der Erkenntniß die synthetische und deductive Reihe der Folgerungen. In einer solchen Ordnung besteht die Methode der Mathematik. Die Aufgabe, um die es sich handelt, nämlich die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang der Dinge, kann nur in einem Systeme gelöst werden, worin alles durch Folgerung erkannt wird, worin die Reihe der Folgerungen in streng synthetischer Ordnung fortschreitet: d. h. in einem System, das seiner innersten Anlage nach zu seiner Verfassung und seinem Ausbau die Form der mathematischen Methode fordert. Ihre Anwendung ist geboten, sobald die klare und deutliche Erkenntniß ihr volles, uneingeschränktes Recht in Anspruch nimmt.

II. Anwendung der Methode.

Das System wird daher mit Sätzen beginnen müssen, welche die übrigen begründen, selbst aber nicht durch andere Sätze begründet zu werden brauchen, sondern durch sich einleuchtend oder unmittelbar gewiß sind: dies sind die Grundsätze oder Axiome. Ohne solche Grundsätze giebt es keinen Anfang der Erkenntniß, also keine Möglichkeit eines Systems. Die Grundsätze fordern, daß die Begriffe, die sie voraussetzen, genau und klar bestimmt sind, daher müssen den Grundsätzen die Begriffsbestimmungen oder Definitionen vorhergehen. Die begründeten Sätze, die aus früheren nothwendig folgen, sind die Lehrsätze oder Propositionen, sie werden bewiesen durch die Sätze, welche vorhergehen: Definitionen, Axiome, frühere Lehrsätze. Der Beweis ist die Demonstration. Was aus einem Lehrsatz unmittelbar folgt, ist ein Folgesatz oder Corollarium; was der Beweisführung zu näherer Erläuterung hinzugefügt wird, ist ein Scholion. In dieser schweren Rüstung der Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien schreitet die Philosophie Spinozas nicht eben leicht einher, und dieser ganze Apparat der geometrischen Darstellungsweise, den das System sich anlegt, ohne die sinnliche Anschaulichkeit der Größenlehre zu haben, ist unter den formalen Schwierigkeiten, welche das Hauptwerk Spinozas den gründlichen Lesern entgegenstellt, die größte.*) Ich will den meinigen einen deutlichen Einblick in diese Methode geben, indem ich zeige, wie sie aus der Aufgabe Spinozas hervorgeht und ihre ersten Sätze ordnet.

1. Die Definitionen.

Die Aufgabe, wie sie bereits feststeht und uns aus den schon entwickelten Schriften Spinozas einleuchtet, verlangt die Einsicht in die ewige Ordnung und Einheit der Dinge: das ist das Thema, welches Spinozas Leben und Denken ganz erfüllt. Begreifen heißt ableiten, folgern. Die ewige Ordnung der Dinge ist begriffen, wenn sie als eine ewige Folge d. h. als nothwendige Folge eines ewigen Wesens erkannt ist: als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes.

*) Man hat nachgerechnet, daß die Ethik in ihren fünf Büchern 76 Definitionen, 16 Axiome, 259 Propositionen, 70 Corollarien, 129 Scholien aufführt. Dazu kommen 7 Lemmata und 8 Postulate.

Wollen wir uns diese Aufgabe deutlich machen, so ist die erste Frage: was ist ewig? Die Antwort heiße: was aus der Natur Gottes (aus dem Begriff oder der Definition desselben) nothwendig folgt. So ist die zweite Frage, welche der Auflösung der ersten vorausgehen muß: „was ist nothwendig? was ist frei?" Dazu kommt als dritte Frage: „was ist Gott?" Denn um den Begriff der Ewigkeit als nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes zu erklären, muß ich den Begriff der Nothwendigkeit (Freiheit) und Gottes erklärt haben. Auf die Frage: was ist Gott? heiße die Antwort: „er ist die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht". Also ist die Auflösung dieser Frage bedingt durch folgende Vorfragen: „was ist Substanz? was ist Attribut? was ist Modus?" Denn die Erklärung des Attributs fordert zugleich die des Modus. Die Substanz werde erklärt durch dasjenige, was durch sich ist und aus sich begriffen wird, oder, negativ ausgedrückt, durch dasjenige, was nicht durch Anderes begriffen zu werden nöthig hat. Es müßte durch Anderes begriffen werden, wenn es dadurch begrenzt wäre. Ein Wesen, welches durch sich existirt, ist Ursache seiner selbst; ein Wesen, welches durch Anderes begrenzt wird, ist endlich. Also fordert der Begriff der Substanz, daß zwei Begriffe zuvor erklärt sind: „was ist Ursache seiner selbst (ursprünglich)? was ist endlich?"

Damit sind die ersten acht Definitionen Spinozas dargethan. Nur so lange man ihre Entstehung nicht kennt, darf man sich über die Zahl und Fassung derselben verwundern. Sie sind in dieser Rücksicht oft genug von einer ganz äußerlichen, unkundigen und selbstgefälligen Kritik in Anspruch genommen worden, als ob sie ein willkürliches Aggregat wären. Das sind sie nicht, vielmehr bilden sie in ihrem Grunde *eine* Definition, nämlich die genaue Erklärung der Aufgabe des ganzen Systems. Hier ist die übersichtliche Zergliederung dieser Aufgabe in ihre Elemente. Gefordert wird die Erkenntniß des ewigen Zusammenhangs der Dinge. Ewig = nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes. Was ist nothwendig und frei? Was ist Gott? Gott = Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht. Was ist Attribut und Modus? Was ist Substanz? Substanz = ursprüngliches oder nicht endliches Wesen. Was ist Ursache seiner selbst? Was ist endlich?

Hier ist die synthetische Ordnung dieser Definitionen, deren Reihe *mit dem einfachsten* Begriffe beginnen muß: 1. Ursache seiner selbst,

2. Begriff des endlichen Wesens, 3. Begriff der Substanz, 4. Begriff des Attributs, 5. Begriff des Modus, 6. Begriff Gottes, 7. Begriff der Freiheit und Nothwendigkeit, 8. Begriff der Ewigkeit. Das ist die Ordnung, in welcher Spinoza diese acht Definitionen der Grundbegriffe an die Spitze seines Systems gestellt hat.

Hier sind die Erklärungen selbst, zusammengefaßt in ihre Hauptpunkte*):

1. Ursache seiner selbst ist, was durch sich existirt: dessen Wesen die Existenz in sich schließt.
2. Endlich ist, was durch Anderes seinesgleichen begrenzt wird.
3. Substanz ist, was durch sich ist und begriffen wird, also, um begriffen zu werden, nicht den Begriff eines andern Wesens bedarf.
4. Attribut ist, was der Verstand als Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt.
5. Modus ist, was in Anderem ist und durch Anderes begriffen wird (Affectionen der Substanz).
6. Gott ist das absolut unendliche Wesen d. h. die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.
7. Frei ist, was kraft der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen ist, was von Anderem bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu wirken.
8. Ewig ist, was begriffen wird als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens.

2. Die Axiome.

Die Definitionen haben die Begriffe erklärt, die zur Aufgabe Spinozas gehören und zu deren Verständniß nöthig sind. Jetzt handelt es sich um die Lösung dieser Aufgabe, zunächst um die Bedingungen, unter denen die Lösung steht, oder welche die Einsicht in die Nothwendigkeit und den Zusammenhang aller Dinge ermöglichen. Jede dieser Bedingungen ist in Rücksicht auf das System ein Grundsatz, die genaue Ordnung dieser Grundsätze bildet daher das nächste Glied, welches unmittelbar auf die Definitionen folgt.

*) Eth. P. I. Def. I—VIII. (Op. II. pg. 35. 36.)

Wenn alles in seiner Nothwendigkeit erkannt werden soll, so ist die erste Bedingung, daß alles nothwendig ist, und die zweite, daß alles als nothwendig gedacht werden muß. Nun besteht die Nothwendigkeit einer Sache in zwei Formen: sie hat den Grund ihres Daseins entweder in sich oder in Anderem, diese beiden Formen sind einander contradictorisch entgegengesetzt und schließen daher den dritten Fall aus, alles ist mithin auf eine dieser beiden Arten nothwendig und muß auf eine dieser beiden Arten als nothwendig gedacht werden. Dies gilt nach dem Denkgesetz der Identität und des ausgeschlossenen Dritten: beides gilt demnach als Grundsatz. Daher das erste Axiom: „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in Anderem". Und das zweite: „Was durch Anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden".

Nothwendig sein heißt aus einer Ursache folgen oder durch dieselbe bewirkt sein: die Nothwendigkeit besteht in dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung; ohne diesen Zusammenhang keine Nothwendigkeit, ohne Einsicht in diesen Zusammenhang keine Einsicht in die Nothwendigkeit der Dinge, ohne Zusammenhang in den Dingen auch kein Zusammenhang in den Begriffen der Dinge. Kurz gesagt: die Nothwendigkeit in den Dingen wie in den Begriffen, die Nothwendigkeit im Sein wie im Denken besteht in der Causalität. Das ist der Inhalt der drei folgenden Axiome. Das dritte Axiom erklärt: „Wenn die bestimmte Ursache gegeben ist, so ist die Wirkung nothwendig, und umgekehrt ist ohne gegebene bestimmte Ursache die Wirkung unmöglich". Das vierte: „Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe in sich". Das fünfte: „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen schließt den des andern nicht in sich". Sein und Denken sind durchgängig beherrscht von den Formen der Nothwendigkeit: dies ist der Inhalt jener fünf Axiome. Also wird die Erkenntniß stattfinden, wenn es ein wahres Denken giebt oder wenn dasjenige Denken wahr ist, welches mit dem Sein übereinstimmt, und diese Uebereinstimmung findet statt, sobald der Satz gilt: was nothwendig so und nicht anders gedacht wird, das muß auch nothwendig so und nicht anders sein. Was als existirend gedacht werden muß, das existirt nothwendig; was als nicht existirend gedacht werden kann, das existirt nicht nothwendig. Daher die beiden letzten Axiome. Das sechste:

„Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand (Ideat) übereinstimmen". Und das siebente: „Was sich als nicht existirend denken läßt, dessen Wesen schließt die Existenz nicht in sich".

Die sieben Axiome erklären mithin die Nothwendigkeit im Sein, die Nothwendigkeit im Denken, die Wahrheit als Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, die Nothwendigkeit dieser Uebereinstimmung. Kurz gesagt: sie sichern die Erkenntniß (die Lösung der Aufgabe) in allen ihren Bedingungen.*)

3. Die Propositionen und Demonstrationen.

Jetzt beginnt die Lösung der Aufgabe in der systematischen Ordnung der Lehrsätze. Ich will hier nur die Methode in diesem Gebiete anschaulich machen und nehme daher als Beispiel den Hauptsatz, in welchem der Schwerpunkt der spinozistischen Lehre liegt: „es giebt nur *eine* Substanz und diese eine Substanz ist Gott, oder Gott ist die einzige Substanz". Es ist in der Reihe der Lehrsätze des ersten Buches der vierzehnte, der wörtlich so lautet: „Außer Gott kann keine Substanz weder sein noch begriffen werden".

Soll Gott die einzige Substanz sein, so dürfen weder außer ihm andere Substanzen sein noch darf er selbst in mehrere Substanzen zerfallen; er würde in mehrere Substanzen zerfallen können, wenn die absolut unendliche Substanz theilbar wäre; sie wäre theilbar, wenn aus einem ihrer Attribute die Theilbarkeit folgte. Dem Satz also, daß Gott die alleinige Substanz ist, müssen zwei andere unmittelbar vorausgehen, die das Wesen Gottes gegen die Theilbarkeit sichern. Daher der zwölfte Lehrsatz: „Kein Attribut der Substanz kann wirklich gedacht werden, woraus folgen könnte, daß die Substanz theilbar sei". Und der dreizehnte: „Die absolut unendliche Substanz ist untheilbar".**)

Es bleibt der Fall übrig, daß außer Gott noch andere Substanzen sind oder möglich sind. Gott begreift alle Attribute in sich. Gäbe es außer ihm noch andere Substanzen, so könnten diese nicht andere Attribute haben als Gott. Also würde es verschiedene Substanzen geben, die gleiche Attribute haben; nun aber können Substanzen nur durch ihre Attribute unterschieden werden; Substanzen

*) Eth. I. Axiom. I—VII. — **) Eth. I. Prop. XII. Dem. per prop. 8. 6. 5. 6. 2. def. 4. prop. 10. 7. Prop. XIII. Dem. per prop. 5. 11.

also, die sich durch ihre Attribute nicht unterscheiden, sind als solche nicht verschieden: darum kann es keine von Gott verschiedene Substanz, also keine außer ihm geben. So lautet der Beweis, den ich an dieser Stelle nur als Beispiel einer Demonstration anführe.

Offenbar muß eine Reihe von Sätzen bewiesen sein, damit der eben gegebene Beweis gelte. Die nächste Voraussetzung ist, daß Gott nothwendig existirt. Dieser Beweis ist geführt im elften Satz, welcher erklärt: „Gott oder die Substanz, die aus unendlich viel Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig".*) Aber warum drückt jedes seiner Attribute ewige und unendliche Wesenheit aus? Weil jedes Attribut einer Substanz durch sich begriffen werden muß. Dies beweist der zehnte Satz: „Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich begriffen werden".**)

Warum hat Gott unendlich viel Attribute? Weil er entweder nichts oder das vollkommenste Wesen d. h. der Inbegriff aller Realitäten ist. Jedes Attribut drückt Realität aus, also je mehr Realität, um so mehr Attribute: dies beweist der neunte Satz.***)

Warum muß jedes Attribut einer Substanz aus sich begriffen werden? Weil es die Wesenseigenthümlichkeit der Substanz ausmacht, die Substanz aber nothwendig unendlich ist, und ein unendliches Wesen nur aus sich begriffen werden kann. Warum ist die Substanz unendlich? Wäre sie endlich, so müßte sie durch ihresgleichen, also durch eine gleichartige Substanz begrenzt sein, so müßte es eine andere Substanz mit demselben Attribut geben, was unmöglich ist. Dies beweist der achte Satz: „Jede Substanz ist nothwendig unendlich".†)

Gott existirt nothwendig, wenn die Substanz nothwendig existirt. Warum existirt die Substanz nothwendig? Weil die Existenz zu ihrem Wesen gehört, weil sie nicht Wirkung eines anderen Wesens sein kann, sondern nur Ursache ihrer selbst. Dies beweist der siebente Satz: „Zur Natur der Substanz gehört die Existenz".††) Warum kann sie nicht kraft eines andern Wesens existiren? Weil eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, denn dies würde einen Causalzusammenhang zwischen verschiedenen Substanzen

*) Prop. XI. Dem. per ax. 7. prop. 7. — **) Eth. I. Prop. X. Dem. per def. 4. 3. — ***) Prop. IX. Dem. pat. ex def. 4. — †) Prop. VIII. Dem. per prop. 5. 7. def. 2. prop. 7. 5. — ††) Prop. VII. Dem. per prop. 6. coroll. def. 1.

voraussetzen, was unmöglich ist. Den Beweis führt der sechste Satz: „Eine Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden".*)

Warum können verschiedene Substanzen keinen Causalzusammenhang haben? Setzen wir den Fall, daß die verschiedenen Substanzen gleiche Attribute haben, so sind sie nicht zu unterscheiden, es sind dann nicht verschiedene, sondern nur eine Substanz; also kann in diesem Fall nicht von einem Causalzusammenhang verschiedener Substanzen die Rede sein. Der fünfte Satz beweist: „In der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von demselben Wesen oder Attribut geben".**) Aller Unterschied der Dinge besteht in der Verschiedenheit ihrer Attribute oder Modi: dies beweist der vierte Satz.***)

Setzen wir, daß zwei Substanzen verschiedene Attribute haben, so sind die Begriffe beider Substanzen da jede nur aus sich erkannt wird, von einander vollkommen unabhängig, also ist zwischen beiden gar keine Gemeinschaft. Dinge aber, die jede Gemeinschaft ausschließen, haben keinen Causalnexus. Die Beweise führen der zweite und dritte Satz: „Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, sind ohne jede Gemeinschaft". „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können nicht eines die Ursache des andern sein."†)

So bliebe nur übrig die Verschiedenheit der Substanzen in Rücksicht der Modi. Aber die Substanz ist ihrem Wesen nach unabhängig von den zufälligen und wandelbaren Beschaffenheiten: sie ist in sich, der Modus in Anderem; sie kann daher nicht durch die Modi wahrhaft begriffen, also können auch Substanzen nicht durch Modi unterschieden werden. Der erste Satz lehrt: „Die Substanz ist früher als ihre Affectionen".††)

Hier haben wir aus dem vierzehnten Satz durch Analyse in genauer, rückschreitender Ordnung die dreizehn vorhergehenden dargestellt. Daraus erhellt zugleich der genaue synthetische Fortschritt von dem ersten Satz: „Die Substanz ist früher als die Modi", bis zu dem vierzehnten Satz: „Gott ist die einzige Substanz". Die ersten sechs Sätze kommen zu dem Resultat, daß in der erkennbaren Natur

*) Prop. VI. Dem. p. prop. 5. 2. C. — **) Prop. V. Dem. p. prop. 4. 1. def. 3. 6. prop. 4. — ***) Prop. IV. Dem. p. ax. 1. def. 3. 5. ax. 4. — †) Prop. I. Dem. p. def. 3. Prop. III. Dem. p. ax. 5. 4. — ††) Eth. I. Prop. I. Dem. p. def 3. 5. Vgl. Epist. IV.

ur eine Substanz ist. Von dieser Substanz gilt nothwendig die
ixistenz und die Unendlichkeit: dies beweisen der siebente und achte.
)aß die Substanz, welche unendlich viele Attribute enthält, Gott
t und Gott die einzige Substanz, wird bewiesen durch die letzten
:chs Sätze.

4. Corollarien und Scholien.

Der sechste Satz beweist, daß keine Substanz von einer andern
Substanz hervorgebracht sein kann; daraus folgt unmittelbar, daß
e überhaupt keine Ursache außer sich haben kann, da diese Ursache
ur eine Substanz sein könnte: dieser Folgesatz diene als Beispiel
ines Corollariums.*)

Der achte Satz beweist, daß die Substanz nothwendig unend-
ch ist; der Beweis wird geführt mit wiederholter Hinweisung auf
en fünften und siebenten Satz und die zweite Definition. Indessen
enügt der siebente Satz allein, um daraus den achten zu beweisen.
Wenn die Substanz nothwendig existirt, so kann sie nicht von An-
erem abhängig, also auch nicht durch Anderes begrenzt sein, mithin
t sie nothwendig unendlich. Ja der klare Begriff der Substanz
llein reicht hin, um ihre Unendlichkeit darzuthun, denn die Substanz,
eutlich gedacht, ist Ursache ihrer selbst, also ein nothwendig existi-
:ndes, daher ein nothwendig unendliches Wesen. Diese Vereinfachung
es Beweises in doppelter Form giebt Spinoza in zwei besonderen
:rläuterungen, die ich als Beispiel der Scholien anführe.**)

Ich will, indem ich hier die Methode Spinozas in ihrer An-
)endung dargethan und zergliedert habe, zugleich die Art und Weise
ezeichnen, wie die Ethik gelesen sein will. Nachdem man den synthe-
schen Gang der Darstellung bis auf einen gewissen hervortretenden
)unkt genau und sicher verfolgt hat, wird man gut thun, inne zu
alten und den durchlaufenen Weg nach rückwärts (analytisch) eben
) genau auszumessen, um sich deutlich zu machen, wie die früheren
Sätze die wohlgeordneten Bedingungen waren, die Schritt für Schritt
t dem gewonnenen Punkte hinführten. Dafür diene unsere obige
nalyse des vierzehnten Satzes als Beispiel. Und ich glaube, dieses
)eispiel genügt, um auch die Schwierigkeit kenntlich zu machen, die
t dem Aufbau des Systems in einer solchen Form zu überwinden
)aren.

---

*) Eth. I. Prop. VI. Coroll. — **) Prop. VIII. Schol. I. II.

III. Die Geltung der Methode.

1. Die Ordnung der Dinge.

Bevor wir die Bahn der geometrischen Darstellungsweise verlassen und die Lehre unseres Philosophen in einer systematisch geordneten Form entwickeln, ohne noch ferner in den Apparat und die Weitläufigkeiten der mathematischen Methode einzugehen, wollen wir von dem Gesichtspunkte der letzteren einen Blick der Orientirung auf die gesammte Weltanschauung Spinozas und die Verfassung seines Systems richten. Wir meinen nicht etwa, daß er dem vorausgesetzten Schema der mathematischen Methode erst sein System angepaßt habe, vielmehr nöthigte ihn die Natur seines Denkens und seiner ganzen Anschauungsweise, gerade diese Richtschnur zu ergreifen. Aber nachdem aus dem Grundgedanken seiner Lehre die mathematische Methode motivirt worden, dürfen wir auch von ihr aus den Bau des Ganzen betrachten.

Wenn das Weltall in der Form der mathematischen Methode begriffen werden soll, so wird die Verfassung und Ordnung der Dinge mit derselben übereinstimmen und die Natur so handeln müssen, wie es der mathematischen Denkweise einleuchtet. Es geschieht dann nichts, das nicht mathematisch bewiesen werden kann. Was geschieht, ist nothwendig, wie die Sätze der Mathematik. Was in der Natur der Dinge nothwendig geschieht, muß in der Erkenntniß der Dinge als ein Satz bewiesen werden können, der nothwendig folgt; was in dem System dieser nothwendigen Folgerungen keinen Platz findet, findet auch keinen in der Ordnung der Dinge, das existirt nicht in der Weltanschauung Spinozas und kann in Wahrheit weder sein noch gedacht werden.

Der Mathematiker von Fach, der sich auf die reinen Größen in Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einschränkt, wird auch seine Methode und Wissenschaft in der Grenze dieses Gebietes halten; was diese Grenze überschreitet, wie z. B. der Geist, das Selbstbewußtsein, die Freiheit, die sittliche Weltordnung u. s. f. wird er entweder als Objecte nehmen, die ihn gleichgültig lassen, oder als Aufgaben anderer Wissenschaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der seinigen verfahren. Dagegen für den Metaphysiker, der die mathematische Methode zu seiner Richtschnur nimmt und die gesammte Ordnung der Dinge in dieser Ordnung der Begriffe auffaßt, wird

in Wahrheit nichts existiren dürfen, das nicht mathematisch beweisbar wäre. Daher kommen in die Weltanschauung Spinozas jene Züge, welche die Welt so lange Zeit hindurch erschreckt und empört haben. Was nämlich folgt, wenn das oberste und alleinige Gesetz der Dinge mit der mathematischen Nothwendigkeit genau übereinstimmt! Wenn die mathematische Methode die alleinige Richtschnur der Erkenntniß bilden und nicht blos den Größen, sondern den Dingen selbst gleichkommen soll: wie muß dann die Natur der letzteren gedacht werden?

2. Die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt.

In der mathematischen Methode folgt jeder Satz aus früheren Sätzen, und diese Kette von Folgerungen führt zurück auf unmittelbar gewisse Sätze, auf Grundwahrheiten, von denen sie abhängt. Jeder abhängige Erkenntnißsatz ist eine Folgerung. In der mathematischen Ordnung *folgt* alles. Jeder Satz ist nothwendig, weil er durch frühere begründet ist, zuletzt sind alle in dem ersten Grundsatz enthalten, und es ist nichts geschehen, als daß wir die Folgerichtigkeit begriffen, durch fortschreitende Folgerungen die Reihe der Wahrheiten uns deutlich gemacht haben. Diese Folgerungen tragen jede den Charakter strenger und unwidersprechlicher Nothwendigkeit, keine kann anders sein, als sie ist. Diese Nothwendigkeit ist unabhängig von dem Verlaufe der Zeit, worin *wir* von einer Folgerung zur andern fortschreiten. Die Wahrheiten selbst, deren wir auf diesem Wege inne werden, sind nicht zeitlich, sie entstehen und vergehen nicht, sie *sind*; ihre Aufeinanderfolge hat keine successive Bedeutung. Das nothwendige Folgen ist hier gleich dem ewigen Sein; jede mathematische Wahrheit ist ewig, da ihre Geltung nicht an eine zeitliche Dauer gebunden ist. Wenn wir aus dem Wesen des Dreiecks einen Satz nach dem andern ableiten, so wird man nicht meinen, daß diese geometrischen Wahrheiten zeitlich einander folgen und in diesem Sinne die einen früher sind als die andern; sie sind alle zugleich in der Natur des Dreiecks enthalten, sie sind in dieser Raumgröße gegeben, und nur wir lösen das System dieser ewigen Wahrheiten in eine Reihe von Sätzen auf, die wir in zeitlichem Fortschritt eine nach der andern einsehen. Die Folgerung ist zeitlich, aber die Folge ist ewig. Wenn also die Weltordnung so begriffen sein will, wie das System der mathematischen Wahrheiten, so muß die Ordnung der Dinge gedacht werden als ein System von Folgen: jedes Ding ist die noth-

wendige Folge eines anderen, und diese Kette von Wirkungen geht zurück auf eine erste Ursache, die nicht Wirkung einer anderen, sondern ein wahrhaft ursprüngliches Wesen oder Ursache ihrer selbst ist. Wie in dem Grundsatz das gesammte System der Folgerungen, wie in dem Dreieck alle Wahrheiten desselben enthalten sind, so ist mit dem ursprünglichen Wesen der Inbegriff aller Dinge gegeben, und das Weltall folgt aus seinem Urgrunde, wie die Reihe der mathematischen Lehrsätze aus dem Axiom.

Das Weltall folgt, d. h. es ist nothwendig, wie eine mathematische Wahrheit; es folgt aus dem Urwesen, wie die mathematische Wahrheit aus dem Grundsatz: diese nothwendige Folge ist zugleich eine ewige. Die Welt entsteht nicht, sie ist, wie die mathematische Wahrheit nicht aus dem Grundsatz (mit der Zeit), entsteht, sondern ewig in ihm ist und besteht. Also muß das Weltall gedacht werden als eine nothwendige und ewige Ordnung der Dinge.

3. Die Unmöglichkeit der Freiheit und der Zwecke.

Was nach mathematischer Methode begriffen wird, ist eine nothwendige Folgerung aus gegebenen Sätzen; was in der Natur der Dinge geschieht, ist eine nothwendige Folge aus gegebenen Ursachen, welche selbst nothwendige Wirkungen sind. Mithin muß jene nothwendige und ewige Ordnung der Dinge als ein stetiger Causalnexus, als eine ununterbrochene Reihe von Ursach und Wirkung, von Grund und Folge gedacht werden. In diesem Zusammenhange der Dinge giebt es keine Kraft, die im Stande wäre, ihn zu zerreißen, kein Vermögen, das den Causalnexus brechen und aus sich allein, unabhängig von allen äußeren Determinationen, also unbedingt handeln könnte: es giebt in der Natur der Dinge keine Freiheit; die Kette, welche sie hält, ist eine wirkliche Kette. Durch gegebene Ursachen wird jedes Ding bestimmt, so und nicht anders zu sein, auf diese und keine andere Weise zu wirken.

Was in der Natur der Dinge geschieht, folgt aus einer gegebenen Ursache, von der es bewirkt wird, ohne bezweckt zu werden. Alles geschieht hier aus Gründen, nichts nach Zwecken; alles geschieht durch wirkende Ursachen, nichts nach Endursachen. Denn der Zweck, wie er auch gefaßt wird, fordert ein Vermögen der Selbstbestimmung, welches in dieser Ordnung der Dinge nicht stattfindet; der Zweckbegriff paßt nicht in die mathematische Denkweise. Es hat keinen Sinn,

wenn man fragen wollte: „wozu sind die Winkel eines Dreiecks zusammen gleich zwei rechten? wozu sind die Radien eines Kreises einander gleich? wozu ist zweimal zwei gleich vier?“ Man kann hier nur fragen, warum es sich so verhält? Die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge alles so nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik, dann giebt es überhaupt keine Zwecke, dann ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorstellung, nichts als eine wesenlose Imagination. Daher wird der Begriff der wirkenden Ursachen dem der Finalursachen entgegengesetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus verworfen.

Es giebt keine Zwecke weder in den Dingen noch in den Handlungen, also giebt es auch weder erfüllte noch verfehlte Zwecke. Die Dinge können darin nicht unterschieden sein, daß sie ihre Zwecke mehr oder weniger erreichen, daß sie besser oder schlechter sind. Wo wir, von der Vorstellung der Zwecke erfüllt, meinen, daß in der Natur diese Zwecke völlig erreicht sind, da nennen wir die Dinge vollkommen, wohlgeordnet, gut, schön u. s. f. Und wenn wir zu finden glauben, daß diese Zwecke nicht erreicht oder verfehlt sind, da reden wir im entgegengesetzten Sinne und nennen die Dinge unvollkommen, verworren, böse, häßlich u. s. f.*) Verfehlte Zwecke sind kläglich oder lächerlich oder abscheulich, je nachdem man sie nimmt. In der Betrachtungsweise Spinozas giebt es nichts, das anders sein könnte oder sollte als es in Wahrheit ist, also nichts, worüber man im Ernste lachen, weinen oder sich empören könnte. Daher jenes mächtige Wort, das ihm viele nachgesprochen, aber keiner, wie er, erfüllt hat: „man muß die Handlungen der Menschen weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen**).“ Jedes Ding ist in seiner Weise vollkommen, denn es ist nothwendig; jede Handlung ist in ihrer Weise gut, denn sie kann nicht anders sein, als sie ist. Ist etwa in der Mathematik ein Satz vollkommener als der andere? Oder könnte ein Satz selbst vollkommener sein, als er ist? Oder ist diese Wahrheit etwa besser als jene? Im buchstäblichen Geist seiner Methode sagt Spinoza selbst in der Einleitung zum dritten Buche der Ethik: „Ich werde die menschlichen Handlungen

*) Eth. I. App. Op. II. pg. 69. 73. — **) Tract. polit. § IV. Op. II. pg. 304.

und Begierden ganz so betrachten, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handelte*)."

Gilt die mathematische Methode in ihrem strengen Verstande als die Richtschnur aller wahren Erkenntniß, so muß die Weltordnung so gedacht werden, daß sie mit dieser Methode übereinstimmt: darum muß das Weltall gedacht werden als ewig, also weder als Genesis noch als Schöpfung; darum muß die Ordnung der Dinge als stetiger Causalnexus gelten, der jede Freiheit und jede Zweckthätigkeit von sich ausschließt: daher jener ausgesprochene, der Lehre Spinozas eigenthümliche Gegensatz gegen die Zweckbegriffe in jeder Gestalt**). Wir erleuchten hier diesen Standpunkt aus dem Gesichtspunkt der Methode: es ist die mathematische Betrachtungsweise im Gegensatz zur teleologischen Beurtheilung, es ist die ächte Erkenntniß, welche die Dinge ergründet und ableitet, gegenüber der eingebildeten und falschen Auffassung, die sich mit den Zweckbegriffen genugthut, d. h. gegenüber der Unwissenheit, die in einer solchen Vorstellung ihr bequemes Asyl findet. So urtheilt Spinoza selbst in dem seine ganze Lehre erleuchtenden Anhange zum ersten Buche der Ethik. Nachdem er gezeigt hat, wie die Menschen zur Einbildung der Zwecke kommen, fährt er so fort: „Seht doch nur, wohin sich diese Vorstellungsweise am Ende verstiegen hat! Unter so vielen Vortheilen, welche die Natur dem Menschen gewährt, fanden sich nothwendig auch viele Nachtheile, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. f. Diese sollten nun von dem Zorn der Götter herrühren, weil die Menschen die Götter beleidigt oder in ihrer Verehrung etwas versehen hätten; und obwohl die alltägliche Erfahrung fortwährend dagegen zeugt und mit zahllosen Beispielen lehrt, daß die wohlthätigen und schädlichen Naturerscheinungen auf gleiche Weise die Frommen wie die Gottlosen ohne Unterschied treffen, so haben die Leute deshalb ihrem eingewurzelten Vorurtheile doch nicht abgesagt. Denn es fiel ihnen weit leichter, die Uebel der Natur unter die anderen unbekannten Dinge zu rechnen, von denen man nicht weiß, was sie nützen, und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Zustand der Unwissenheit festzuhalten, als jene ganze Fabrication der Dinge über den Haufen zu werfen und auf eine neue Erklärungsweise zu denken. Sie beruhigen sich mit der Gewißheit, daß die Rathschlüsse der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen.

*) Eth. III. Op. II. pg. 131. — **) Vgl. oben Buch II. Capitel I. S. 91.

Und bei dieser Denkweise würde in der That die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht in alle Ewigkeit verborgen geblieben sein, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern lediglich mit der Natur und den Eigenschaften der Größen beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit gezeigt hätte, und es ließen sich außer der Mathematik auch noch andere Ursachen, deren Erörterung hier zu weit führen würde, bezeichnen, wodurch die Menschen zum Bewußtsein über jene gewöhnlichen Vorurtheile gebracht und auf den richtigen Weg zur Erkenntniß der Dinge gelenkt wurden." Die Erklärungsweise nach Zwecken muß sich zuletzt allemal auf den Willen Gottes berufen, der die Dinge so gefügt habe, daß diese oder jene Begebenheit stattfinde. Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat sie gewollt. Dieser Wille aber ist den Menschen undurchdringlich, und so bleibt der teleologischen Denkweise keine andere Zuflucht übrig, als das „asylum ignorantiae"*).

Diese ganze Denkweise wollen wir hier nicht beurtheilt und geprüft, sondern blos erklärt und festgestellt haben. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinozas genau so, wie dieser selbst zu den Dingen: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!

*) Eth. P. I. Appendix. Op. II. pg. 70—73. Diese Stelle genügt, um die mir gemachten Einwürfe Trendelenburgs in seinen „Historischen Beiträgen" (Bd. III. S. 372—74) als unbegründet erscheinen zu lassen. Er vermißt ein Citat, worin Spinoza den Zweck darum verwirft, weil er der mathematischen Denkweise widerstreite. In der obigen Stelle sagt Spinoza: die Menschen würden die Einbildung der Zwecke in der Erklärung der Dinge *nie* losgeworden sein, wenn nicht die Mathematik sie eines Besseren belehrt hätte; er betrachtet die letztere als die *Quelle* der wahren Aufklärung. Auch habe ich ausdrücklich erklärt, daß die geometrische Methode *nicht* das vorausgesetzte Schema ist, dem Spinoza seine Weltanschauung anpaßt, sondern die Form, worin sie die ihr allein gemäße Darstellung findet und deshalb von sich aus fordert. Nicht weil jene Methode den Gebrauch des Zweckbegriffs ausschließt, verwirft ihn Spinoza, sondern weil er den Zweckbegriff verwirft, braucht er die Form der geometrischen Darstellung. Man höre darüber das folgende Capitel. Der Grund, warum Spinoza die Zwecke ausschließt, liegt nach Tr. „nicht im Logischen, sondern im Metaphysischen". Ich antworte: die *Einheit* des Logischen (des Denkens) und des Metaphysischen (des Seins) gehört unter die Grundsätze Spinozas. Wenn weiter gesagt wird, daß die geometrische Methode die Zwecke nicht ausschließe, vielmehr in jeder ihrer Aufgaben selbst Zwecke setze und in jeder ihrer Constructionen Zwecke ausführe, so trifft dieser Einwand, wenn er trifft, nicht mich, sondern Spinoza und gehört nicht in die Darstellung, sondern in die Beurtheilung seiner Lehre. So lange ich die letztere darstelle, rede ich im Sinne Spinozas. Darum trifft mich auch der Einwand nicht, daß Leibniz anders gedacht habe.

Zweites Capitel.

Der Gottesbegriff in der Lehre Spinozas.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

I. Die göttliche Alleinheit.

1. Substantialität und Causalität Gottes.

In der methodischen Verfassung unserer Lehre haben wir den Geist kennen gelernt, der alle ihre Begriffe ordnet und jeden Gedanken vertilgt, der dem Causalzusammenhang widerstreitet. Die Welt, in diesem Lichte betrachtet, ist kein System von Zwecken, sondern ein ewiges System von Folgen; die Dinge haben kein Ziel, das sie bewußt oder unbewußt erstreben, sondern nur Gründe, aus denen sie folgen: darum dürfen sie nicht nach Zwecken oder Idealen beurtheilt werden. Das Ideal gilt dieser Lehre als ein Idol, das nicht in der Natur der Dinge, sondern nur in der menschlichen Einbildung seinen Grund hat. Eine Philosophie, welche die Dinge auf Urbilder oder Endzwecke bezieht und daraus erklärt, erscheint in den Augen Spinozas als das Gegentheil aller ächten und wahren Erkenntniß, deshalb wendet er sich gleichgültig und fast verächtlich ab von der Philosophie des Alterthums, die in Plato und Aristoteles ihre größten Systeme auf den Zweckbegriff gegründet hatte. Die Aufgabe und die Methode der Lösung ist gegeben: die Ordnung der Dinge soll aus ihrer ewigen Ursache begriffen d. h. aus dem Wesen Gottes abgeleitet werden. Daher ist die erste Frage: was ist Gott oder wie muß das Wesen Gottes gedacht werden?

Der Begriff, von dem alles nothwendige Erkennen abhängt, ist der Begriff der Ursache. Wenn die gesammte Ordnung der Dinge klar und deutlich erkannt werden soll, so müssen wir sie aus einer ersten Ursache ableiten können; es muß daher eine solche erste Ursache geben, die von nichts Anderem abhängt: ein Wesen, das Ursache seiner selbst ist. Diesen Begriff stellt Spinoza an die Spitze seiner Philosophie, dieser Begriff trägt das ganze System. „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schließt oder dessen Natur nothwendig als existirend gedacht werden muß." So lautet die Definition. Was aber in sich ist und durch sich begriffen wird, nennt Spinoza in seiner dritten Definition Substanz. Diesem Begriff entspricht kein anderes Wesen, als die „causa sui". Wir

werden darum den Satz aussprechen müssen: die Substanz ist Ursache ihrer selbst, sie existirt schlechthin nur durch sich und in keiner Weise durch ein anderes Wesen. Sie existirt nicht durch Anderes, also ist sie auch nicht durch ein anderes Wesen bedingt oder von ihm abhängig; sie würde abhängig sein, wenn sie in irgend einer Weise beschränkt wäre, denn sobald mich ein anderes Wesen beschränkt, bin ich von demselben abhängig und existire nicht blos kraft meiner selbst. Ist aber die Substanz in keiner Weise beschränkt, so ist sie vollkommen unbeschränkt oder unendlich: ens absolute infinitum. Durch diesen Begriff erklärt Spinoza den Begriff Gottes. „Unter Gott verstehe ich das vollkommen unendliche Wesen oder die Substanz". Mit dieser Erklärung beginnt die sechste Definition. So folgt die wichtige und inhaltschwere Formel: Substanz = Gott (substantia sive Deus).

Gäbe es viele Substanzen, so müßten sie in irgend einer Rücksicht verschieden sein; dann würde jede sein, was die anderen nicht sind, und nicht sein, was die anderen sind. Also würde jeder Substanz, sofern sie von anderen verschieden ist, ein Nichtsein zukommen, ein Mangel oder eine Schranke, die ihre Unendlichkeit und damit sie selbst aufhebt. Gäbe es viele Substanzen, so würde in jeder eine Beschränkung stattfinden, die Substanz würde nicht mehr unendlich, nicht mehr sie selbst sein. Es giebt mithin nicht viele Substanzen, sondern nur eine, oder wie Spinoza den Satz ausspricht: „Außer Gott kann eine andere Substanz weder sein noch gedacht werden." Diesen Satz hatten wir bereits in der Ordnung der Lehrsätze (als den vierzehnten) entstehen sehen, indem wir die Reihenfolge derselben Schritt für Schritt verfolgten. Aus der Unbegrenztheit Gottes folgt unmittelbar seine Einzigkeit.*)

„Alles, was ist, ist entweder in sich oder in Anderem." So lautete das erste Axiom. Was in sich ist, heißt Substanz; was in Anderem ist, heißt Modus. Daher ist Alles entweder Substanz oder Modus. Nun giebt es außer Gott keine Substanz, außer der Substanz keine Modi, außer Substanz und Modi nichts: es folgt demnach, daß außer Gott überhaupt nichts weder sein noch gedacht werden kann; daß mithin Alles, was ist, in Gott ist**). Wenn aber Alles in Gott ist, so müssen alle Dinge aus der Nothwendigkeit der gött-

*) Epist. XLI. — **) Eth. I. Prop. XV. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

lichen Natur folgen; sie folgen aus dem Wesen Gottes, also ist Gott die Ursache aller Dinge, sie folgen nur aus ihm, aus nichts weiter: also ist Gott diese Ursache blos durch sich, er selbst hat keine Ursache, die ihm vorausginge: also ist er die absolut erste Ursache*).

2. Die immanente Causalität Gottes.

Dieser Begriff muß durch Folgerungen näher bestimmt werden. Wenn ich etwas außer mir erzeuge, so bin ich davon die äußere Ursache. Was ich in mir selbst bewirke, davon bin ich die innere. Gott ist die Ursache aller Dinge, alle Dinge sind in ihm: also muß er gedacht werden als die innere Ursache aller Dinge, nicht als die äußere: omnium rerum causa immanens, non vero transiens. „Ueber Gott und die Natur", sagt Spinoza, „denke ich ganz anders als die Christen neueren Schlages. Denn ich halte Gott für die innere Ursache aller Dinge, nicht für die äußere**).

Gott ist die Ursache aller Dinge, keines existirt durch sich. Also muß von jedem der durch Gott bewirkten Dinge gesagt werden, daß sein Wesen die Existenz nicht in sich schließt; keines existirt nothwendig, es würde nothwendig existiren, wenn sein Wesen oder die Natur, vermöge deren es wirkt, ohne Gott sein und begriffen werden könnte. Aber wie kein Ding sein Dasein von sich hat, so ist auch keines seinem Wesen nach unabhängig; vielmehr ist es durchaus abhängig und bedingt durch Gott. Daher ist Gott die bewirkende Ursache nicht blos des Daseins, sondern auch des Wesens aller Dinge***).

3. Die freie Causalität Gottes: Freiheit und Nothwendigkeit.

Wenn nun alle Dinge nothwendig und allein aus der Wirksamkeit der göttlichen Natur folgen, so muß gefragt werden, worin die Wirksamkeit Gottes und die Nothwendigkeit der Dinge näher besteht. Außer dem Wesen Gottes ist nichts, das nicht durch ihn bestimmt wäre, also nichts, das ihn selbst zu oder in seiner Wirksamkeit bestimmen könnte. Wenn ich von einem anderen Wesen bestimmt werde, so und nicht anders zu handeln, so werde ich genöthigt und

*) Prop. XV. Cor. I—III. Op. II. pg. 51. -- Eth. I. Prop. XVIII. Causa transiens bedeutet nicht „vorübergehende Ursache", wie man es unverständlich und unverstanden übersetzt hat, sondern übergehende, d. h. von außen einwirkende, äußere Ursache im Gegensatz zur causa immanens, welche die innere oder inwohnende Ursache ist. Vgl. Ep. XXI. — ***) Vgl. S. 150 flg. Eth. I. Prop. XXIV. XXV.

handle nicht aus meiner eigenen Natur, sondern unter dem Zwange einer fremden Ursache, sie sei nun in oder außer mir. So erklärt Spinoza die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit: „Dasjenige Wesen darf frei genannt werden, das nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird. Nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige, das von einem andern bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu wirken.“*) Da es nun außer Gott keine Ursache giebt, die auf ihn einwirken könnte, so leuchtet ein, daß aus der göttlichen Wirksamkeit jede Art der Nöthigung und des Zwanges ausgeschlossen ist: er handelt blos nach den Gesetzen seiner Natur, durch nichts gezwungen, weder durch eine äußere noch auch durch eine innere Ursache. Er handelt also vollkommen frei und gilt demnach als die freie Ursache aller Dinge.**)

Fassen wir alle Bestimmungen zusammen, wie sie sich in genauer Abfolge ergeben haben. Das Urwesen mußte als Ursache seiner selbst oder Substanz, diese als das vollkommen unendliche Wesen oder Gott gedacht werden; Gott ist die einzige Substanz und begreift als solche alles in sich, daher muß alles aus ihm folgen, er ist die Ursache aller Dinge, nicht blos ihres Daseins, sondern auch ihres Wesens, und zwar deren einzige, erste, innere, freie Ursache. In der göttlichen Wirksamkeit oder Causalität besteht die Macht Gottes. Da es nun außer dem Wesen Gottes keine Ursache göttlicher Wirksamkeit giebt, so können wir seine Macht von seinem Wesen nicht unterscheiden, beide sind identisch: „Dei potentia est ipsa ipsius essentia“.***)

Hier treffen wir eine Schwierigkeit in dem Begriffe Gottes, die gründlich aufgelöst sein will, bevor wir weiter gehen. Es steht fest, daß alle Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen, aus ihr allein: Gott ist daher die nothwendige Ursache aller Dinge. Er soll zugleich deren freie Ursache sein. Eine andere Definition aber ist die der Nothwendigkeit, eine andere die der Freiheit. So scheint der Begriff Gottes in eine Antinomie zu gerathen, da Entgegengesetztes von ihm behauptet wird. In der That ist der Widerstreit nur scheinbar. Es giebt eine Nothwendigkeit, welche der Nöthigung oder dem Zwange gleichkommt: ich handle gezwungen und in

*) Eth. I. Defin. VII. — **) Eth. I. Prop. XVII. Cor. I. II. — ***) Eth. I. *Prop.* XXXIV.

dieſem Sinne nothwendig, wenn ich von der Einwirkung einer mir fremden Urſache abhängig bin; wir wollen dieſe Nothwendigkeit die äußere oder bedingte nennen: dies iſt der Begriff, den Spinoza dem der Freiheit entgegenſetzt, die Nothwendigkeit als Nöthigung oder Zwang iſt das äußerſte Gegentheil der Freiheit und in dieſem Sinn aus dem Weſen und der Wirkſamkeit Gottes vollkommen ausgeſchloſſen. Vielmehr muß Gott, da außer ſeinem Weſen nichts iſt, das ihn nöthigen könnte, durch das Gegentheil jener Nothwendigkeit erklärt werden: er iſt vollkommen frei. Es giebt (in der Einbildung der Menſchen) eine Freiheit, welche der Willkür gleichkommt, die ſogenannte Willensfreiheit, kraft deren man dasſelbe eben ſo gut thun als unterlaſſen kann: eine ſolche Freiheit iſt das äußerſte Gegentheil jeder Art der Nothwendigkeit. Wäre die göttliche Wirkſamkeit in dieſem Sinne frei, ſo wäre nichts nothwendig, nichts erkennbar; wird aber die Nothwendigkeit ſo gedacht, daß ſie jeden Zwang ausſchließt, und die Freiheit ſo gedacht, daß ſie jede Willkür ausſchließt, ſo kommen beide Begriffe einander gleich. Dieſe Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit folgt einleuchtend aus dem Begriff Gottes: er iſt als Urſache ſeiner ſelbſt zugleich die Folge ſeiner ſelbſt, er iſt beides in Einem. Was als Folge begriffen wird, iſt nothwendig. Gott iſt als Urſache ſeiner ſelbſt frei, er iſt als Folge ſeiner ſelbſt nothwendig. Wir können beides nicht unterſcheiden: daher ſind in ihm Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen identiſch, ſeine Freiheit iſt ſeine Nothwendigkeit und umgekehrt. Denn Urſache ſeiner ſelbſt ſein heißt unbedingt nothwendig exiſtiren, dieſe Nothwendigkeit ſchließt jede Urſache aus, die von dem Weſen Gottes verſchieden wäre, ſie iſt alſo keine äußere Nothwendigkeit, keine Nöthigung, kein Zwang, ſondern die nothwendige Folge aus dem Begriff der Sache. Dieſe Nothwendigkeit hat Spinoza ausdrücklich im Gegenſatz zur äußeren Nothwendigkeit definirt und mit dem Worte Ewigkeit bezeichnet. Die Nothwendigkeit als Zwang wird der Freiheit, die nothwendige Folge als Ewigkeit dem Zwange oder der äußeren Nothwendigkeit entgegengeſetzt. „Unter Ewigkeit verſtehe ich die Exiſtenz ſelbſt, ſofern ſie als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Weſens begriffen wird*)." In dieſem Begriff ſind Freiheit und Nothwendigkeit eines. Gott iſt als Urſache ſeiner ſelbſt „res libera", er iſt

*) Eth. I. Def. VIII.

als Folge seiner selbst (als nothwendiges Dasein) „res aeterna". Freiheit und Nothwendigkeit sind in der Wirksamkeit Gottes nicht unterschieden, ebensowenig als Ursache und Folge in seinem Begriff unterschieden sind: seine Freiheit ist die ewige Macht, seine Nothwendigkeit das ewige Dasein. Er ist nicht in einer anderen Rücksicht frei, in einer anderen nothwendig, sondern genau in demselben Sinne beides: „er ist ursprüngliche und darum freie Causalität. Diese Freiheit ist kein Vermögen, welches die Causalität überschreiten und nach Gutdünken so oder anders handeln könnte, ein solches Vermögen, welches wir gewöhnlich mit dem Worte Freiheit bezeichnen und im Unterschiede davon lieber Willensfreiheit oder Willkür nennen wollen, findet überhaupt keinen Platz in der Lehre Spinozas; es ist darum kein Widerspruch, daß unser Philosoph die Freiheit Gottes behauptet und doch die Freiheit überhaupt leugnet, denn die Freiheit, die er bejaht, ist eine ganz andere, als die, welche er verneint. Die Freiheit Gottes ist freie Ursache, nicht freier Wille: sie ist causa libera, nicht libera voluntas, sie ist gleich der ursprünglichen oder ewigen Causalität, und diese ist gleich der immanenten Nothwendigkeit der Dinge. Wir können Freiheit und Nothwendigkeit in den Begriff der freien Nothwendigkeit zusammenfassen, durch den Spinoza gelegentlich in einem seiner Briefe selbst den Begriff der Freiheit erklärt: „Du siehst", schreibt er, „daß ich die Freiheit nicht in den freien Beschluß, sondern in die freie Nothwendigkeit setze*)." Ein mathematisches Beispiel veranschauliche diese Identität der Freiheit und Nothwendigkeit. In dem Begriffe des Kreises liegt die Gleichheit aller seiner Radien, diese geometrische Wahrheit folgt einfach aus der Definition des Kreises, aus dieser allein: sie ist darum eine ewige Nothwendigkeit; der Kreis offenbart darin nur die nothwendigen Eigenschaften seines Wesens, nichts Anderes, er ist nicht äußerlich gezwungen, diese Eigenschaften zu haben, sondern er hat sie vermöge seiner Natur, er würde aufhören, Kreis zu sein, wenn er sie nicht hätte: in diesem Sinne darf man sagen, daß der Kreis die alleinige und darum freie Ursache ist, daß seine Radien gleich sind. Ist diese Freiheit nun Willkür oder die Möglichkeit auch anders zu handeln? Kann der Kreis etwa auch bewirken, daß seine Radien nicht gleich sind? Eine offenbare Unmöglichkeit! Aus seinem Wesen allein

*) Ep. LXII. (Op. I. pg. 665). Ep. XXIII. (Anfang).

folgen alle seine Eigenschaften: darin besteht seine Freiheit; aber sie müssen aus diesem Wesen folgen, sie bilden seinen Begriff, der Kreis hört auf zu sein, was er ist, wenn sich eine dieser Eigenschaften ändert: darin besteht seine Nothwendigkeit. Also ist klar, daß beide dasselbe bedeuten. So verhält es sich mit der ewigen Causalität d. h. mit dem unendlichen Wesen, aus dem das unendliche Dasein folgt. Es giebt keine Macht, welche die ewige Causalität oder die göttliche Wirksamkeit nöthigen oder zwingen könnte; es giebt keine Macht, die sie aufheben oder das Mindeste daran ändern könnte: es giebt auf der einen Seite keinen Zwang, auf der andern keine Willkür. Alles, was ist, folgt allein aus der Macht Gottes, aber es muß aus ihr folgen, es kann weder nicht sein noch anders sein als es ist. „Gott allein existirt blos kraft der Nothwendigkeit seiner Natur und handelt blos kraft dieser Nothwendigkeit. Darum ist er allein freie Ursache."*) Seine Wirkungsweise ist eben so nothwendig als das mathematische Folgen. Spinoza selbst erleuchtet an dem Beispiele der Mathematik das göttliche Wirken: „Ich glaube, deutlich genug dargethan zu haben, daß aus dem unendlichen Wesen Gottes alles nothwendig hervorgegangen sei oder stets mit derselben Nothwendigkeit folge, ganz eben so wie aus dem Wesen des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind."**)

*) Eth. I. Prop. XVII. Cor. II. — **) Prop. XVII. Schol. Das göttliche Wirken will so wie das mathematische Folgen begriffen werden. „Gott handelt oder wirkt", bedeutet so viel als „aus dem Wesen Gottes folgt". Aus dem Wesen Gottes folgt, was in ihm liegt: daher bedeutet dieses Folgen so viel als „in dem Wesen Gottes oder in der Natur der Dinge liegt". Deus agit = ex Dei natura sequitur = in Deo datur = in rerum natura datur. Dieses Folgen ist nicht als zeitlicher Act zu denken, sondern als ewiges Sein, wie die mathematischen Wahrheiten, nicht zeitlich folgen, sondern ewig sind. Das göttliche „agere" ist seinem Begriff nach gleich „esse", die göttliche Wirksamkeit ist das ewige Sein oder die ewige Nothwendigkeit. Auf diesen Punkt muß nachdrücklich aufmerksam gemacht werden, denn er enthält die Ursache vieler Mißverständnisse. Wenn man das Folgen der Welt aus dem Wesen Gottes als einen besonderen Act oder als zeitliche Folge auffaßt, so liegt es nahe, die Lehre Spinozas als Emanationslehre zu deuten. Auch Paulus hat diese falsche Vorstellung. Die Welt folgt aus Gott heißt hier nicht: sie emanirt, sondern sie ist. Spinoza berichtigt nicht umsonst in der obigen Stelle den Ausdruck „a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario effluxisse" dadurch, daß er hinzufügt, „vel semper eadem necessitate sequi", er macht aus dem sinnlichen Begriff „effluxisse" den logischen „sequi" und aus dem Perfectum das Präsens. Die Welt ist das ewige Präsens, die einzelnen Dinge sind die fortwährenden Präterita.

II. Die Unperſönlichkeit Gottes.

1. Die Freiheit von jeder Beſtimmung.

Aus dem Begriff des unendlichen Weſens folgt mit mathematiſcher Nothwendigkeit die unendliche Exiſtenz, wie aus dem Begriff des Raums die unendliche Größe; wir würden den Raum verneinen, wenn wir ſein Daſein auf eine beſtimmte Figur einſchränken und ihn nur in beſtimmten Grenzen oder in gewiſſen Figuren gelten laſſen wollten. Offenbar hat man keinen Begriff von der Natur des Raums, wenn man meint, eine Grenze feſtſetzen zu können, innerhalb deren der Raum exiſtirt, jenſeits deren er aufhört zu ſein. Den Raum in dieſer Weiſe determiniren heißt ihn verneinen. So iſt jede Beſtimmung des unendlichen Weſens eine Beſchränkung deſſelben und darum gleich einer Verneinung; jede Beſtimmung iſt begrenzender und darum negativer Art, ſie unterſcheidet ein Weſen vom anderen und erklärt, daß dieſes ſo beſtimmte Weſen ein anderes nicht iſt. Daher ſagt Spinoza: „jede Beſtimmung iſt eine Verneinung.“ „Die Beſtimmung gehört zu einem Dinge nicht in Betreff ſeines Seins, ſondern iſt im Gegentheil deſſen Nichtſein.“ („Omnis determinatio est negatio. Determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse.“) Außer Gott iſt nichts, wovon er zu unterſcheiden wäre: das unendliche Weſen erlaubt daher keinerlei Determination. Jede Beſtimmung iſt Schranke. Iſt nun mit dem unendlichen Weſen im Sinne Spinozas die Schranke unverträglich, ſo widerſtreitet ihm auch die Beſtimmung; ein vollkommen unendliches Weſen iſt nothwendig auch ein vollkommen unbeſtimmtes: ens absolute infinitum = ens absolute indeterminatum. „Wenn nämlich die Natur Gottes,“ ſchreibt Spinoza in einem ſeiner Briefe, „nicht in dieſer oder jener Art des Seins beſteht, ſondern in einem Weſen, welches vollkommen unbeſtimmt iſt, ſo fordert ſeine Natur auch ſämmtliche Prädicate, welche das Sein (τὸ esse) vollkommen ausdrücken, weil ſonſt dieſe Natur beſchränkt und mangelhaft wäre*).“

Aus dieſem Begriff eines vollkommen unbeſtimmten Weſens folgt, daß von ihm keine der Bedingungen gelten darf, wodurch etwas ſich beſtimmt, ſpecificirt und von anderen unterſcheidet. Ohne Beſtimmung auch keine Selbſtbeſtimmung, auch keine Selbſtunterſchei-

*) Epist. XLI.

dung; ohne Selbstunterscheidung auch keine Selbsteigenthümlichkeit und überhaupt kein Selbst. Jedes eigenthümliche Selbst ist ein unterschiedenes Wesen. Unterschiedslos sein heißt selbstlos sein. Wo aber kein Selbst existirt, da giebt es auch weder Selbstempfindung noch Selbstbewußtsein, denn beides sind Selbstbethätigungen, welche die Möglichkeit eines Selbstes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. In der Selbstempfindung besteht die Individualität, im Selbstbewußtsein die Persönlichkeit? Daher muß der Gott Spinozas, wenn er als ein vollkommen unendliches und unbestimmtes Wesen gefaßt ist, nothwendig auch als ein selbstloses und darum unpersönliches Wesen begriffen werden. Mit der Persönlichkeit sind offenbar sämmtliche Functionen aufgehoben, die nur in einem persönlichen Wesen stattfinden können. Wenn es kein Selbstbewußtsein giebt, so giebt es auch keine Bethätigung desselben; das Selbstbewußtsein bethätigt sich, indem es Begriffe bildet und nach Begriffen handelt: jenes thut der Verstand, dieses der Wille. Daher die Erklärung Spinozas, daß zu dem Wesen Gottes weder Verstand noch Wille gehört*). Beide fordern als Bedingung ihrer Möglichkeit das Selbstbewußtsein, die Selbstbestimmung, die Bestimmung oder Determination, und eben diese ist in dem Wesen Gottes unmöglich, denn jede Bestimmung ist eine Verneinung.

2. Wille und Verstand als Bestimmungen.

Daraus erhellt, daß zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen keine Vergleichung noch Aehnlichkeit stattfindet; aber die Menschen pflegen nach der Analogie ihrer Natur sich die göttliche vorzustellen, sie übertragen die Eigenschaften des determinirten und endlichen Wesens auf das unendliche, sie verneinen auf diese Art das letztere und machen sich jede wahre Vorstellung Gottes unmöglich. „Deshalb darf man, philosophisch genommen, nicht sagen", schreibt Spinoza in einem seiner Briefe an Blyenbergh, „daß Gott von irgend wem irgend was begehre, daß ihm etwas widerwärtig oder angenehm sei; denn dies alles sind menschliche Eigenschaften, die in dem Wesen Gottes keine Stelle haben".**) Wenn überhaupt von Verstand und Wille in Gott geredet werden könnte, so müßte zwischen diesen gött-

*) Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I Prop. XVII. Schol. — **) Epist. XXXVI. (Op. I. pg. 582.) Ep. LX.

lichen und den menschlichen Vermögen ein Wesensunterschied stattfinden, der jede Vergleichung ausschließt; sie würden miteinander nichts gemein haben als den Namen, in Wahrheit aber so verschieden sein, wie der Hundsstern vom Hunde. Oder um mit Spinozas eigenen Worten zu reden: „Verstand und Wille, als Wesenseigenthümlichkeiten Gottes, müßten von unserem Verstande und Willen himmelweit verschieden sein und könnten mit ihnen nichts als den Namen gemein haben, sie verhalten sich, wie der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Thier".*)

Nach menschlicher Analogie können Verstand und Wille dem Wesen Gottes in keinem Falle zukommen, aber auch nicht ohne dieselben: sie sind überhaupt in Gott unmöglich. Selbst der unendliche Verstand und Wille gehören nicht in das Wesen Gottes, sondern in die Natur der Dinge, welche Wirkungen Gottes sind; denn der Wille ist eine Function des Verstandes und der Verstand, gleichviel ob endlich oder unendlich, ist ein Modus des Denkens; die Substanz aber ist früher als die Modi und wird ihrem wahren Wesen nach ohne dieselben erkannt. Unterscheiden wir Gott als wirkende Natur (natura naturans) von dem Inbegriff seiner Wirkungen als bewirkter Natur (natura naturata), zwei Begriffe, die wir erst in der Folge erklären werden, so gehören Verstand und Wille nicht zur natura naturans, sondern zur natura naturata.**) „Wille und Verstand," sagt Spinoza, „verhalten sich zu dem Wesen Gottes, wie Ruhe und Bewegung, und alles Natürliche überhaupt, das zum Dasein und Wirken von Gott auf gewisse Weise bestimmt werden muß."***) Gehört aber der Wille in das Reich der determinirten Dinge, so leuchtet ein, daß er stets als bedingte, nie als unbedingte, stets als nothwendige, nie als freie Ursache handelt. Und da Gott in keiner Weise in das Reich der determinirten Dinge gehört, so leuchtet ein, daß Gott nicht als Wille handelt und nicht nach der (eingebildeten) Freiheit des Willens.†) Mit dem Verstande fehlt das Vermögen Zwecke zu bilden, mit dem Willen das Vermögen nach Zwecken zu handeln; daher muß jede Zweckthätigkeit, die Verstand und Willen voraussetzt, von dem unendlichen Wesen verneint und demnach erklärt werden: Gott handelt nicht nach Zwecken.

---

*) Eth. I. Prop. XVII. Schol. (Op. II. pg. 53.) — **) Eth. I. Prop. XXXI. — ***) Prop. XXXII. Cor. II. — †) Prop. XXXII. Cor. I.

3. Gott oder Natur.

Die Freiheit Gottes erklärt sich, wie wir gezeigt haben, als freie Nothwendigkeit, d. i. als die Nothwendigkeit, vermöge deren alle Dinge allein aus dem Wesen Gottes folgen, Gott also die innere Ursache (nicht blos des Daseins, sondern auch des Wesens) aller Dinge ausmacht. Daraus folgt, daß jedes Ding in seiner Wirkungsweise nothwendig von Gott bestimmt ist, so und nicht anders zu sein und zu handeln: kein Ding kann sich aus eigenem Vermögen diese Bestimmtheit geben, keines kann diese Bestimmtheit, mit der sein ganzes Sein zusammenfällt, verändern, keines kann seine so bestimmte Natur aufheben und sich in ein unbestimmtes Wesen verwandeln. Die bestimmten Dinge sind endlich, jedes endliche Wesen ist durch ein anderes begrenzt und bestimmt, jedes also die Wirkung einer äußeren Ursache, welche selbst wieder ein endliches, von außen bestimmtes Wesen, also ebenfalls die Wirkung einer anderen äußeren Ursache ist, die auch von Bedingungen außer ihr abhängt. So besteht der nothwendige und unabänderliche Zusammenhang der Dinge in dem endlosen Causalnexus, der aus dem Wesen Gottes (der unendlichen Causalität) nothwendig folgt: daher giebt es in der Natur der Dinge keinen Zufall. Wir geben diese Folgerungen mit den Sätzen Spinozas: „jedes Ding, welches bestimmt ist, etwas zu bewirken, ist nothwendig von Gott so bestimmt worden, und was von Gott nicht bestimmt ist, das kann sich selbst nicht zum Wirken bestimmen." „Kein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu bewirken, kann sich selbst unbestimmt machen." „Jedes einzelne Wesen oder jedes begrenzte und in seinem Dasein bestimmte Ding kann zum Dasein und Wirken nur von einer anderen Ursache bestimmt werden, welche ebenfalls begrenzt und in ihrem Dasein bestimmt ist, und diese Ursache kann zu ihrem Dasein und Wirken wiederum nur von einer anderen ebenfalls begrenzten und in ihrem Dasein und Wirken determinirten Ursache bestimmt werden, und so fort ins Unendliche." „In der Natur der Dinge giebt es keinen Zufall, sondern alles ist kraft der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, so zu sein und zu wirken."*) Ist aber in der Natur der Dinge nichts zufällig, so sind die Dinge in ihrem Dasein wie in ihrer Ordnung durchgängig nothwendig, und es muß erklärt werden, daß die Dinge auf keine andere Weise

*) Eth. I. Prop. XXVI—XXIX.

und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten als sie hervorgebracht sind.*)

Wenn an dieser Nothwendigkeit der Dinge das Mindeste geändert wird, wenn die Ordnung der Dinge in irgend einer Rücksicht wandelbar erscheint, so ist die Vollkommenheit Gottes aufgehoben. Denn setzen wir, was bereits bewiesen worden, daß aus der gegebenen Natur Gottes alles nothwendig folgt, so würde eine andere Ordnung der Dinge, als die vorhandene, nur aus einer anderen Natur Gottes hervorgehen können, als diejenige war, aus welcher die gegenwärtige Ordnung der Dinge gefolgt ist. Also müßte das Wesen Gottes eben so gut diese als eine andere Natur annehmen können, d. h. es müßten in Gott verschiedene Naturen möglich sein. Da nun das Wesen Gottes die Existenz in sich schließt, so müßten alle in Gott mögliche Naturen auch wirklich sein, es müßte demnach verschiedene göttliche Naturen, also mehr als einen Gott geben, was der Vollkommenheit Gottes widerstreitet.**)

Gegen diesen Beweis wird eingewendet, er gelte nur unter der Voraussetzung, daß aus dem Wesen Gottes alle Dinge nothwendig folgen; diese nothwendige Folge aber gelte nur, so lange man aus dem Wesen Gottes die Willensfreiheit und Zweckthätigkeit ausschließe. Wenn Gott vermöge seiner Allmacht Alles thun kann, was er will, und vermöge seiner Willkür das Eine eben so gut wollen kann als das Andere, so giebt es ihm gegenüber keine nothwendige Ordnung der Dinge; dann ist eben so gut eine andere Welt möglich als die gegebene, und diese selbst kann der göttliche Wille in jedem Momente verändern, in jedem vernichten; dann erst sei Gott wahrhaft vollkommen, wenn er eine solche Allmacht mit einer solchen Willkür verbinde. Die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist die Folge und der Beweis der Vollkommenheit Gottes: so sagt Spinoza. Vielmehr fordert die Vollkommenheit Gottes, daß ihm gegenüber die Dinge gar keine Nothwendigkeit haben: so sagen die Gegner.

Spinoza widerlegt die Gegner, indem er auf ihre Denkweise eingeht; er zeigt ihnen, daß der Wille die Macht Gottes keineswegs von der nothwendigen Ordnung der Dinge entbinde, daß man der letzteren mit Hülfe des göttlichen Willens nicht beikommen, vielmehr durch die Annahme, daß Gott nach Zwecken handle, seine Freiheit

*) Prop. XXXIII. — **) Eth. I. Prop. XXXIII. Demonstr.

vollkommen verneinen und der Nothwendigkeit in der gröbsten Form unterwerfen würde. Die Dinge sollen von dem göttlichen Willen abhängig sein; Gott beschließe, und wie er beschlossen hat, soll es geschehen. Wäre dieser Beschluß erst mit und in der Zeit zu Stande gekommen, so wäre Gott unvollkommen, unbeständig und wandelbar, was auch die Gegner verneinen. Also ist der göttliche Beschluß ewig, in der Ewigkeit giebt es keine Unterschiede der Zeit, daher ist es unmöglich, daß der göttliche Beschluß jemals sich ändert oder jemals aufhört zu sein, dies würde seiner Ewigkeit widerstreiten: daher ist der göttliche Beschluß unabänderlich. So unabänderlich ist, was vermöge dieses Beschlusses geschieht. Ein anderer Beschluß ist ein anderer Wille, also ein anderes Wesen Gottes; ein Gott, der eben so gut dies als jenes beschließen, eben so gut diese als eine andere Ordnung der Dinge wollen kann, ist ein Gott, der sein Wesen verändert, d. i. ein Gott, der nicht ist, was er ist. Also leuchtet ein: die durch Gott gewollte Ordnung der Dinge ist eben so nothwendig und unabänderlich als die durch ihn bewirkte; der Wille gehört nicht zum Wesen Gottes, aber wenn er dazu gehörte, so könnte dieser Wille an der Nothwendigkeit der Dinge nichts ändern.*)

Wäre aber gar der göttliche Wille in seinem Wirken durch einen Endzweck bestimmt, wie die Idee des Guten, so würde damit eine von ihm verschiedene Ursache seines Handelns gesetzt, er wäre abhängig gemacht und jenem Endzweck unterworfen, wie die Götter der Alten dem Schicksal. Damit ist die Nothwendigkeit der Dinge nicht erklärt, aber die Freiheit Gottes vernichtet. „Ich gestehe", sagt Spinoza, „daß jene Ansicht, welche alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, daß Gott alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni) bewirke. Denn diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von ihm selbst nicht abhängig ist, worauf sich Gott, wie auf ein Musterbild, in seinem Wirken richtet, oder wohin er wie nach einem bestimmten Ziele strebt. Dies heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schicksal unterwerfen; das Ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, der, wie wir gezeigt haben, sowohl

*) Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II.

von dem Wesen als von dem Dasein aller Dinge die erste, einzige und freie Ursache ist." *)

Wenn Gott nicht als Wille handelt, so ist auch die Welt kein Werk des göttlichen Willens, also kein Geschöpf. Wenn in dem Wesen Gottes keine Zweckthätigkeit stattfindet, so ist die Welt, wie kein Werk des göttlichen Willens, so auch kein Schauplatz göttlicher Zwecke und nicht nach einem Endzweck oder Musterbilde eingerichtet, welches Gott in seinem Handeln bestimmt, sondern sie ist die nothwendige und darum ewige Folge des göttlichen Wirkens. Darum muß die Weltordnung lediglich als der Causalnexus der Dinge und Gott muß als dessen erste, einzige, innere und freie Ursache begriffen werden. Da nun alle Dinge blos nach dem Gesetze wirkender Ursachen oder, was dasselbe heißt, nach natürlicher Nothwendigkeit erfolgen, so muß ihre gesammte Ordnung als Natur und Gott als deren innere Ursache gelten. Was aus dieser Ursache folgt, ist Natur und nichts Anderes. Die Ursache aber, aus welcher die Natur mit innerer Nothwendigkeit folgt, kann selbst nichts anderes sein als die ursächliche oder die wirkende Natur d. h. die Natur als unendliche Macht. Die Macht Gottes ist demnach gleich der wirkenden Natur, und da das Wesen Gottes gleich ist seiner Macht**), so folgt jene Gleichung zwischen Natur und Gott, die Spinoza in der Formel „Deus sive natura" ausspricht. Damit ist der Gottesbegriff vollkommen naturalisirt, das Ziel ist erreicht, welches jene naturalistische Richtung anstrebte, die in Descartes hervortrat und der theologischen Richtung zuwiderlief, dann in den Occasionalisten und Malebranche scheinbar in dem augustinischen Gottesbegriff verschwand, in Wahrheit aber, so wenig sich auch jene Philosophen dieser Wahrheit bewußt waren, den augustinischen Gottesbegriff in die unbedingte Causalität auflöst, deren Wirkungen die Dinge sind, selbst machtlose Wesen, ohne Selbstunterscheidung von Gott, dem sie als Modi zufallen. Sind aber die Dinge, deren Inbegriff die Welt oder die Natur ausmacht, Modi Gottes, so kann Gott selbst nichts Anderes sein als die Substanz oder das Urwesen der Dinge.

*) Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II. (Ende). Gott handelt „sub ratione boni". Dieses sub ist bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinozas. Gott handelt unter der Idee des Guten, wie einer bestimmenden Macht, die ihn nöthigt und sich unterwirft, gleichsam unter dem Zwange derselben. Die ganze bedeutsame Stelle erleuchtet den Gegensatz Spinozas gegen die teleologische Betrachtungsweise. —
**) Eth. I. Prop. XXXIV.

Vergleichen wir dieses Ergebniß, das aus dem Begriff Gottes gefolgt ist, mit dem, welches wir aus dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode vorausgenommen hatten, so liegt die Uebereinstimmung beider am Tage. Die mathematische Methode kann den Zusammenhang der Dinge nur begreifen als eine Kette von Folgen, die nicht willkürlich erzeugt, sondern durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben oder in dem ursprünglichen Wesen enthalten sind, wie das System aller mathematischen Wahrheiten in dem Grundsatz. Der Begriff Gottes hat sich erwiesen als die ursächliche Natur, in der die nothwendige Ordnung der Dinge enthalten ist als ewige Folge: so kommt, was die mathematische Methode verlangt, völlig mit dem überein, was aus dem Gottesbegriff folgt. Wie der mathematische Grundsatz der Grund ist, aus dem alle Lehrsätze folgen, und zwar deren innerer Grund, weil er sie alle in sich schließt, so ist Gott die immanente Ursache aller Dinge. Wie aber jeder einzelne Lehrsatz nicht unmittelbar aus dem Grundsatze folgt, sondern von anderen Lehrsätzen abhängt, die ihn vermitteln, so folgen die einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, sondern jedes einzelne Ding folgt aus einem andern einzelnen Dinge und existirt nur in und durch den Zusammenhang mit den übrigen. Endlich wie in der mathematischen Methode nur das System der Wahrheiten ewig ist, dagegen die einzelnen Figuren, in denen sie erscheinen, als flüchtige Bilder vergehen, so ist auch in der Natur der Dinge nur der Zusammenhang ewig, dagegen die einzelnen Erscheinungen sind schlechthin wandelbar und vergänglich. Diese Uebereinstimmung der mathematischen Methode mit der Wirksamkeit Gottes erklärt Spinoza selbst, wenn er sagt: „ich glaube klar genug dargethan zu haben, daß aus der absoluten Macht Gottes oder der unendlichen Natur alles stets mit eben derselben Nothwendigkeit folge, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind".

III. Spinozas Gottesbegriff im Gegensatz zu den Religionen.

1. Monotheismus und Polytheismus.

Die Lehre Spinozas begreift das Wesen Gottes so, daß jede bestimmte Vorstellung, jede Art der Personification unmöglich gemacht wird. Dieser Gott ist kein Gegenstand unserer Anschauung oder

Einbildung. „Wenn du mich frägst", schrieb Spinoza an den Gespensterfreund, „ob ich von Gott einen so klaren Begriff als vom Dreieck habe, so antworte ich ja; wenn du mich aber frägst, ob ich von Gott ein eben so klares Bild habe als von einem Dreieck, so werde ich mit nein antworten. Denn wir können Gott nicht durch die Einbildungskraft vorstellen, sondern nur erkennen."*) Dieser Gott ist Alles in Allem. Außer ihm giebt es nichts, worauf er sich beziehen oder wozu er sich als zu einem Anderen verhalten könnte, er wär sonst nicht das vollkommen unendliche, sondern ein besonderes und darum endliches Wesen, wie erhaben und geistig dasselbe sich die menschliche Phantasie auch immerhin einbilde. Damit fällt die Vorstellungsweise des Monotheismus. Hier hat Gott zwar keine andern Götter neben sich, aber er hat die Welt neben oder unter sich: sie ist außer ihm, und in dieser seiner Jenseitigkeit ist er selbst ein abgesondertes Wesen, also nicht in Wahrheit unendlich. Der Monotheismus beschränkt Gott und erscheint darum in Spinozas Lehre als dessen Verneinung.

Ist aber Gott überhaupt kein besonderes Wesen, so darf man ihn nicht den Bedingungen des endlichen Daseins unterwerfen und in menschliche Attribute kleiden; so darf er in keiner Weise individualisirt und damit den Schranken der Endlichkeit preisgegeben werden. Darum ist der religiöse Anthropomorphismus, weit entfernt eine Darstellung des göttlichen Wesens zu sein, vielmehr die Verneinung desselben, und zwar eine weit rohere als der Monotheismus, denn er zersplittert die Einheit Gottes in eine Vielheit endlicher Individuen. Damit fallen die Vorstellungen des Polytheismus als wesenlose Idole, in denen sich der unklare Verstand das Göttliche einbildet. Der Gott Spinozas ist weder der Monos jenseits der Welt, noch besteht er in Individuen, welche die Menschen nach ihrem Bilde gemacht haben. Dem weltlosen Gott mangelt die Welt, darum ist er unvollkommen; die Götter in menschlichen Gestalten sind geradezu endlich und mangelhaft. Das vollkommen unendliche Wesen, wie es Spinoza begriffen hat, kann weder im Himmel für sich allein noch mit anderen Seinesgleichen auf dem Olymp oder im Pantheon wohnen. Dem Polytheismus widerstreitet die Einheit, dem Monotheismus die Unendlichkeit Gottes.

---

*) Epist. LX. S. oben Buch II. Cap. V. S. 160.

Wenn aber dieser Gott die Schranken der Individualität nicht duldet, welche ihm die Phantasie andichtet, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er sich selbst in diese Schranken begiebt. Wenn es für Spinoza schon ein arger Widerspruch ist, in einer Vielheit von Individuen sich das unendliche Wesen vorzustellen, so ist ihm der ärgste, die Gottheit in eine einzige Individualität zu verschließen. Dieser Gott, der sich von der Welt nicht mit dem Monotheismus absondern und noch weniger mit dem Polytheismus in eine Vielheit begrenzter Naturformen bringen läßt, verträgt am wenigsten die Incarnation, die das Christenthum fordert. „Gott wird Mensch," heißt in Spinozas Denkweise übersetzt: „die Substanz wird Modus." Gott ist in diesem einzelnen Menschen wirklich erschienen, bedeutet im Sinne Spinozas: „die Substanz ist dieser einzelne Modus geworden! Der unendliche Raum ist dieses einzelne Dreieck!"

Man vergleiche die Gottheit mit dem unendlichen Raum, so erscheint der Monotheismus dem Geiste unseres Philosophen, als ob er behaupte: der unendliche Raum sei außerhalb der Figuren; der Polytheismus, als ob er meine: der unendliche Raum bestehe in gewissen Figuren; das Christenthum wie der Satz: der unendliche Raum sei diese einzelne Figur. Das christliche Dogma der Gottmenschheit behandelt Spinoza auf gleichem Fuße mit der Quadratur des Kreises; es sei eben so unmöglich, daß Gott die Natur des Menschen, als daß ein Kreis die des Quadrats annehme. Keiner Religion fühlt er sich in der Sittenlehre verwandter als der christlichen, kein Dogma widerstreitet ihm mehr als das der Menschwerdung Gottes, dieses Grunddogma der christlichen Kirche. „Zu unserem Seelenheil," schreibt Spinoza, „ist es nicht durchaus nothwendig, Christus nach dem Fleische zu kennen; ganz anders aber verhält es sich mit jenem ewigen Sohne Gottes d. h. mit Gottes ewiger Weisheit, die sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geiste, unter allen Menschen am meisten in Jesus Christus offenbart hat, denn ohne diese Weisheit, die allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse ist, kann niemand selig werden." „Was aber das kirchliche Dogma der Gottmenschheit betrifft, so erkläre ich ausdrücklich, daß ich diese Lehre nicht verstehe; ja, aufrichtig gestanden, sie scheint mir ebenso ungereimt, als ob mir jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen." *)

*) Epist. XXI. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 151.

Und wie sich der Gottesbegriff Spinozas in Rücksicht des Dogmas von der Lehre des Christenthums am weitesten entfernt, so scheint er dem erhabenen Wesen der monotheistischen Vorstellungsweise am nächsten verwandt. Diese behauptet die Einheit und Unvergleichlichkeit Gottes, aber indem sie Gott von der Welt absondert, bildet sie den Dualismus zwischen Gott und Welt: dem Monismus entspricht, dem Dualismus widerspricht die Denkweise Spinozas. Dieser Zusammenhang ist bedeutsam. Der Monotheismus war hervorgegangen aus den Naturreligionen des Morgenlandes, welche die Substanz oder das Wesen der Dinge als Naturmacht vergöttert hatten; in der jüdischen Religion hatte sich die Substanz geschieden von der Natur, sie hatte sich von den kosmischen Mächten gereinigt und der Sinnenwelt entgegengesetzt als ein rein geistiges Wesen. So war in dem jüdischen Bewußtsein aus der Substanz eine Person, aus den Naturmächten Jehova geworden, und der Monotheismus hatte die Kluft zwischen Gott und Welt aufgethan: die Einzigkeit Gottes bejaht, den Dualismus oder die Absonderung Gottes von der Welt verneint die Lehre Spinozas, sie verwandelt den Monos in das Pan und damit den Monotheismus in Pantheismus. Indem Spinoza das vollkommen unendliche Wesen *denkt*, muß er alles Sein darin begreifen und darf nichts davon ausschließen oder absondern, weil jenes Wesen sonst mangelhaft und unvollkommen würde. Sein Gott schließt die Welt nicht aus und steht ihr nicht gegenüber als eine besondere Person; er kann nicht äußerlich auf sie einwirken, denn er ist nicht deren äußere oder jenseitige, sondern innere Ursache. Dieser Gott kann aus der Welt nichts für seine Zwecke auswählen, weil er überhaupt nicht wählt, sondern *wirkt*; ihm gegenüber giebt es kein auserwähltes Volk, weil es überhaupt nichts ihm gegenüber giebt. Dieser Gott hat keine besonderen Interessen und macht daher keine besonderen Verträge, er handelt nicht nach Affecten, die kommen und gehen, sondern nach der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, es ist nicht der eifrige Gott, der die Sünde der Väter heimsucht, da es in ihm keinen Eifer und in seinem Reiche keine Sünden giebt; er vergleicht die Dinge nicht, er bewirkt sie nur; für ihn ist kein Ort und keine Gestalt, die ihn fassen könnte, weder Tempel noch Stiftshütte. Hier erscheint die Kluft zwischen Spinoza und dem Glauben seines Volkes in ihrer größten Weite. In seiner Lehre hat „der ewige Sohn Gottes“ einen Sinn, aber „das auserwählte Volk“ hat keinen.

IV. Gesammtresultat.

Zur deutlichen Uebersicht fasse ich die vorhergehenden Ausführungen in folgendes Schema:

Causa sui = substantia = ens absolute infinitum = Deus:
Praeter Deum nulla substantia = Quidquid est, in Deo est =
Deus omnium rerum (essentiae et existentiae) causa
unica, prima, immanens, libera.
Deus = res libera = res aeterna = libera necessitas.
Deus = ens absolute indeterminatum:
Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet.

Substantia = Deus = natura.

Drittes Capitel.

Der Begriff des Attributs. Die zahllosen Attribute.

I. Die göttlichen Attribute.

1. Begründung und Problem.

Aus dem Wesen Gottes folgt die nothwendige und durchgängig bestimmte Ordnung der Dinge, die in ihrer Beschaffenheit und Wirkungsart lediglich von der Natur Gottes abhängt, als der alleinigen inneren Ursache aller Dinge. Diese Ursache muß demnach so sein und gedacht werden, daß die gegebene Weltordnung aus ihr hervorgehen kann, was unmöglich wäre, wenn Gott nicht die dazu nöthigen Bedingungen in sich vereinigte. Aus dem absolut Bestimmungslosen folgt nicht das Bestimmte. Daher heißt die Frage: welches sind die Beschaffenheiten (Bestimmungen), die dem Wesen Gottes oder der Substanz nothwendig zukommen? Spinoza bezeichnet sie mit dem Worte Attribut: „Ich verstehe unter Attribut, was der Verstand als die Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt". Wörtlich: „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens".*) Was versteht Spinoza unter Attribut? Dies ist die schwierige zu lösende Frage.

*) Eth. I. Def. IV.

Sie ist darum schwierig, weil sie mit dem bereits festgestellten Gottesbegriff in Widerstreit zu gerathen und denselben wieder aufzuheben scheint. Jede Bestimmung ist eine Einschränkung, die einen Mangel an Realität ausdrückt und darum einer Verneinung gleichkommt. Aus diesem Grunde mußte Gott als „ens absolute indeterminatum" erklärt werden. Beschaffenheiten sind Determinationen. Jetzt wird nach den Beschaffenheiten gesucht, die das „ens absolute indeterminatum" haben soll. Unsere Frage nach den Attributen Gottes trägt die Vorfrage in sich: „hat er überhaupt welche?" Muß diese Vorfrage verneint werden, so erscheint die Nachfrage hinfällig. Doch ist ihre Nothwendigkeit schon erwiesen. Wir stehen daher vor einem Dilemma: wird das Wesen Gottes durch Attribute bestimmt, so ist er kein „ens absolute indeterminatum"; ist er attributlos, so folgt aus ihm keine bestimmte Ordnung der Dinge. Ohne Attribute ist er naturlos, mit Attributen ist er nicht mehr das absolut vollkommene Wesen. Wie auch unsere Antwort ausfällt, so muß, wie es scheint, einer der Sätze verneint werden, die wir in der Lehre von Gott bejaht und als nothwendig zusammengehörig erkannt haben: entweder kein „Deus = ens absolute indeterminatum" oder kein „Deus sive natura!"

2. Die Attribute als bloße Erkenntnißformen.

Der nächste Versuch die Schwierigkeit zu lösen, besteht darin, daß man jene Vorfrage, ob in dem Wesen Gottes bestimmte Attribute enthalten sein können, entschlossen *verneint* und den Begriff des „ens absolute indeterminatum" mit aller Strenge festhält. Gott hat in Wahrheit *keine* Attribute, diese sind nicht Realitäten in Gott, sondern Vorstellungs- oder Auffassungsweisen des Verstandes, der ohne Prädicate nicht zu urtheilen, ohne Eigenschaften Gott nicht zu erkennen vermag, daher genöthigt ist, ihn unter gewissen Attributen zu denken. Nach dieser Ansicht sind die Attribute intellectuelle *Erkenntnißformen*, die auf Rechnung des unendlichen oder endlichen (menschlichen) Verstandes kommen und Gott nicht vorstellen, wie er *an sich* ist, denn an sich ist er attributlos, sondern wie er dem Verstande *erscheint* und erscheinen muß. Ohne Attribute gedacht, haben wir das Wesen Gottes, unabhängig von aller Erkenntniß; mit oder unter Attributen gedacht, haben wir Gott als Erkenntnißobject, nicht mehr das Wesen Gottes, sondern die Art seiner Erschei-

nung. Es ist J. E. Erdmann, der nach dem Vorgange Hegels diese so begründete Ansicht vertritt und in einer Reihe von Schriften bis auf die jüngste Zeit scharfsinnig mit allen Gründen, die dafür aufgebracht werden können, vertheidigt.*) Wir haben die Aufgabe, diese Ansicht um der Bedeutung ihres Vertreters und ihrer Gründe willen genau zu prüfen.

Zunächst ist es für Erdmanns ganze Auffassung nicht günstig, daß er zu ihrer Begründung sich genöthigt sieht, die in dem System gegebene Ordnung der Grundbegriffe zu ändern und die Lehre vom Attribut nach der Lehre vom Modus zu behandeln, während Spinoza selbst in seinen Definitionen erst den Begriff der Substanz, dann den des Attributs, dann den des Modus erklärt.**) Freilich ist diese Aenderung, vom Gesichtspunkte Erdmanns aus betrachtet, eben so nothwendig, als sie uns in Rücksicht auf Spinoza willkürlich erscheinen muß. Sind die Attribute, wie Erdmann will, blos in intellectu, so setzen sie den Begriff des Intellects voraus, der nach Spinoza unter die Modi gehört, sie sind dann blos Modificationen, sie müßten es, wie Erdmann will, auch in der Lehre Spinozas sein, und der letztere hätte mit Unrecht in seinen Grundbegriffen das Attribut vom Modus unterschieden, mit doppeltem Unrecht demselben in der Reihe seiner Definitionen die logische Priorität zuerkannt. Schon diese Ordnung der Begriffe zeigt, daß Spinoza unmöglich gemeint haben kann, der Begriff des Attributs setze den des Modus voraus und könne ohne Intellect d. h. ohne Modus weder sein noch gedacht werden. Es ist zu fürchten, daß Erdmann in dieser seiner Erklärung der spinozistischen Lehre vom Attribut mit der Lehre Spinozas selbst in einen Widerstreit von Grund aus geräth und nicht blos mit dem Systeme Spinozas, sondern auch mit seiner eigenen Erklärung. Ich spreche jetzt von den Attributen überhaupt, noch nicht

*) Joh. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie, Bd. I. Abth. 2. (1836), S. 60 flgd.; Vermischte Aufsätze (1846): die Grundbegriffe des Spinozismus, S. 145—52; Grundriß der Gesch. der Philosophie, 3. Aufl. (1878), Bd. II. S. 57—62. Ich nenne diese Ansicht „formalistisch", weil sie die Attribute für bloße Erkenntnißformen hält; Erdmann selbst würde, weil die Attribute blos die Erscheinungsart Gottes vorstellen, den Ausdruck „modalistisch" vorziehen, den ich aber geflissentlich vermeide, um seine Ansicht nicht sogleich dem Scheine auszusetzen, als ob sie den spinozistischen Begriff des Attributs von dem des „Modus" nicht unterscheiden wolle. Grundriß Bd. II. S. 61 flgd. (Anmerkung). — **) Eth. I. Def. III—V.

von ihrer Verschiedenheit, weder von ihrer zahllosen Fülle noch von der bestimmten Unterscheidung des Denkens und der Ausdehnung.

Setzen wir Erdmanns Erklärung in ihre volle Kraft, so gelten die Attribute als bloße Erkenntnißformen, an welche der Verstand in seiner Auffassung Gottes gebunden ist, sie sind nicht eigentlich Eigenschaften Gottes, sondern blos Prädicate, die der Verstand Gott zuschreiben muß, sie sind nothwendige Prädicate. Dann ist unmöglich, daß der Verstand ohne diese Erkenntnißformen d. h. ohne diese Prädicate und ohne alle Prädicate überhaupt Gott jemals vorzustellen vermag, es ist unmöglich, daß er den eigenschaftslosen Gott (Gottes Wesen, wie es an sich ist) erkennt, unmöglich, daß Gott als „ens absolute indeterminatum" jemals ein Erkenntnißobject ausmacht, wie es Spinoza lehrt und nach Erdmann dergestalt behauptet, daß dieser Begriff den allein wahren Sinn seiner Gotteslehre ausmacht. Ist der attributlose Gott das allein wahre Object unserer Erkenntniß, so können die Attribute nicht nothwendige, also auch nicht bloße Erkenntnißformen sein, und es darf in der Lehre Spinozas überhaupt von keinem „ens absolute indeterminatum" geredet werden, es sei denn, daß es für das unerkennbare Ding an sich gilt, womit der handgreifliche Widerspruch nicht gelöst, sondern nur verändert wäre. Es giebt in dieser Lehre kein unerkennbares Ding an sich. Gelten aber die Attribute für nothwendige Erkenntnißformen und muß der Verstand, wie Erdmann will, Gott in oder unter Attributen denken, so muß auch Gott diese Attribute haben und seine nothwendige Erscheinungsart darf von seinem nothwendigen Wirken und Sein nicht getrennt werden. Erdmann selbst wiederholt ausdrücklich den richtigen Satz, daß bei Spinoza „gedacht werden müssen" so viel bedeutet als „sein": cogitari = esse. Wenn daher nach Erdmann Spinoza lehrt, daß Gott dem Verstande nothwendig unter Attributen erscheint oder, was dasselbe heißt, daß er vom Verstande unter Attributen gedacht werden muß, so lehrt er auch nach Erdmann, daß Gott diese Attribute hat, und wenn er das Gegentheil lehren soll, so widerstreitet Erdmann seiner eigenen Erklärung, nach welcher die Attribute nothwendige Erkenntnißformen sein mögen, aber eben deshalb nicht bloße Erkenntnißformen sein können. Sind sie das Erste, so ist ihre Realität nicht ausgeschlossen, vielmehr bejaht; sind sie das Zweite, so ist diese Realität ausgeschlossen und verneint. Und in dieser zweiten Behauptung liegt der Punkt, worin Erdmann nicht

blos dem Syſteme Spinozas, ſondern ſeiner eigenen Erklärung widerſtreitet und deren Richtſchnur verläßt. Wenn der Verſtand nothwendig Eigenſchaften Gottes bejaht, ſo kann auch nach Erdmann das Weſen, welches mit dieſer Erkenntniß übereinſtimmt (das Ideat dieſer Vorſtellung) nicht abſolut eigenſchaftslos ſein. Die Frage iſt nur, welcher Art die Eigenſchaften oder Attribute Gottes ſind, die ſich mit ſeiner abſoluten Vollkommenheit, die keine Determination duldet, vertragen? Mit dieſer Frage iſt die eigentliche Schwierigkeit nicht überwunden, ſondern erſt erkannt.

3. Die Realität der Attribute.

Es ſteht ſchon feſt, daß alle die Stellen, worin Spinoza die Attribute auf den Verſtand bezieht und Gott unter dieſem oder jenem Attribut betrachtet werden läßt, die Realität der letzteren keineswegs ausſchließen oder im mindeſten zweifelhaft machen, daher auch den anderen Stellen nicht widerſtreiten, worin die Realität der Attribute oder deren Unabhängigkeit von der Erkenntniß einfach und unumwunden erklärt wird. Keine Stelle der erſten Art darf im Sinne Spinozas als Zeugniß wider die Wirklichkeit der Attribute gelten, jede der zweiten gilt als Zeugniß dafür. Hören wir die Sätze des Philoſophen.

Die Definition des Attributs lautet: „ich verſtehe unter Attribut, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als deren Weſen ausmachend (quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens)". Hier iſt eine grammatiſche Zweideutigkeit. Das Participium „constituens" kann männlicher oder ſächlicher Art ſein, es kann auf intellectus oder auf quod bezogen werden: im erſten Fall müſſen wir überſetzen: „was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, indem er gleichſam deren Weſen ausmacht oder feſtſtellt"; im zweiten Fall: „was der Verſtand als Weſensbeſchaffenheit der Subſtanz erkennt". Die Frage iſt ſogleich zu entſcheiden. An einer anderen Stelle, die ſich auf unſere Definition zurückbezieht, ſagt Spinoza: „was auch nur, als das Weſen der Subſtanz ausmachend, vom unendlichen Verſtande begriffen werden kann, das gehört zu der einen und einzigen Subſtanz (quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens etc.)".*) Das fragliche Participium iſt alſo ſächlich zu nehmen

*) Eth. II. Prop. VII. Schol.

und gehört zu quod; daher heißt die Definition: „ich verstehe unter Attribut, was der Verstand als deren Wesensbeschaffenheit erkennt".

Die Definition Gottes lautet: „ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen d. h. die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt". Dazu die nähere Erklärung: „ich sage absolut, nicht blos in seiner Art (in suo genere) unendlich, denn was nur in seiner Art unendlich ist, hat nicht unendlich viele Attribute; was aber vollkommen unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schließt".*) Der Philosoph lehrt demnach: 1. Gott oder die Substanz besteht aus Attributen, 2. jedes Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, 3. das Attribut unterscheidet sich darin von der Substanz, daß es nicht, wie diese, absolut, sondern nur in seiner Art unendlich ist. Wesenheit bedeutet im Sinne Spinozas so viel als Realität, diese so viel als Vollkommenheit, denn er lehrt ausdrücklich: „Je mehr Realität oder Sein ein Ding hat, um so mehr Attribute müssen ihm zukommen". „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe."**) Aus der Definition des Attributs folgt der Satz: „Jedes Attribut muß durch sich begriffen werden".***) Aus der Definition Gottes folgt, daß jedes Attribut das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt und darum ewig ist: „Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig".†) Spinoza sagt: „Gott oder alle Attribute Gottes (Deus sive omnia Dei attributa) d. h. er setzt Gott gleich dem Inbegriff aller seiner Attribute.

Diese Sätze widerlegen jeder die formalistische Auffassung. Diese lehrt: die Attribute sind nicht in dem Wesen Gottes enthalten, sondern werden von außen an dasselbe herangebracht. Spinoza lehrt: Gott besteht aus den Attributen, er ist gleich allen seinen Attributen. Dort heißt es: Die Attribute folgen aus dem Verstande, einige derselben aus dem endlichen (menschlichen) Verstande und drücken das Wesen der menschlichen Natur aus, die weder ewig noch unendlich ist. Spinoza lehrt: jedes Attribut ist der Ausdruck ewiger und unendlicher Wesenheit, jedes ist in seiner Art unendlich und

*) Eth. I. Def. VI. Explic. Vgl. Ep. II. (Op. I. pg. 461): Deum definio esse ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere. — **) Eth. I. Prop. IX. Eth. II. Def. VI. — ***) Eth. I. Prop. X. — †) Eth. I. Prop. XIX. Dem.

höchst vollkommen. Zufolge der formalistischen Auffassung sind die Attribute nicht Realitäten. Nach Spinoza sind die Attribute Realitäten: je mehr Realität einem Wesen zukommt, um so mehr Attribute. Dort wird erklärt: die Attribute müssen aus dem Verstande begriffen werden. Spinoza sagt: jedes Attribut muß durch sich begriffen werden. Nach der formalistischen Ansicht sind die Attribute blos „in intellectu". Nach Spinoza sind die Attribute „extra intellectum". Er sagt wörtlich: „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in anderem, d. h. außerhalb des Verstandes giebt es nur Substanzen und deren Beschaffenheiten (Affectionen). Es giebt daher außerhalb des Verstandes nichts, wodurch die Dinge von einander unterschieden werden können, als Substanzen oder, was dasselbe heißt, ihre Attribute und ihre Modi (Affectionen)."*)

Spinozas Definition Gottes genügt schon, um die reale Geltung der Attribute in seiner Lehre außer Zweifel zu setzen. „Ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen d. h. die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Wäre das Attribut im Sinne unseres Philosophen nicht vollkommene Realität, sondern eine bloße Vorstellungsart des Verstandes, so könnte es unmöglich zur Definition Gottes gebraucht werden. Spinoza definirt das Attribut, um den Begriff Gottes definiren zu können. Und wenn es heißt: „Gott wird durch ein Attribut begriffen", „er wird unter einem bestimmten Attribute gedacht", „er ist die Ursache der Modi eines Attributs, sofern er unter eben diesem Attribute betrachtet wird"**), so kann nur die Frage sein: ob die Erkenntniß Gottes durch die Attribute adäquat ist oder nicht? Ist sie adäquat, so hat Gott diese Attribute. Nun zeige man uns in den Schriften Spinozas die Stelle, nach welcher Gott, unter den Attributen betrachtet, nicht adäquat erkannt wird!***)

*) Eth. I. Prop. IV. Dem. Der letzte Satz ist an den vorhergehenden angeknüpft durch „ergo". Darum dürfte sich Erdmann, um die Attribute von den Dingen extra intellectum auszuschließen, nicht auf diese Stelle, auch nicht auf den ersten Satz allein berufen, denn er steht nicht allein, sondern hat den anderen zur unmittelbaren Folge. Die Modi oder Affectionen setzen die Attribute voraus und können ohne dieselben weder sein noch gedacht werden, daher ist auch in dem ersten Satz von den Attributen mit die Rede. Dasselbe gilt von den Ausführungen in Ep. IV. (Grundriß. Bd. II. S. 57. Anmkg.). — **) Eth. II. Prop. VI. — ***) Es heißt Erdmanns Ansicht nicht bestreiten, sondern nur wiederholen und weniger deutlich vortragen, wenn man mit Trendelenburg (Hist. Beitr. III. S. 366—71) unter

II. Die zahllosen Attribute Gottes.

1. Problem und Begründung.

Die Realität der Attribute ist festgestellt: sie sind wirkliche im Wesen Gottes enthaltene Eigenschaften, die unabhängig von der Erkenntniß und außerhalb des Verstandes existiren. „Gott besteht aus unendlichen Attributen (infinitis attributis), deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Was bedeuten jene infinita attributa, woraus die Substanz besteht? Jedes Attribut, weil es ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, ist seinem Wesen nach ewig und unendlich. Es hieße überflüssige Worte machen, wenn erklärt würde: Gott besteht aus unendlichen Attributen, deren jedes unendlich ist. Offenbar will Spinoza mit der ersten Bezeichnung nicht gesagt haben, was er in der zweiten wiederholt. Diese bezieht sich auf die Qualität der Attribute (jedes ist „in seiner Art" unendlich), jene mithin auf die Quantität. Jedes drückt ewige und unendliche Wesenheit aus: es giebt daher viele Attribute in Gott. Die Zahl derselben kann nicht begrenzt sein, sonst wäre in dieser Rücksicht das göttliche Wesen selbst begrenzt. Es ist „absolut unendlich". Daher ist auch die Zahl seiner Attribute unbegrenzt oder unendlich („infinita attributa" = unendlich viele). Die Erklärung heißt demnach: ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus zahllosen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (oder in seiner Art unendlich und höchst vollkommen ist). Wir haben in dieser Erklärung eine dreifache Unendlichkeit: die absolute Gottes, die numerische (quantitative) der Attribute und die spezifische (qualitative) jedes Attributs.

Was bedeuten die zahllosen Attribute? Es giebt keine Stelle, worin Spinoza diese Bestimmung, die er als einen Lehrbegriff einführt und wiederholt braucht, wirklich erklärt. Tschirnhausen frägt in einem seiner Briefe: wie man sich die zahllosen Attribute zu denken habe: ob wir mehr Attribute erkennen als Denken und Aus-

den Attributen verschiedene Ausdrucks- oder Erklärungsweisen einer und derselben Sache versteht, wie etwa das Wesen des Kreises durch eine geometrische Construction und durch eine algebraische Gleichung richtig definirt werden kann. Die Hinfälligkeit dieses Beispiels wird jedem einleuchten, der dasselbe mit den angeführten Sätzen Spinozas vergleichen und die Probe machen will, ob es paßt. Mit vollem Recht erwiedert Erdmann, daß er keinen Unterschied zwischen diesen Behauptungen und seinen eigenen zu entdecken vermöge (Grundr. Bd. II. 3. Aufl. S. 61 flgd. Anmkg.).

dehnung, ob die Geschöpfe, die aus anderen Attributen bestehen, keinen Begriff der Ausdehnung haben, ob es so viele Welten gebe, als Attribute? Spinoza antwortet auf die erste Frage, daß der menschliche Geist keine anderen Attribute als die des Denkens und der Ausdehnung zu erkennen vermöge, er antwortet auf die zweite nicht und verweist die dritte an ein Scholion der Ethik, worin es heißt: „Sofern die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, müssen wir die Ordnung der gesammten Natur oder den Causalnexus durch das Attribut des Denkens erklären; und sofern sie als Modi der Ausdehnung erscheinen, muß auch die gesammte Ordnung der Dinge durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden. Ebenso denke ich, was die anderen Attribute betrifft. Daher ist Gott, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind (rerum, ut in se sunt). Ich kann die Sache für jetzt nicht deutlicher erklären."*) Damit läßt er die Sache dunkel, und ich sehe nicht, daß er sie an einer anderen Stelle deutlicher erklärt hat. Er beantwortet die Frage so, daß wir vor eine zweite gestellt werden: was bedeuten „die Dinge, wie sie in oder an sich sind (res, ut in se sunt)"?

Wie Spinoza dazu kommt, zahllose Attribute zu setzen, läßt sich leicht erklären. Die Wesensfülle Gottes will unbegrenzt sein, wie Gott selbst; das schrankenlose Wesen fordert zahllose Attribute, in der Betrachtung Gottes soll unser Gesichtskreis nicht auf eine bestimmte Wirkungssphäre eingeschränkt, sondern ins Unendliche erweitert werden. Dies geschieht durch die zahllose Fülle der Attribute. Je mehr Realität ein Wesen hat, um so mehr Attribute: daher gehören dem Inbegriff aller Realitäten offenbar unendlich viele. Das Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, jedes in seiner Art, diese Art ist bestimmt, es sind daher auch andere möglich. Das Attribut schließt die Determination nicht aus, während sie dem Wesen Gottes widerstreitet. Wäre Gott nur im Besitz einer bestimmten Zahl von Attributen, so wäre der Umfang seiner Macht beschränkt, er wäre dann nicht die unendliche Macht, also nicht das unendliche Wesen. Da nun die Attribute der Art nach bestimmt sind, so müssen sie der Zahl nach unbestimmt oder unbegrenzt sein, wenn sie das Wesen Gottes wirklich ausfüllen sollen, wie es die Gleichung „Deus sive omnia Dei attributa" fordert. Es wird sich zeigen, daß Spinoza

*) Ep. LXV—LXVI. (Jul. 1675). Eth. II. Prop. VII. Schol.

in der Folge immer nur zwei Attribute hervorhebt, unter denen wir das Wesen Gottes erkennen. Wider den Einwurf, daß er durch die Zahl und Art dieser Attribute das Wesen Gottes beschränkt und dessen Unendlichkeit verneint habe, schützt ihn von vornherein die Bestimmung der infinita attributa; er kann erwiedern, daß jene zwei bestimmten Attribute eben nur zwei aus der zahllosen Fülle der göttlichen Eigenschaften sind.

Wir haben erklärt, wie Spinoza zu dem Lehrbegriff oder der nothwendigen Annahme der zahllosen Attribute geführt wird; damit ist noch nicht erklärt, was sie bedeuten. Jedes Attribut ist ewig, jedes in seiner Art unendlich und höchst vollkommen, jedes nur durch sich selbst erkennbar. Zahllose Attribute sind demnach zahllose ursprüngliche, unendliche, ewige Wesenheiten. Es wird gefragt, was sie bedeuten? In dieser Frage liegt das Problem. Es wird uns durch die formalistische Auffassung nicht gelöst, nach welcher die Attribute blos die Prädicate sind, die der Verstand dem Wesen Gottes zuschreibt: der unendliche Verstand ertheilt ihm zahllose Prädicate, der endliche (menschliche) nur die beiden des Denkens und der Ausdehnung.*) Erkannte oder adäquate Prädicate sind in der Lehre Spinozas die wirklichen Eigenschaften des erkannten Objects: daher wird durch jene Erklärung die Frage nicht gelöst, sondern auf denselben Punkt zurückgeführt.

2. Die Attribute als Substanzen.

Wir befinden uns auf einer Stelle der Lehre Spinozas, wo unsere ganze bisherige Auffassung Gefahr läuft Schiffbruch zu leiden. Wir haben uns gegen jene Ansicht geschützt, nach welcher die Attribute für bloße Erkenntnißformen, für Prädicate des Verstandes erklärt und damit in Modi verwandelt werden, denn der Verstand, der unendliche wie der endliche, gilt in der Lehre Spinozas als Modus; es ist kein Grund mehr, das Attribut als einen besonderen Begriff vom Modus zu unterscheiden. Jetzt droht uns die entgegengesetzte Gefahr von Seiten einer Auffassung, die zwar keineswegs die Realität der Attribute angreift, vielmehr bestätigt, aber keinen Grund findet, die Attribute von der Substanz zu unterscheiden.

Spinoza erklärt: „ich verstehe unter Substanz dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird"; er sagt vom Attribut:

*) Erdmann: Grundriß Bd. II. (3. Aufl.) S. 60.

„jedes muß durch sich begriffen werden". Jedes drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, gleich der Substanz. Wie unterscheidet sich noch das Attribut von der Substanz? Es ist, wie diese, unendlich, es ist, wie diese, ursprünglich und durch sich selbst einleuchtend. Wenn es sich aber von der Substanz nicht unterscheidet, so sind verschiedene Attribute verschiedene Substanzen, zahllose Attribute zahllose Substanzen. Die Substanz ist untheilbar, sie ist das Grundwesen der Dinge; zahllose Substanzen sind demnach eine zahllose Vielheit untheilbarer Grundwesen. Worin unterscheiden sich diese Substanzen noch von den Atomen, von der Position einfacher Urwesen? Die zahllosen Attribute, richtig verstanden, sind zahllose Substanzen, sie streiten nicht mit dem Begriff der Substanz, im Gegentheil sie machen ihn aus, aber sie widerlegen und vernichten den Begriff der einen und einzigen Substanz. Wenn Spinoza Gott als „das unendliche Wesen" erklärt und hinzufügt: „das ist die Substanz, die aus zahllosen Attributen besteht", so ist der wahre Sinn dieses Satzes, daß Gott den Inbegriff zahlloser Substanzen bildet, welche die einfachen Elemente aller Dinge ausmachen. Dieser Gottesbegriff widerstreitet nicht dem Pantheismus, wohl aber dem Monismus, wofür man die Lehre Spinozas gewöhnlich hält. Die monistische Auffassung dieser Lehre ist ein Mißverständniß von Grund aus, ein verhängnißvolles und folgenschweres, weil es die Philosophie, die sich unter den Einfluß Spinozas gestellt, in die Irre geführt und auf jene Wildbahn geleitet, wo sich Schelling und Hegel mit ihrem Gefolge befinden, und deren grundfalsche Richtung Herbart erleuchtet hat. Um so wichtiger erscheint es, jenes Mißverständniß, das in der neueren Philosophie die Macht eines πρῶτον ψεῦδος ausübt, gründlich zu beseitigen und an die Stelle der monistischen Auffassung der Lehre Spinozas die atomistische oder individualistische treten zu lassen, die durch die richtige Auslegung des Systems das wahre Verständniß desselben eröffnet. Spinoza war ein Pantheist, aber nicht als Monist, sondern als Individualist. Dies ist der Gesichtspunkt, unter dem Karl Thomas seine Ansicht von der Lehre Spinozas in mehreren Schriften scharfsinnig, aber erfolglos auszuführen versucht hat.*) Seine Tendenz störte ihm die unbefangene Würdigung der Sache.

*) K. Thomas: Spinoza als Metaphysiker (1840). Spinozas Individualismus und Pantheismus (1848).

In jener einzigen Stelle der Ethik, worin Spinoza den Begriff der zahllosen Attribute erläutert haben wollte und auf die er Tschirnhausen hinwies, wurde gesagt: „Gott ist, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind, und ich kann für jetzt die Sache nicht deutlicher erklären.“ Diese Worte scheinen die individualistische Auffassung zu begünstigen. Was in sich ist und durch sich begriffen wird, nennt Spinoza Substanz. Wenn es nach ihm Dinge giebt, die in sich sind, darum auch ihre Ursache nicht außer sich haben können und durch sich begriffen sein wollen, so erscheinen diese Dinge als Urwesen oder Substanzen. Und wenn Gott, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache dieser Dinge sein soll, so kann er es nur sein, sofern er selbst in jenen Urwesen besteht oder deren Inbegriff ausmacht. Spinoza gab diese Erläuterung nicht, sondern schloß sein Scholion mit der Bemerkung, daß er den Begriff der zahllosen Attribute für jetzt nicht deutlicher darthun könne. Wir mußten finden, daß er damit die Sache dunkel gelassen. Nach Thomas hat er sie *geflissentlich* dunkel gelassen und den eigentlichen Kern seiner Lehre absichtlich verhüllt. Er habe, um seine Lehre den Vorurtheilen der Welt so viel als möglich anzupassen, seinem Gottesbegriff den Schein der Einheit verliehen, der von den herkömmlichen Vorstellungen weniger grell und schroff absteche als die collectivische Fassung, nach welcher Gott den Inbegriff zahlloser Substanzen bildet. In Wahrheit lehre Spinoza nicht *eine* Substanz, sondern *viele*; in Wahrheit lehre er das Gegentheil von dem, was er zu lehren scheine. Um dem großen Publicum zu gefallen, habe er die Einheit Gottes zum Aushängeschilde genommen; um den wahren Sinn seiner Lehre zu verhüllen, habe er die mathematische Methode als Deckmantel gebraucht. Er gab absichtlich ein zweideutiges System, dessen exoterische Seite den Monismus zur Schau trug, während der esoterische Kern den Individualismus enthielt und tieferen Kennern, die hinter den Vorhang zu blicken wußten, auch nicht verborgen bleiben konnte. Die eigentliche Lehre von den unerschaffenen einfachen Urwesen, den Elementen der Ausdehnung und des Denkens, war schon in dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes ausgesprochen und wurde dann in der Ethik versteckt.*)

*) Thomas: Spinozas Panth. und Individ. S. 9—17.

Indeſſen iſt die Anwendung der mathematiſchen Methode nicht nach dem Geſchmack des großen Haufens, noch dient ſie unſerem Philoſophen dazu, ſeine Lehre zweideutig zu machen. Wenn er in dieſer Form die carteſianiſchen Principien dargeſtellt hat, während er von ihrer Unhaltbarkeit überzeugt war, ſo folgt daraus keineswegs, daß er die mathematiſche Demonſtration für unſicher gehalten und als Trugmittel gebraucht hat. Dieſer grundloſe Einwand iſt ſchon früher widerlegt worden.*) Was aber die „Subſtanzen" betrifft, ſo muß nach der Richtſchnur der mathematiſchen Methode offenbar die Möglichkeit derſelben ſo lange gelten, bis die Einheit und Einzigkeit der Subſtanz bewieſen iſt. Dies geſchieht im 14. Lehrſatz des erſten Buchs der Ethik. Wenn daher in vorhergehenden Lehrſätzen von „Subſtanzen" geredet wird,**) ſo beweiſt die Reihenfolge der Sätze nicht für, ſondern gegen Thomas: es ſind die Stationen, die zu dem Satz führen, daß es nicht viele, ſondern nur eine Subſtanz giebt. Und wenn in dem Beweiſe des 15. Lehrſatzes noch einmal das Wort „Subſtanzen" wiederkehrt, wie Thomas nachdrücklich geltend macht, ſo zeigt eine einfache Prüfung der Stelle, daß ſie ſeine Anſicht nicht ſtützt, ſondern widerlegt. Der Beweis beginnt mit dem Satz: „außer Gott kann keine Subſtanz ſein oder gedacht werden". Aus der Einheit Gottes folgt die Einheit der Subſtanz; keine Subſtanz außer Gott, keine Modi ohne Subſtanz: daher iſt alles in Gott, nichts außer ihm, denn „alles iſt entweder in ſich oder in anderem", wie der erſte Grundſatz behauptet. Mit ausdrücklicher Beziehung auf dieſen Grundſatz (der die Vielheit der Subſtanzen noch nicht ausſchließt) ſagt Spinoza: „Nun aber giebt es nichts außer Subſtanzen und Modi. Alſo kann ohne Gott nichts ſein noch gedacht werden."***)

Die Einheit der Subſtanz ſteht feſt, eben ſo die unendliche Vielheit der Attribute. Die Frage heißt: wie iſt beides zu vereinigen? Wenn man mit Thomas antwortet: „es giebt in der Lehre Spinozas nicht eine Subſtanz, ſondern viele, die zahlloſen Attribute ſind zahlloſe Subſtanzen", ſo wird damit die Frage nicht gelöst, ſondern verneint, und das Problem erhebt ſich von Neuem. Die Lehre Spinozas ſteht und fällt mit dem Begriff der einen Subſtanz, der keine Scheingeltung hat, ſondern das ganze Syſtem trägt. Der Begriff der

*) S. ob. Bnch II. Cap. XI. S. 283 flgd. — **) Eth. I. Prop. II., IV—VIII., X. — ***) Thomas: Spinozas Pantheismus und Individ. S. 20—22.

zahllosen Attribute geht dem Satz von der Einheit der Substanz voraus. Es wird gezeigt, unter welchen Bedingungen allein Substanzen verschieden sein können; dann wird bewiesen, daß von diesen Bedingungen keine stattfindet; die Einheit der Substanz erhellt aus der Unmöglichkeit des Gegentheils d. h. aus der Unmöglichkeit verschiedener Substanzen. Die Möglichkeit der letzteren wird eingeführt, um sie zu widerlegen und daraus den Satz, daß es nur eine Substanz giebt, zu begründen. Zahllose Attribute sind daher nicht zahllose Substanzen.

3. Die Attribute als Kräfte.

Zum Begriff der Ursache gehört nothwendig der Begriff der Wirksamkeit und der Wirkung. Ist Gott die Ursache aller Dinge, so sind diese die Wirkungen Gottes, so ist Gott nicht blos ihre inwohnende, sondern zugleich ihre wirksame und erzeugende Ursache. Wirksame Ursache ist Kraft. Gott ist die alleinige Ursache, daher ist auch er allein die alle Erscheinungen hervorbringende, in jeder auf bestimmte Art thätige Kraft; es giebt zahllose Erscheinungen, daher giebt es zahllose Kräfte, in denen die Wesensfülle Gottes besteht: „substantia constat infinitis attributis". Die Attribute Gottes sind seine Kräfte. Was könnten sie anders sein? Der Zusammenhang ist der einfachste: das Attribut verhält sich zu Gott oder der Substanz wie die Kraft zur Ursache, wie die Urkraft zum Urwesen. Darum will jedes Attribut durch sich begriffen werden, denn es ist Urkraft; darum drückt jedes Attribut ewige und unendliche Wesenheit aus, denn es ist Ausdruck des göttlichen Wesens; aber weil jedes in zahlloser Fülle Erscheinungen bestimmter Art hervorbringt, so ist es auch nur „in seiner Art (in suo genere)" unendlich und höchst vollkommen". Die einzelnen Dinge sind vorübergehend und hinfällig; was aber in den Dingen wirkt und im Wechsel der Erscheinungen fortwirkt, ist ewig und göttlichen Ursprungs. Diese in den Dingen wirksamen Kräfte sind die Dinge, nicht wie sie kommen und gehen, sondern „wie sie in sich sind". Träger dieser Kräfte sind nicht die Dinge selbst, sondern Gott, denn er allein ist das kraftvolle Urwesen. Jetzt erleuchtet sich jener Satz der Ethik, der uns die attributa infinita erklären sollte und dunkel gelassen hatte: „Gott, sofern er in zahllosen Attributen besteht, ist in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind". Das heißt: Gott als Inbegriff der Urkräfte ist die Ursache der Dinge, sofern sie wirksamer Natur sind.

Auf dem Standpunkte Platos erſcheinen die Ideen oder Urbilder (Endzwecke) der Dinge als das wahrhaft Wirkliche; hier entfaltet ſich die eine Idee, welche die höchſte und vollkommenſte iſt (die des Guten), in einer unendlichen Vielheit von Ideen. Auf dem entgegengeſetzten Standpunkte Spinozas, der alle Zwecke verneint, gilt die wirkende Urſache als das wahrhaft Seiende: hier enthält die eine Subſtanz eine unendliche Vielheit von Attributen. Bei Plato beſteht die Idee des Guten, die das Weſen der Gottheit am vollkommenſten ausdrückt, in einer Welt von Ideen; bei Spinoza beſteht die Subſtanz, die gleich Gott iſt, in einer Welt von Kräften. Wie in der Mathematik jene zahlloſen ewigen Wahrheiten, die in dem Weſen des Raumes enthalten ſind, mit dem Begriffe des einen Raumes nicht ſtreiten, eben ſo wenig ſtreiten in der Lehre Spinozas die zahlloſen Attribute mit dem Begriffe der einen Subſtanz, vielmehr erfüllen ſie dieſelbe mit dem unendlichen Reichthum der Kräfte, woraus die zahlloſen Dinge immer mit derſelben Nothwendigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Attribute ſetzen die Subſtanz in Kraft, die ſonſt nur ein ſtarres und unvermögendes Weſen, eine unfruchtbare und lebloſe Einheit wäre, „die Nacht des Abſoluten, in der alle Unterſchiede erſterben".

Die Attribute in der Lehre Spinozas ſind demnach nicht Subſtanzen oder Atome, ſondern Kräfte oder Potenzen. Nur durch dieſe Auffaſſung können wir dem Dilemma entgehen, das von entgegengeſetzten Seiten das Verſtändniß jener Lehre bedroht. Die Attribute ſind weder formaliſtiſch noch atomiſtiſch (individualiſtiſch) zu erklären. In dem erſten Fall wird die Realität der Attribute, in dem andern die Einheit der Subſtanz verneint, in beiden ſehen wir uns vor die Alternative geſtellt: entweder du bejahſt die eine Subſtanz und verneinſt alle in ihr enthaltenen Attribute, oder du bejahſt die Wirklichkeit der Attribute und verneinſt die eine Subſtanz, um zahlloſe gelten zu laſſen. Der erſte Weg führt zur formaliſtiſchen, der andere zur individualiſtiſchen Anſicht, auf beiden geht der charakteriſtiſche Begriff der Attribute verloren. Entweder gelten ſie für Erkenntnißformen und verlieren ihre Realität, oder ſie gelten für Realitäten und hören auf Attribute zu ſein. Das Dilemma iſt falſch. Beide Anſichten widerſtreiten dem Sinn und den Worten Spinozas, deſſen Lehre auf dem Satz ruht: die Subſtanz und ihre Attribute. Beide Begriffe hängen ſo genau zuſammen, wie die der Urſache und Kraft.

Wir lehren nur, was Spinoza selbst gelehrt hat. Schon in dem kurzen Tractat hat er ausdrücklich erklärt, daß Ausdehnung und Denken, wie die Attribute überhaupt, wirksame Vermögen oder Kräfte sind; wir weisen hier auf jene Stelle zurück, die wir schon im Vorblick auf die gegenwärtige Frage als so bemerkenswerth bezeichnet hatten.*) Daß Spinoza diese seine Lehre geändert und, wie Trendelenburg meint, in der Ethik nicht mehr aufrecht gehalten, vielmehr hier unter den Attributen die verschiedenen Arten der Definition verstanden habe, ist eine unbegründete und in der Hauptsache schon widerlegte Ansicht.**) Es giebt keine Stelle, worin sich Spinoza in diesem Punkte berichtigt hat. Ueberall finden wir die Bestätigung der früheren Lehre. Er hätte sonst das Attribut des Denkens nicht, wie in der Ethik zu lesen steht, als „infinita cogitandi potentia" erklären können. Unsere Auffassung des spinozistischen Begriffs der Attribute ist in der Lehre des Philosophen so einfach begründet und so unzweideutig ausgesprochen, daß sie auch die Beistimmung anderer gefunden, die neuerdings das Thema eingehend behandelt haben.***)

Die Attribute sind Grundkräfte. Aus ihrem Begriff folgt, daß sie von einander unabhäng sind und keines aus dem andern abgeleitet werden kann. Aus der göttlichen Alleinheit folgt der durchgängige und einheitliche Zusammenhang aller Dinge, worin es keine von einander unabhängige Welten geben kann. Eine solche Anschauung ist in der atomistischen, nicht aber in der monistischen Lehre Spinozas möglich. Darum müssen wir der Ansicht entgegentreten, nach welcher die zahllosen Attribute zahllose Welten sein sollen und der Pantheismus Spinozas für „Polykosmismus" erklärt wird. Auf Tschirnhausens Frage, ob es so viele Welten als Attribute gebe, antwortet Spinoza mit der Hinweisung auf jenes bekannte und vielerwähnte Scholion,†) worin der fragliche Punkt unerörtert bleibt. Wohl aber schreibt Spinoza ausdrücklich, daß der menschliche Geist nur zwei Attribute Gottes zu erkennen vermöge, und daß aus diesen beiden Attributen kein anderes erschlossen oder begriffen werden

*) S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 225—26. Tract. brev. II. cap. 19. — **) Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 365—70. Vgl. ob. S. 359 flgd. — ***) Ich nenne besonders Th. Camerer: Die Lehre Spinozas (1877) S. 3—12. Der Verf. hat ein von mir gebrauchtes mathematisches Beispiel richtig angeführt, aber in einem Sinn auf die inf. attr. bezogen, den es nicht haben sollte, und der es mißverständlich macht ich lasse es daher fallen. — †) Eth. II. Prop. VII.

könne.*) Vor allen weiteren Fragen ist daher zu untersuchen: worin bestehen jene beiden Attribute und wie verhalten sie sich zu den zahllosen? Wir haben in den letzteren die Kraftfülle Gottes erkannt und fassen unser Gesammtresultat in die Formel Spinozas: „Deus sive omnia Dei attributa".**)

Viertes Capitel.

Die Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur.

I. Die beiden erkennbaren Attribute.

Das Attribut soll durch sich begriffen werden, keines läßt sich aus einem andern herleiten, daher ist jedes von jedem unabhängig und völlig verschieden. Was uns durch sich selbst einleuchtet, erkennen wir nicht durch Mittelglieder, sondern in der Weise unmittelbarer Gewißheit. Unmittelbar gewiß ist uns zunächst, wie schon Descartes gezeigt hatte, nur unser eigenes Sein und Wesen; daher vermögen wir von den Attributen Gottes oder den Urkräften nur diejenigen deutlich zu unterscheiden und zu erkennen, die in uns selbst wirken. Nun existiren wir nicht blos, sondern wissen, daß wir existiren; wir sind nicht blos Körper, sondern haben zugleich die Vorstellung oder Idee unseres körperlichen Daseins. Eben darin besteht der menschliche Geist. „Was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes aus-

*) Epist. LXVI. Op. I. pg. 674. — **) Gegen diese meine Erklärung der Attribute sagt Erdmann (Grundriß, Bd. II. S. 61 Anmerk.): „Trotz der glänzenden, in vielen Punkten bewundernswerthen Reproduction des spinozistischen Systems durch Kuno Fischer kann ich mich mit dessen Behauptung, daß die Attribute Kräfte seien, nicht befreunden, weil wir in dem allerersten Punkte differiren, indem ich leugne, daß die spinozistische Substanz wirkende Ursache sei, worauf Fischer eigentlich seine ganze Darstellung gründet". Ich erlaube mir dem verehrten Manne zu erwiedern, daß ich damit nur erkläre, was Spinoza selbst gelehrt hat, nicht etwa in beiläufigen Aeußerungen, auf welche Erdmann selbst hinweist (S. 50), sondern als einen wichtigen Satz seines Systems. Der Satz heißt: „Gott ist die bewirkende Ursache nicht blos des Daseins, sondern des Wesens der Dinge (Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae)." Eth. I. Prop. XXV. Vgl. LXVI.

macht, ist nichts Anderes als die Idee eines einzelnen in Wirklichkeit existirenden Wesens." „Gegenstand der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser, in Wirklichkeit existirender Modus der Ausdehnung und nichts Anderes."*) Die in uns wirksamen Kräfte sind demnach die Vermögen Ideen und Körper zu bilden: jenes ist die Kraft des Denkens, dieses die Kraft der Ausdehnung. Unter den zahllosen Attributen sind diese beiden die einzigen, die aus der Natur des menschlichen Geistes einleuchten und uns daher unmittelbar gewiß sind; daher redet Spinoza im Weiteren auch nur von diesen beiden allein erkennbaren Attributen.

Denken und Ausdehnung sind die uns klaren Attribute Gottes. Der zweite Theil der Ethik beginnt seine Lehrsätze mit dieser Feststellung: „Das Denken ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen". „Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen."**) Als Attribute sind Denken und Ausdehnung von einander völlig verschiedene und unabhängige Grundkräfte, als Attribute Gottes sind beide in einem und demselben Wesen vereinigt; in Rücksicht auf ihr gegenseitiges Verhältniß sind sie völlig verschieden, in Rücksicht auf Gott sind sie völlig identisch: wie verhält es sich mit diesem Gegensatz und dieser Identität?

Wir müssen hier noch einmal auf die formalistische Ansicht zurückkommen, die in der Lehre von den beiden bestimmten Attributen eine ihrer Stützen sucht. Sind nämlich diese beiden Attribute in Gott identisch, so sind sie in ihm nicht verschieden, also fällt ihr Unterschied blos in den (menschlichen) Verstand, und da ohne reale Verschiedenheit die Attribute keine reale Geltung haben können, so fällt mit ihrem Unterschiede auch ihre Geltung überhaupt blos in den menschlichen Verstand. Dieser ist es, der Gott die beiden Attribute zuschreibt und zwar kraft seiner Natur, die ihn nöthigt, unter diesen beiden Formen, das Wesen der Dinge zu betrachten. Denken und Ausdehnung sind gleichsam die verschiedenartig gefärbten Brillengläser, durch welche unser Verstand alle seine Objecte sehen muß; durch das Blaue erscheint alles blau, durch das Gelbe gelb. Wird Gott unter dem Attribute des Denkens betrachtet, so erscheint er als denkendes Wesen, wie unter dem der Ausdehnung als ausgedehntes. Dasselbe gilt von den Dingen: unter dem Attribute des Denkens

*) Eth. II. Prop. XI., XIII. — **) Eth. II. Prop. I—II.

betrachtet, erscheinen sie uns als Geister (Seelen), unter dem der Ausdehnung als Körper. Nun ist diese Betrachtungsweise keineswegs willkürlich, sondern in unserer Natur begründet; es hängt nicht von uns ab, ob wir durch jene Gläser sehen wollen oder nicht, oder ob wir lieber durch das eine sehen als durch das andere. Wir müssen durch beide sehen: daher muß uns Gott zugleich als denkendes und ausgedehntes Wesen und alle Dinge müssen uns zugleich als Geister und Körper erscheinen. Ziehen wir diese unsere Betrachtungsweise von der Natur der Dinge ab, sehen wir die letztere, bildlich zu reden, ohne Brille, so ist sie in Wahrheit keines von beiden. Ich weise hier auf meine früheren Einwürfe zurück. Wir unterscheiden nach Spinozas Lehre Gott von seinen Attributen, also können wir von den letzteren abstrahiren, was wir nicht vermöchten, wenn unser Verstand gänzlich an dieselben gebunden und, bildlich zu reden, die Brillengläser seine Augen wären. Soweit aber der Verstand genöthigt ist, gerade diese Attribute zu unterscheiden und alles unter denselben zu betrachten, sind die letzteren in seiner Natur begründet und, wie diese, eine nothwendige Folge ewig wirkender Kräfte, die an sich unterschieden sein müssen, weil sonst ihr Unterschied nicht aus einer ihrer Wirkungen einleuchten könnte. Eine solche Wirkung ist die menschliche Natur und deren Verstand.*)

Spinoza hat in den Anfängen seiner Ethik ausdrücklich gelehrt, daß die verschiedenen Attribute keineswegs verschiedene Substanzen sind, wohl aber in einer und derselben Substanz reale Geltung haben; er hat damit die Möglichkeit einer atomistischen wie formalistischen Auffassung seiner Lehre von den Attributen ausgeschlossen. Der bewiesene Lehrsatz sagt: „Jedes Attribut einer und derselben Substanz muß durch sich begriffen werden". Das dazu gehörige Scholion giebt folgende Erklärung: „Hieraus erhellt, daß aus der Erkenntniß der realen Verschiedenheit zweier Attribute, deren jedes ohne Hülfe des anderen begriffen wird, wir keineswegs schließen dürfen, daß sie selbst zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen, denn es gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich erkannt wird, weil alle ihre Attribute stets zugleich in ihr sind und keines von einem anderen erzeugt werden kann, sondern jedes die Realität oder das Wesen der Substanz ausdrückt.**)

*) S. oben S. 356. — **) Eth. I. Prop. X. Schol.

Diese Stelle war es, die Simon de Vries, den uns bekannten Freund und Schüler Spinozas, bedenklich gemacht und zu der brieflichen Frage veranlaßt hatte, ob aus zwei verschiedenen Attributen nicht auf zwei verschiedene Substanzen zu schließen sei? Aus der jüngst aufgefundenen Ergänzung des Briefes geht hervor, daß Vries nicht blos für sich geschrieben, sondern im Namen des Spinozacollegiums in Amsterdam dem Philosophen Bedenken vorgetragen und um Auskunft gebeten hatte.*)

Auf die Antwort, welche Spinoza ertheilt, ist neuerdings und insbesondere mir und meiner Auffassung der Attribute gegenüber ein sehr großes Gewicht gelegt worden. Hier soll mit klaren Worten gesagt sein, daß die Attribute nicht verschiedene Kräfte, sondern blos verschiedene Definitionsarten eines und desselben Wesens seien,**) daß sie „nicht Wesensunterschiede in die Substanz bringen", sondern nur „Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes angeben".***)

Um Spinozas Antwort richtig zu verstehen, muß man sich wohl die Frage vergegenwärtigen. Es wird keineswegs die Realität der Attribute bezweifelt, Spinoza hatte daher nicht nöthig diese in Schutz zu nehmen oder gegen irgend welche Bedenken zu sichern. Sondern der Unterschied zwischen Substanz und Attribut ist es, was den Spinozafreunden in Amsterdam und ihrem Sprecher Vries Kopfzerbrechen gemacht hat. Wie kann eine Substanz mehrere Attribute haben? Sind nicht verschiedene Attribute verschiedene Substanzen? In dieser Richtung liegt die Frage. In dieser Richtung geht die Antwort. Spinoza hatte seinen Schülern in Amsterdam deutlich zu machen, wie ein und dasselbe Wesen verschiedene Eigenschaften haben könne. Diese Schüler standen in den Anfängen der (erst in der Ausarbeitung begriffenen) Ethik. Der Meister durfte ja nicht zu viel voraussetzen. Um sie den Unterschied zwischen Substanz und Attribut merken zu lassen, wies er sie an den Unterschied zwischen Subject und Prädicat und gab ihnen Beispiele, worin dieselbe Sache mit zwei verschiedenen Namen zu bezeichnen war.

Hören wir jetzt, was Spinoza wörtlich erwiedert. „Unter Substanz verstehe ich, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. ein Wesen, dessen Begriff nicht den eines anderen in sich schließt.

*) Ep. XXVI. (24. Febr. 1663). Vgl. oben Buch II. Cap. IV. S. 132—36. — **) Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 368—70. — ***) Erdmann: Grundriß (3. Aufl.) Bd. II. S. 58.

Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß wir diese Bestimmung im Hinblick auf den Verstand, der eine gewisse Beschaffenheit solcher Art der Substanz zuschreibt, Attribut nennen (nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis). Diese Definition, sage ich, erklärt deutlich genug, was ich unter Substanz und Attribut verstanden wissen will. Doch du willst, so wenig es nöthig wäre, ein Beispiel haben, wie eine und dieselbe Sache mit zwei Namen bezeichnet werden könne. Um nicht sparsam zu scheinen, will ich dir zwei geben. Unter Israel versteht man den dritten Patriarchen, eben so unter Jacob, welcher Name ihm beigelegt wurde, weil er die Ferse des Bruders ergriffen hatte. Ein zweites Beispiel: unter „eben" ist zu verstehen, was alle Lichtstrahlen unverändert zurückwirft; ganz dasselbe versteht man unter „weiß", nur daß diese Bezeichnung rücksichtlich des Menschen gilt, der etwas Ebenes betrachtet u. s. w."*)

Ich kann auch jetzt in dieser Stelle keinerlei neue und erleuchtende Aufschlüsse finden. Die Realität der Attribute war nicht in Frage gestellt und wird von der Antwort nicht berührt. Gefragt war: wie kann eine Substanz mehrere Attribute haben? Spinoza antwortet, indem er seine Definition jener beiden Begriffe wiederholt, und hält diese Erklärung für genügend; doch fügt er zum Ueberfluß etwas hinzu, wornach der andere gar nicht gefragt hatte. „Du willst ein Beispiel haben, wie eine Sache mit zwei Namen bezeichnet werden könne. Hier hast du zwei." Wenn diese Beispiele mehr bedeuten wollten, als wofür sie Spinoza ausdrücklich braucht, nämlich für die zweifache Bezeichnungsart einer und derselben Sache, so wären sie elend. Daß ein Zwillingsbruder dem andern auf der Ferse gefolgt und darum Jacob genannt ist, dieser Vorgang ist doch kein Attribut, welches ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt! Die beiden Attribute Denken und Ausdehnung verhalten sich zu der einen Substanz doch nicht, wie die beiden Namen Israel und Jacob zum dritten jüdischen Erzvater. Und wenn das Attribut nur die Beziehung der Sache zu unserer Auffassung bezeichnen soll, so kann in dem zweiten Fall, den Spinoza anführt, nicht „eben", sondern nur „weiß" als Beispiel eines Attributs gelten.**) Es sind nicht

*) Ep. XXVII. (Op. I. pg. 525—26. — **) Man bemerke den Parallelismus der beiden Sätze: „Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dica-

Beiſpiele für Attribute, die Spinoza giebt, ſondern — er ſagt es ſelbſt — nur Beiſpiele für die Möglichkeit, eine Mehrheit von Prädicaten oder Namen einem und demſelben Subject beizulegen. Die eigentliche Frage, die Vries geſtellt hatte, ob aus verſchiedenen Attributen nicht auf verſchiedene Subſtanzen zu ſchließen ſei, läßt er unerörtert, wie er ſpäter Tſchirnhauſens Frage, ob es ſo viele Welten als Attribute gebe, auch nicht beantwortet hat. Man wird deshalb dem 27. Brief trotz des Spinozacollegiums, an das er gerichtet ſein ſoll, keineswegs eine ſo entſcheidende Bedeutung, wie Erdmann will, zuſchreiben dürfen.

Auch die Definition des Attributs, die Spinoza hier wiederholt und mit der Wendung „ni fallor“ aus dem Kopfe citirt, beſtätigt die formaliſtiſche Anſicht ſo wenig, daß ſie derſelben vielmehr widerſtreitet. Offenbar will der Philoſoph ſeine Schüler auf die Bedeutung des Wortes Attribut hinweiſen, darum erklärt er es im Hinblick auf den „intellectus tribuens“. Die Beſtimmung heißt Attribut, weil ſie (vom Verſtande) der Subſtanz tribuirt wird. Er nennt dieſe Beſtimmung nicht Prädicat, ſondern Natur (certam talem naturam); der Verſtand macht aus der Natur der Subſtanz deren Prädicat, aber er macht nicht ihre Natur. „Ich verſtehe unter Subſtanz“, ſagt Spinoza, „was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird; dasſelbe verſtehe ich unter Attribut, nur daß dieſe Beſtimmung im Hinblick auf den Verſtand, der eine gewiſſe Beſchaffenheit ſolcher Art der Subſtanz beilegt, Attribut genannt wird.“ Offenbar iſt die Beſchaffenheit, die Spinoza als „certam talem naturam“ bezeichnet, von der Art der Subſtanz d. h. ſie iſt eine ſolche, welche durch ſich iſt und durch ſich begriffen wird, daher nicht durch den Verſtand gemacht und aus demſelben abgeleitet ſein kann. Wenn das Attribut ſein Beſtehen blos in und durch den Verſtand hätte, ſo könnte es nicht durch ſich ſein und begriffen werden: es wäre kein Attribut mehr. Aus dem „intellectus tribuens“ folgt demnach kein Beweis für die formaliſtiſche Anſicht, aber aus dem, was der Verſtand „tribuirt“, nämlich „certam talem naturam“, folgt der Beweis ihres Gegentheils.

---

tur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis“. „Idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis etc.“

Als Attribute sind Denken und Ausdehnung ewige und unendliche Vermögen oder Urkräfte, die von einander vollkommen unabhängig sind und von sich aus nichts mit einander gemein haben weder kann das Denken aus der Ausdehnung noch diese aus jenem begriffen werden; sie kreuzen sich nie und wirken nie auf einander ein. Was kraft des Denkens geschieht, ist nur denkender Natur; was kraft der Ausdehnung stattfindet, nur ausgedehnter.*) Jener Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, welchen Descartes erklärt hatte, gilt auch in der Lehre Spinozas. Während aber bei jenem Denken und Ausdehnung die Attribute entgegengesetzter Substanzen ausmachen, sind sie bei diesem die entgegengesetzten Attribute derselben einen Substanz. Daher ist bei Descartes die Ausdehnung kraftlos, denn sie ist das Attribut der dem Geiste entgegengesetzten Substanz, dagegen bei Spinoza Urkraft, denn sie ist das Attribut Gottes. Hier sind die beiden Attribute in Rücksicht auf einander grundverschieden und ohne jede Gemeinschaft, aber in Rücksicht auf die Substanz oder Gott sind sie identisch.**)

Durch den Begriff dieser Identität unterscheidet sich Spinoza von Descartes und dessen Schule, die den substantiellen Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung nicht zu überwinden vermochten. Daher die Unmöglichkeit, die Vereinigung von Seele und Körper im Menschen, die Vereinigung der Ideen und Dinge in der Erkenntniß rational zu erklären. Spinoza begreift die Substanz als die innere Ursache aller Dinge, Denken und Ausdehnung als deren ewig zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte; sie sind als Attribute in ihrer Wirkungsweise von einander völlig unabhängig, aber als Attribute derselben einen Substanz wirken sie vereinigt: die Ausdehnung nie ohne das Denken, dieses nie ohne jene. Es giebt darum keine Ausdehnung, die abgesondert von der denkenden Natur eine Körperwelt für sich ausmacht, und es giebt ebenso wenig ein Denken, das abgesondert von der materiellen Natur eine Ideenwelt oder ein Seelenreich für sich bildet. Wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken und umgekehrt; wo Seele ist, da ist auch Körper; wo Geist ist, da ist auch Materie. Die beiden Attribute stehen in keiner Art der Gemeinschaft oder des Wechselverkehrs, aber sie wirken in jeder Erscheinung zusammen, nicht durch Zufall, sondern nach ewiger und

*) Eth. II. Prop. V—VI. — **) S. oben Buch II. Cap. I. S. 87—88.

göttlicher Nothwendigkeit. Jedes Ding ist eine Wirkung zugleich des Denkens und der Ausdehnung, also zugleich denkendes und ausgedehntes Dasein, zugleich Idee (Seele) und Körper.

Aus dem Wesen der einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders sein kann als sie ist; sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Daher wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung: diese Ordnung ist der Causalnexus. Nach derselben Causalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens, nach derselben die der Ausdehnung. Die Modi des Denkens sind die Ideen, die der Ausdehnung die Körper (oder Dinge im engeren Sinn): daher ist die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen vollkommen derselbe als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge (Körper).*) Eben darin besteht die Identität von Denken und Ausdehnung. Und wie beide Attribute in dem Wesen Gottes vereinigt d. h. ewig identisch sind, so hat die denkende Natur nie ohne die ausgedehnte gewirkt, so sind von Ewigkeit her die Körper gedacht und die Ideen verkörpert worden.

Gott mit seinen Attributen ist die Natur in ihren ewigen Vermögen: die wirkende Natur (natura naturans). „Unter der wirkenden Natur", sagt Spinoza, „ist dasjenige zu verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird oder solche Attribute der Substanz, die ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird."**)

II. Die zahllosen und die erkannten Attribute.

Die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung sind in dem Wesen Gottes vereinigt und wirken daher in jeder Erscheinung zusammen. Dasselbe muß auch von den zahllosen Attributen gelten: sie sind ebenfalls in der einen Substanz vereinigt und müssen daher in allen Dingen, also auch im Menschen zusammenwirken. Wenn nun der Mensch die in ihm wirksamen Vermögen zu erkennen und zu unterscheiden vermag, so muß er alle Attribute klar und deutlich einsehen können, und es ist kein Grund, warum er in seiner Er-

*) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Eth. II. Prop. VII. — **) Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

kenntniß auf jene beiden eingeschränkt sein soll. Besteht die Substanz in zahllosen Attributen, so sind auch alle erkennbar, und es läßt sich nicht rechtfertigen, warum uns nur zwei davon einleuchten. Wenn aber im Menschen keine anderen Vermögen als Denken und Ausdehnung wirksam sind, so können auch in der Substanz keine anderen Kräfte vereinigt sein, so sind diese beiden Attribute die einzigen, und jene zahllosen, von denen geredet wird, müssen unter jenen beiden begriffen oder in ihnen enthalten sein. Dann werden sie nicht mehr jedes aus sich begriffen, dann sind sie nicht mehr im Sinne Spinozas Attribute, deren Erklärung heißt: „per se concipi debent". So ergiebt sich folgendes Dilemma: entweder begreift die Fülle der zahllosen Attribute Denken und Ausdehnung in sich und diese sind Attribute unter anderen, oder Denken und Ausdehnung begreifen unter und in sich die zahllosen Attribute; im ersten Fall darf die Unterscheidung der Attribute nicht bei zweien stehen bleiben, im andern Fall sind die zahllosen Attribute nicht mehr, was sie sein sollen. Nun sind Denken und Ausdehnung in Wahrheit die einzigen, im menschlichen Dasein wirksamen Attribute, also sind sie die einzigen überhaupt, denn gäbe es mehr, so müßten alle in allen Dingen, also auch im Menschen zusammenwirken. Entweder also sind die Attribute der Substanz nicht zahllos, oder die zahllosen Vermögen derselben sind nicht Attribute. Welche Seite wir auch ergreifen, so gerathen wir mit den Sätzen Spinozas in einen Widerstreit, den wir hier festzustellen und zu erklären haben.

Spinoza läßt in der Substanz zahllose und für die menschliche Erkenntniß nur zwei Attribute gelten. Die Substanz begreift nach ihm in jedem Sinne mehr in sich als der Mensch: sie ist die ewige Ursache aller Dinge, der Mensch ist ein Ding unter Dingen, eine vorübergehende, einzelne Wirkung. Der Abstand zwischen beiden ist in dieser Betrachtungsweise so groß, daß der Philosoph unmöglich in der Schranke des menschlichen Wesens alle die Vermögen vereinigt denken kann, die in der schrankenlosen Substanz wirken. Ihm ist der Mensch nicht mehr Substanz, wie in der Lehre Descartes', sondern Modus; in diesem Modus wirken zwei Vermögen, nicht mehr, denn aus Denken und Ausdehnung erklärt sich das ganze menschliche Dasein. Daß nun in einem einzelnen endlichen Wesen zwei Vermögen wirken, ist für Spinoza schon Grund genug, um zu erklären, daß es in dem unendlichen, allumfassenden Wesen nicht blos zwei Vermögen

giebt, sondern zahllose. Daß die Substanz mehr ist als der Modus, diese Grundanschauung ist im Geiste Spinozas weit mächtiger als jenes Identitätsprincip, nach welchem alle Attribute nothwendig zusammenwirken und darum in jedem Dinge vorhanden sein müssen. Wenn Spinoza Denken und Ausdehnung, diese beiden uns erkennbaren Attribute, für die alleinigen Attribute Gottes erklärt hätte, so wäre ihm der Mensch eine beschränkte Substanz gewesen, und er hätte mit seinen Begriffen entweder zu Descartes zurückgehen oder bis zu Leibniz fortschreiten müssen. Aber mußte Spinoza nicht folgenden Schluß machen: wenn die Substanz aus zahllosen Attributen besteht, von denen der menschliche Verstand nur zwei erkennt, so erkennt der menschliche Verstand die Substanz nicht ganz, so hat er keine adäquate Vorstellung derselben und erreicht keine wahre Erkenntniß der Dinge? Zu einem Ergebniß dieser Art hätte er freilich kommen müssen, wenn er in erster Instanz den menschlichen Verstand untersucht und von diesem Gesichtspunkt aus die Erkennnbarkeit der Dinge festgestellt hätte. Dann aber wäre er ein kritischer Philosoph in der Weise Kants und nicht das vollkommenste Beispiel eines dogmatischen gewesen; dann würde er von dem Wesen des Menschen einen ganz anderen Begriff gehabt und noch mehr darin entdeckt haben, als nur eine beschränkte Substanz, geschweige denn blos einen Modus.

So erklärt sich jener Widerstreit zwischen den zahllosen und den beiden bestimmten Attributen aus dem Verhältniß zwischen Substanz und Modus, aus dem Begriffe des Modus, unter dem Spinoza die menschliche Natur zu denken genöthigt war. Hätte er diesen Widerspruch nicht auf sich genommen und das Wesen des Menschen nicht als Modus gedacht, so wäre er nicht Spinoza gewesen, sondern entweder Descartes oder Leibniz oder Kant. Hätte er diesen Widerspruch eingesehen, so würde er nicht unter seinem Banne gestanden haben. Es ist einer jener inneren und tiefliegenden Widersprüche, die das System vermöge seiner Grundanschauung in sich trug, und die dem Philosophen selbst eben darum verborgen blieben, weil sein Nachdenken ohne Rest in dieses System aufging. Es war ein scharfsinniger und unwiderleglicher Einwurf, den Tschirnhausen dem Philosophen im 67. Briefe entgegenhielt, daß, die Einheit der Welt gesetzt, zahllose Attribute in jedem einzelnen Dinge, also auch in der menschlichen Natur wirksam sein müssen: „1. das Denken, 2. die Ausdehnung, 3. ein mir unbekanntes Attribut Gottes und so fort ins Endlose, denn es giebt zahllose Attribute".

III. Gesammtresultat.

Substantia = Deus = natura = omnia Dei attributa:

Natura naturans

Cogitatio:	Extensio:
Deus = res cogitans.	Deus = res extensa.
Cogitatio infinita = infinita cogitandi potentia.	Extensio infinita = quantitas infinita.

Fünftes Capitel.

Die unendlichen und endlichen Modi. Die bewirkte Natur.

I. Der Begriff des Modus.

1. Das endliche Wesen.

Der erste Grundbegriff der Lehre Spinozas ist der Begriff der Substanz als des ursprünglichen und unendlichen Wesens, der zweite ist der des Attributs (der Wesensbeschaffenheit der Substanz) als des ursprünglichen und unendlichen Vermögens: beide zusammen sind die Substanz mit ihren Attributen, das ist Gott in seiner Kraftfülle oder die wirkende Natur. Zu jenen beiden Grundbegriffen kommt als der dritte der des Modus. Der Begriff des Ursprünglichen fordert den des Abgeleiteten, der Begriff der Ursache den der Wirkung, der Begriff des Unendlichen den des Endlichen.

Spinoza erklärt die causa sui als dasjenige, dessen Wesen das Dasein in sich schließt, oder das schlechthin nothwendig existirt; er erklärt die Substanz als dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird: aus beiden Erklärungen folgt, daß die Begriffe des Urwesens und der Substanz völlig übereinstimmen. Die Substanz ist Ursache ihrer selbst, also ursprünglich, unbedingt, nicht durch anderes begrenzt, darum nothwendig unendlich. Dem Begriffe des Unendlichen steht der des Bedingten gegenüber. Was durch ein anderes Wesen seiner Art begrenzt werden kann, nennt Spinoza endlich; was in anderem ist und durch anderes begriffen wird, nennt er Modus:

aus beiden Erklärungen folgt, daß die Begriffe des endlichen Wesens und des Modus völlig übereinstimmen.*)

Außer der Substanz ist nichts, also können die Modi nur in ihr sein und gedacht werden. Nun ist die Substanz das Wesen, das allem Anderen zu Grunde liegt; daher muß alles, was nicht Substanz ist, deren Beschaffenheit sein. Diese Beschaffenheiten sind entweder unendlich oder endlich, entweder Attribute oder Modi; jede endliche ist ein bestimmter oder begrenzter Ausdruck der unendlichen, die Modi sind daher die besonderen, endlichen Formen der Attribute und können ohne die letzteren weder sein noch gedacht werden. So läßt sich keine Figur ohne den Raum vorstellen, denn sie ist nur in ihm möglich; wohl aber ist der Raum ohne diese oder jene Gestalt denkbar, ja er muß ohne alle Configuration und Einschränkung gedacht werden, wenn sein wahres Wesen d. h. seine Unendlichkeit einleuchten soll. Wie sich die einzelnen Figuren zum Raum verhalten, so verhalten sich die Modi zu der Substanz und deren Attributen: sie sind Beschaffenheiten, die der Substanz nicht nothwendig zukommen. In dieser Rücksicht nennt sie Spinoza Modificationen oder Accidenzen.**) Betrachten wir die Substanz als das Substrat oder den Träger dieser Beschaffenheiten, so verhalten sich die Modi zur Substanz, wie die Eigenschaften zum Dinge, wie die πάθη zur οὐσία. In dieser Rücksicht nennt sie Spinoza die Affectionen der Substanz. Was die Attribute auf ewige und unendliche Art sind, das sind die Modi nur auf eine gewisse und eingeschränkte: daher heißen sie „certi et determinati". Jeder ist in seinem Dasein von außen bestimmt; er ist vollkommen unfrei und steht durchgängig unter dem Zwange einer äußeren Nothwendigkeit: daher ist er nicht „res libera", sondern „res necessaria vel potius coacta". Ein Wesen aber, dessen Dasein von äußeren Bedingungen abhängt, existirt nur bedingungsweise, nicht unter allen, sondern nur unter gewissen, gegebenen Umständen, die möglicherweise nicht stattfinden, daher kann ein solches Wesen auch als „nicht existirend" gedacht werden: es ist nicht schlechterdings nothwendig, sondern zufällig. Aus diesem Grunde bezeichnet Spinoza die Modi als „contingentes". Sie sind durchgängig verursacht und heißen darum „causati".***)

---

*) Eth. I. Def. II. V. — **) Ep. IV. — ***) Eth. I. Ax. VII. Prop. XXV. Cor. Eth. II. Prop. XXXI. Coroll.

2. Unendliche und endliche Modi.

Aus dem klaren und deutlichen Begriffe des Endlichen ergiebt sich die gesammte Lehre vom Modus. Jedes endliche Wesen ist durch ein anderes seiner Art begrenzt, das wiederum endlich und von außen begrenzt ist. Wo etwas Endliches ist, muß auch ein Anderes sein, wodurch es determinirt wird. Daher reicht der Zusammenhange der endlichen Wesen ins Endlose, und jedes einzelne endliche Ding ist nur in diesem Zusammenhange denkbar. Der endlose Zusammenhang alles Endlichen gehört zum Begriffe des Endlichen, also zum Begriffe des Modus. Dieser letztere schließt demnach zwei Werthe in sich: er ist 1. als der Zusammenhang alles Endlichen, 2. als das endliche Einzelwesen zu denken. Das einzelne Ding ist von außen begrenzt und bedingt, es existirt nur innerhalb seiner Grenze und nur unter äußeren Bedingungen, daher ist sein Dasein endlich und zufällig. Der Zusammenhang alles Endlichen dagegen ist endlos, nicht mehr von außen begrenzt und bedingt, daher unendlich und nothwendig.

Wir müssen demnach zwei Arten der Modi unterscheiden: unendliche und endliche, nothwendige und zufällige. Spinoza selbst trifft diese durch seine Definition des endlichen Wesens und des Modus geforderte Unterscheidung und lehrt in einigen Sätzen seiner Ethik das Dasein unendlicher und nothwendiger Modificationen.*) Auf den ersten Blick könnte es befremdlich und widersprechend scheinen, daß der Modus, dessen Begriff dem der Substanz und des Attributs entgegengesetzt wird, auch wieder dieselben Bestimmungen, als diese, haben soll. Wie kann dasselbe Wesen, das in anderem ist und durch anderes begriffen wird, zugleich für nothwendig und unendlich erklärt werden? Diese Frage ist schon den Schülern Spinozas aufgefallen und als ein fraglicher Punkt der Lehre erschienen. Indessen verschwindet jede Schwierigkeit, sobald man sich den Begriff des endlichen Wesens (Modus) vollständig klar macht. Es leuchtet ein, daß der Zusammenhang alles Endlichen unter jenen Begriff fällt, daß Spinoza diesen Zusammenhang als Modus denken und diesen Modus von den endlichen Einzeldingen wohl unterscheiden mußte. In der That ist unter den nothwendigen und unendlichen Modificationen nichts Anderes zu verstehen, als der endlose Zusammenhang alles Endlichen, d. h. der Inbegriff *aller* Modi.

---

*) Eth. I. Prop. XXI—XXIII. Dem. Prop. XXVIII. Schol. Eth. I. App.

Die Attribute der Substanz oder die ewigen Vermögen der wirkenden Natur sind Denken und Ausdehnung. Die Modi des Denkens sind die Ideen, die der Ausdehnung sind die Körper, die der Substanz überhaupt die einzelnen Dinge (res particulares). Der Inbegriff aller Ideen ist der absolut unendliche Verstand, der Inbegriff oder Zusammenhang alles körperlichen Daseins ist Bewegung und Ruhe, der Inbegriff aller einzelnen Dinge überhaupt ist das Weltganze, das im Wechsel der einzelnen Erscheinungen stets dasselbe bleibt. Sind nun die einzelnen Ideen Modi des Denkens, so ist auch der Inbegriff aller einzelnen Ideen oder der unendliche Verstand ein Modus des Denkens. Dasselbe gilt von der Bewegung und Ruhe der Körperwelt in Rücksicht der Ausdehnung und von dem Weltganzen in Rücksicht der Substanz überhaupt. Die Ideenwelt, die Körperwelt, das Weltganze sind Modi, weil die Ideen, die Körper, die Dinge Modi sind, aber sie sind nicht in demselben Sinn Modi, als diese. Gäbe es keine Ideenwelt, so wäre das Denken eine Kraft ohne Aeußerung d. h. keine Kraft, kein Attribut der Substanz, die Substanz wäre dann Ursache ohne Kraft d. h. keine Ursache, also nicht mehr Substanz. Dasselbe gilt von der Körperwelt (Bewegung und Ruhe) in Rücksicht der Ausdehnung, von dem Weltganzen in Rücksicht der Substanz überhaupt. Gäbe es diese Modi nicht, so wäre damit auch der Begriff der Substanz außer Kraft gesetzt; darum sind diese Modi nothwendig und unendlich und müssen es sein. Spinoza, von Tschirnhausen brieflich gefragt, was unter den nothwendigen und unendlichen Modificationen zu verstehen sei, antwortet: „Die Beispiele der ersten Art, die du verlangst, sind im Denken der absolut unendliche Verstand, in der Ausdehnung dagegen Bewegung und Ruhe; das Beispiel zweiter Art ist die Form des gesammten Weltalls, die in dem unendlichen Wechsel der Dinge stets dieselbe bleibt*)."

Hieraus erklären sich die Sätze der Ethik, welche die unendlichen Modificationen betreffen. Was aus dem Wesen der Substanz (Gottes) als ewige Folge begriffen wird, existirt nothwendig und ist unend-

*) Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem. Ep. LXVI. (Op. I. pg. 674—75. Ueber das letzte Beispiel vgl. Eth. II. Lemma VII. Schol.

ich. Das Wesen der Substanz besteht in den Attributen. Was also aus der Natur eines Attributs nothwendig folgt, existirt nothwendig und ist unendlich. Aus der Natur jedes Attributs folgt der Inbegriff aller seiner Modi: daher sind alle Modi in diesem Sinne nothwendig und unendlich. Und ebenso ist alles, was aus dem Zusammenhange aller Modi als ewige Folge begriffen wird, nothwendig und unendlich. Mithin ist jedes unendliche und nothwendige Dasein (aber auch nur dieses) eine unmittelbare Folge entweder aus der Natur eines Attributs oder aus dem Inbegriff aller seiner Modi. Aus demselben Grunde ist das endliche Dasein *nie* eine unmittelbare Folge des unendlichen; das einzelne Ding ist nie die unmittelbare Wirkung der Substanz oder eines Attributs oder des unendlichen Modus, sondern es ist die Wirkung eines anderen einzelnen Dinges, welches seine Ursache ebenfalls in einem andern einzelnen Dinge hat. Daher die folgenden Sätze der Ethik. „Was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, mußte von jeher als unendliches Dasein existiren oder ist kraft jenes Attributs ewig und unendlich." „Was aus der nothwendigen und unendlichen Modification eines göttlichen Attributs folgt, muß ebenfalls nothwendig und als unendliches Dasein existiren." Jeder Modus, der nothwendig und unendlich existirt, ist eine nothwendige Folge entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs oder aus dessen nothwendiger und unendlicher Modification*.)" „Was endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs hervorgegangen sein, denn was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, ist unendlich und ewig. Es muß also aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dasselbe in irgend einer Weise modificirt ist, gefolgt sein. Denn nichts existirt außer Substanz und Modi, und die letzteren sind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes. Nun aber kann das endliche Dasein nicht aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dasselbe in ewiger und unendlicher Weise modificirt ist, gefolgt sein. Also muß das endliche Dasein von Gott oder einem seiner Attribute bewirkt oder zu seiner Existenz und Thätigkeit bestimmt sein, sofern dieses Attribut sich in einem Modus ausdrückt, der endlich ist oder ein bestimmtes Dasein hat. Und dieser Modus mußte wieder von einer anderen

*) Eth. I. Prop. XXI—XXIII.

Die Attribute der Subſtanz oder die ewigen Vermögen der wirkenden Natur ſind Denken und Ausdehnung. Die Modi des Denkens ſind die Ideen, die der Ausdehnung ſind die Körper, die der Subſtanz überhaupt die einzelnen Dinge (res particulares). Der Inbegriff aller Ideen iſt der abſolut unendliche Verſtand, der Inbegriff oder Zuſammenhang alles körperlichen Daſeins iſt Bewegung und Ruhe, der Inbegriff aller einzelnen Dinge überhaupt iſt das Weltganze, das im Wechſel der einzelnen Erſcheinungen ſtets dasſelbe bleibt. Sind nun die einzelnen Ideen Modi des Denkens, ſo iſt auch der Inbegriff aller einzelnen Ideen oder der unendliche Verſtand ein Modus des Denkens. Dasſelbe gilt von der Bewegung und Ruhe der Körperwelt in Rückſicht der Ausdehnung und von dem Weltganzen in Rückſicht der Subſtanz überhaupt. Die Ideenwelt, die Körperwelt, das Weltganze ſind Modi, weil die Ideen, die Körper, die Dinge Modi ſind, aber ſie ſind nicht in demſelben Sinn Modi, als dieſe. Gäbe es keine Ideenwelt, ſo wäre das Denken eine Kraft ohne Aeußerung d. h. keine Kraft, kein Attribut der Subſtanz, die Subſtanz wäre dann Urſache ohne Kraft d. h. keine Urſache, alſo nicht mehr Subſtanz. Dasſelbe gilt von der Körperwelt (Bewegung und Ruhe) in Rückſicht der Ausdehnung, von dem Weltganzen in Rückſicht der Subſtanz überhaupt. Gäbe es dieſe Modi nicht, ſo wäre damit auch der Begriff der Subſtanz außer Kraft geſetzt; darum ſind dieſe Modi nothwendig und unendlich und müſſen es ſein. Spinoza, von Tſchirnhauſen brieflich gefragt, was unter den nothwendigen und unendlichen Modificationen zu verſtehen ſei, antwortet: „Die Beiſpiele der erſten Art, die du verlangſt, ſind im Denken der abſolut unendliche Verſtand, in der Ausdehnung dagegen Bewegung und Ruhe; das Beiſpiel zweiter Art iſt die Form des geſammten Weltalls, die in dem unendlichen Wechſel der Dinge ſtets dieſelbe bleibt*)."

Hieraus erklären ſich die Sätze der Ethik, welche die unendlichen Modificationen betreffen. Was aus dem Weſen der Subſtanz (Gottes) als ewige Folge begriffen wird, exiſtirt nothwendig und iſt unend-

*) Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem. Ep. LXVI. (Op. I. pg. 674—75. Ueber das letzte Beiſpiel vgl. Eth. II. Lemma VII. Schol.

nmittelbar, sondern mittelbar: aus dem Wesen Gottes folgen un-
ittelbar die Attribute, aus den Attributen folgen unmittelbar die
nendlichen Modificationen, aus diesen folgen mittelbar die ein-
elnen Dinge, denn jedes einzelne Ding hat zu seiner nächsten Ur-
ache ein anderes einzelnes Ding. Schon in seinem kurzen Tractat
atte Spinoza erklärt, Gott sei die nächste Ursache der unendlichen
nd ewigen Dinge, er sei gewissermaßen die letzte aller besonderen.*)

Die einzelnen Dinge sind Wirkungen Gottes: dieser Satz steht
est, und jede Verneinung desselben ist im Widerspruch mit der Lehre
nd den Worten Spinozas. Wie hätte er darüber auch anders denken
önnen? Wie hätte er so nachdrücklich in einem seiner wichtigsten
Sätze behaupten können, daß Gott die inwohnende Ursache aller
Dinge sei, wenn doch die einzelnen Dinge die Wirkungen Gottes nicht
ein sollen? Sie sind die mittelbaren Wirkungen Gottes. Diese
ehre ist gegen mancherlei Mißverständnisse zu schützen. Die einzelnen
Dinge gehen aus dem Wesen Gottes nicht unmittelbar, sondern durch
ine Reihe von Mittelursachen (per causas intermedias) hervor.
lso müssen wir zwischen Gott und den einzelnen Dingen eine Reihe
irkender Ursachen vorstellen. Da nun Gott das vollkommenste Wesen,
ie einzelnen endlichen Dinge dagegen die unvollkommensten sind, so
iegt es nahe, diese Reihe der Mittelursachen zugleich als eine Rang-
rdnung zu denken, die von dem Vollkommenen zu dem Unvollkom-
enen herabsteigt und in jedem ihrer Glieder um so unvollkommener
ird, je weiter sie sich von Gott entfernt. Unter diesem Gesichts-
unkte erscheinen die Wirkungen Gottes als Emanationen, und
an hat in der Lehre Spinozas das Hervorgehen der Welt aus dem
Vesen Gottes nach Art der Emanation auffassen wollen, wobei dann
ie Denkweise Spinozas mit der kabbalistischen verglichen wurde,
elche letztere er selbst gelegentlich für Unsinn erklärt hat. Nun findet
ich im Anhange zum ersten Buch der Ethik eine Stelle, die schein-
ar jener emanatistischen Auffassung das Wort redet. Spinoza erklärt
ich hier gegen die teleologische Betrachtungsweise, nach welcher Gott
ie Natur um des Menschen willen gemacht habe, und dieser als
as vorzüglichste Geschöpf gelten soll; dawider beruft sich der Phi-
osoph auf die eben angeführten Sätze und sagt wörtlich: „Jene
Wirkung ist die vollkommenste, die unmittelbar aus Gott hervorgeht,

*) Tract. brev. I. Cap. 3. S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 212.

und je mehr Mittelursachen nöthig sind, um etwas hervorzubringen, desto unvollkommener ist die Wirkung".*) Was aber der teleologischen Vorstellungsart entgegengesetzt wird, ist nicht die emanatistische, sondern die mathematische Denkweise. Wir wissen bereits, was Folgen im mathematischen Sinne bedeutet, und daß Spinoza das Folgen, Hervorgehen, Bewirken u. s. w. in keinem andern Sinne versteht. Seine Lehre ist so wenig ein Emanationssystem, als die Geometrie. Die Eigenschaften und Verhältnisse, die aus dem Wesen einer Figur folgen, sind nicht deren Emanationen. Was aus dem Wesen Gottes unmittelbar folgt, ist nothwendig und ewig, wie Gott selbst, und in diesem Folgen oder bei dieser Art des Hervorgehens leidet die Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch. So folgen aus Gott unmittelbar seine Attribute, so folgen aus den Attributen unmittelbar die unendlichen Modificationen; Gott ist gleich dem Inbegriff aller seiner Attribute, das Attribut ist gleich dem Inbegriff aller seiner Modificationen. Diese Gleichungen wären unmöglich, wenn die Folgen als Emanationen d. h. als eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit begriffen sein wollten. Wenn nun Spinoza dennoch die unmittelbaren Wirkungen Gottes als die vollkommenen, die mittelbaren als die unvollkommenen bezeichnet, um so unvollkommener, je vermittelter sie sind, so hat er dabei keinen andern Unterschied im Auge als den des Unendlichen und Endlichen, des Indeterminirten und Determinirten. Die vollkommenste Wirkung ist das unendliche Dasein der Attribute und Modi, die unvollkommenste ist das Dasein der einzelnen Dinge. Aber das Endliche ist kein Ausfluß des Unendlichen, denn die unendlichen Modificationen sind ja nichts anderes als der Inbegriff und Zusammenhang aller einzelnen Dinge.

2. Der Inbegriff der Modi als bewirkte Natur.

Gott ist die innere Ursache aller Dinge. Als diese Ursache ist er die wirkende Natur (natura naturans) d. i. Gott in seinen Attributen. Ist Gott die innere Ursache aller Dinge, so sind alle Dinge Wirkungen Gottes und bilden als solche das Reich der bewirkten Natur (natura naturata). „Unter der bewirkten Natur", sagt Spinoza, „verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines ihrer Attribute folgt, das heißt alle Modi der Attribute Gottes,

*) Eth. I. Append. (Op. II. pg. 72).

sofern sie als Dinge betrachtet werden, die ohne Gott weder sein noch gedacht werden können."*) Unter der bewirkten Natur begreifen wir alle Modi, die unendlichen und endlichen, oder mit andern Worten: wir begreifen darunter alle Wirkungen Gottes, die unmittelbaren und vermittelten. Die wirkende Natur ist der Inbegriff der Attribute, die bewirkte Natur ist der Inbegriff der Modi: jene ist Gott als unendliche Macht, diese ist Gott als das unendliche Reich seiner Wirkungen.

Mit dieser Auffassung finde ich Erdmann in einem Widerstreit, der in seinen früheren Schriften stärker als in der jüngsten hervortritt, aber auch hier noch einen gewissen Stützpunkt findet. Die Frage betrifft Spinozas Begriff von der „natura naturata". Es handelt sich um die Realität der Modi, wie es sich vorher um die der Attribute gehandelt hatte. Ist nach Spinoza unter „natura naturata" der Inbegriff aller Dinge zu verstehen, sofern sie Modi d. h. Wirkungen der Attribute (Glieder des Causalnexus) sind, oder sofern sie nicht Modi sind, sondern unserer Einbildung als selbstständige Einzelwesen erscheinen? Wenn man, bemerkt Erdmann in seinem jüngsten Werke, mit Spinozas kurzem Tractat zwischen „natura naturata generalis" und „natura naturata particularis" unterscheidet, so gilt jene in der ersten, diese in der zweiten Bedeutung der eben gestellten Frage. Wir können die Sache unerörtert lassen, da die angeführte Unterscheidung sich in der Ethik nicht mehr findet und hier die „natura naturata" in keinem andern Sinn genommen wird als der kurze Tractat die „natura naturata generalis" genommen hatte. Sie bedeutet den Inbegriff aller göttlichen Modi.**)

Nun hatte Erdmann in einer früheren, sehr lehrreichen Schrift zwar diese Bedeutung auch nicht in Abrede gestellt, aber die natura naturata selbst in dieser Bedeutung für einen Gegenstand blos unserer Einbildung erklärt, also ihre reale Geltung in Spinozas Lehre und damit auch die der Modi bestritten. Seine Erklärung lautet: „Gott oder die Natur kann in einer doppelten Weise betrachtet werden. Erstlich, was sehr schwer ist, mit der Vernunft, da ist sie die natura naturans, zweitens mit der Imagination, was viel leichter ist und was wir meistens thun, da ist sie die natura naturata d. h.

*) Eth. I. Prop. XXIX. Schol. — **) Erdmann: Grundriß (3. Aufl.) Bd. II. S. 56—57.

der Complex der göttlichen Modi, wie sie als Dinge betrachtet werden. Sie verhalten sich nicht, wie man aus der Activ- und Passivform dieser nicht von Spinoza erfundenen Ausdrücke vermuthen könnte, wie Ursache und Wirkung, sondern wie richtige und abstracte Auffassung zu einander".*)

Dies ist die Frage, mit der wir zu thun haben. Erdmanns Auffassungen sind uns durch die Art ihrer Begründung und das Gewicht ihres Vertreters viel zu bedeutend, um sie nicht eingehend zu würdigen; wir dürfen unsere Ansicht nicht für begründet erachten, bevor wir eine solche Gegenansicht zu widerlegen gesucht. Wie nach der letzteren die Attribute nicht in das Wesen Gottes, sondern blos in den menschlichen Verstand fallen und dessen Erkenntnißformen ausmachen, so sollen die Modi oder die einzelnen Dinge nicht in das Wesen Gottes, sondern blos in die menschliche Einbildung und deren Vorstellungsart fallen. Es giebt in uns eine doppelte Betrachtung der Dinge: durch den Verstand und die Einbildung, jene ist intellectuell, diese sinnlich. Auf dem Standpunkt des Verstandes erscheint uns Gott in seiner Einheit, auf dem der Imagination erscheint uns die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit: dort die Einerleiheit der Substanz, hier das bunte Allerlei der Dinge. Die Welt als Object unserer Vernunftbetrachtung ist die „natura naturans", die Welt als Object unserer Imagination ist die „natura naturata". Die Betrachtungsweise der Vernunft ist die wahre, die der Imagination die falsche; jene vereinigt, diese isolirt die Dinge. Daher verhalten sich nach Erdmann die beiden Naturen, die wirkende und die bewirkte, nicht wie Ursache und Wirkung, sondern wie Intellect und Imagination oder wie die wahre und falsche (abstracte) Auffassung der Dinge. Oder die Welt mit einer Kreisfläche verglichen, so erscheint dem Verstande die Kreisfläche ungetheilt, dagegen der Imagination als getheilt in unendlich viele Segmente, die ebenso, wie die ungetheilte Kreisfläche, unter den verschiedenen Attributen verschieden erscheinen, durch das blaue Brillenglas blau, durch das gelbe gelb gesehen werden. Die beiden Naturen verhalten sich, wie der Name ankündigt, wie Spinoza erklärt, und der Sinn seines ganzen Systems fordert, wie Wirkendes und Bewirktes, wie Ursache und Wirkung, sie bilden die Seiten eines Begriffs, nämlich der unendlichen, göttlichen Causalität. Die

*) Erdmann: Vermischte Aufs. (die Grundbegriffe des Spinozismus) S. 134.

Causalität ist entweder nichts, oder sie ist der Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Ist es möglich, daß in der Erkenntniß dieses Zusammhangs der Verstand die Ursache wahrnimmt und die Imagination die Wirkung? Ist es möglich, daß in der Erkenntniß der Causalität die eine Hälfte derselben dem Verstande und die andere der Einbildung zufällt? Entsteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung der Begriff der Ursache, auf einem andern der der Wirkung? Erdmann selbst hat für seine Ansicht von den Attributen den Satz wiederholt angeführt, daß außerhalb des Verstandes in Wirklichkeit nichts existirt als Substanz und Modi; er hätte daraus nicht folgern sollen, daß die Attribute blos in den Verstand fallen, denn da die Substanz in den Attributen besteht, so müssen mit der Substanz auch die Attribute in Wirklichkeit existiren. Dazu kommt, daß es Spinoza ausdrücklich sagt, selbst an den angeführten Stellen. „Es giebt außerhalb des Verstandes nichts als Substanzen oder, was dasselbe heißt, deren Attribute und Modi." „Nichts existirt in Wirklichkeit als Substanz und Modi, und die letztern sind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes."*) Aus diesen Sätzen folgt die Realität der Attribute, die Erdmann in Abrede stellte; nach seiner eigenen Erklärung folgt aus den angeführten Sätzen die Realität der Modi. Wo aber bleibt diese von ihm selbst bejahte Realität, wenn die Modi oder die einzelnen Dinge seiner Meinung nach blos in unsere Imagination fallen? Die Modi sind „Modi der Attribute Gottes", sie gehören also zweifellos zu den Attributen. Wenn nun die Attribute (nach Erdmanns Erklärung) blos in den Verstand fallen, wie können die Modi, die ja den Attributen angehören, einem anderen Vermögen als dem Verstande, nämlich der Imagination zufallen? Um die Sache in dem bezeichneten Bilde auszudrücken: wir sehen die blaue oder gelbe Kreisfläche in viele Segmente getheilt, wir sehen ein blaues Segment, das Segment sieht nur die Imagination; daß es blau ist, sieht nur der Verstand. Wie ist es möglich, eine aus Verstand und Einbildung so gemischte Betrachtungsweise gelten zu lassen? Nun erklärt zwar Erdmann, daß die Modi nicht als solche in die Imagination fallen, sondern nur sofern sie als Einzeldinge betrachtet d. h. isolirt und verselbstständigt werden. Dies ist richtig. Aber so betrachtet, sind die Modi nicht

*) Eth. I. Prop. IV. Dem. Prop. XXVIII. Demonstr. S. oben S. 359.

mehr Modi und ihr Inbegriff nicht mehr „natura naturata“. Und eben hier liegt der Irrthum. Was von der „natura naturata“ gilt, gilt von den Modis, deren Inbegriff sie ist; was dagegen von den Einzeldingen gilt, die ohne Zusammenhang betrachtet werden, gilt nicht von der „natura naturata“. Ohne Zusammenhang betrachtet, erscheinen die einzelnen Dinge als selbstständige Wesen, die nichts mit einander gemein haben: diese Anschauungsweise ist allerdings inadäquat und imaginär. In ihrem Zusammenhange betrachtet, erscheinen die einzelnen Dinge als Glieder eines endlosen Causalnexus, als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist, d. h. als Modi der Attribute Gottes, als Dinge, deren Inbegriff das Reich der bewirkten Natur, die natura naturata ausmacht. Erdmann aber sagt: „Auf dem Standpunkte der Imagination, welche die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der natura naturata“ und beruft sich auf Spinozas Erklärung: „Unter der bewirkten Natur verstehe ich alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als Dinge“. Aber dies sagt Spinoza nicht, seine Erklärung lautet vielmehr: „Unter der bewirkten Natur verstehe ich alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können“.*) Nach Erdmann besteht die natura naturata in den Modis, sofern sie als Dinge ohne allen Zusammenhang genommmen werden, d. h. (spinozistisch zu reden) sofern sie nicht Modi sind. Nach Spinoza besteht die natura naturata in den Modis, sofern sie als die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange genommen werden, als Dinge, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, d. h. als Wirkungen Gottes. Erdmann sagt: in der natura naturata werden die Modi betrachtet als Dinge; dies thut die Imagination. Spinoza sagt: in der natura naturata werden die Dinge betrachtet als Modi d. h. als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist, und diese Betrachtungsweise gilt ihm als die wahre Erkenntniß.

*) Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. der neuern Philos. Bd. I. Abth. II. S. 66. Vgl. Verm. Aufs. S. 134. Per naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

III. Das Verhältniß zwischen Gott und Welt.

1. Problem und Lösung.

Verstehen wir unter der wirkenden Natur Gott als unendliche
acht (die Macht oder das Wesen Gottes), dagegen unter der be-
irkten Natur den Inbegriff aller Dinge oder was man gewöhnlich
it dem Worte Welt bezeichnet, so ist das Verhältniß zwischen beiden
aturen gleich dem Verhältniß zwischen Gott und Welt. Gott und
elt verhalten sich dann in der Lehre Spinozas, wie die „natura
aturans“ zur „natura naturata“. Und da Gott unendlicher, die
inge aber endlicher Natur sind, so läßt sich auch sagen, daß hier
as Verhältniß des Unendlichen und Endlichen in Frage komme.
amit erhebt sich in Betreff der Lehre Spinozas ein vielverhandeltes
roblem, dessen Lösung in der verschiedensten Weise versucht worden
t und als ein Probirstein für das richtige Verständniß des Philo-
phen gelten darf. Freilich ist schon die Frage nicht richtig gestellt,
enn man die bewirkte Natur gleichsetzt der Welt im Unterschiede
on Gott und die Welt gleichsetzt dem Endlichen im Unterschiede
om Unendlichen. Dann werden Gott und Welt, Unendliches und
ndliches als Seiten eines Verhältnisses betrachtet, die eine relative
elbstständigkeit gegen einander haben. Es ist kein Wunder, wenn
i einer solchen schiefen Stellung der Frage auch die Antwort schief
asfällt. Giebt es zwischen Gott und Welt in der Lehre Spinozas
berhaupt keine Relation, so darf auch nicht nach der Art ihrer
elation gefragt werden.

Um also das Problem richtig zu fassen und im Sinne Spinozas
u lösen, vergegenwärtigen wir uns den Gehalt der beiden Naturen.
nter der wirkenden Natur begreifen wir alle Attribute Gottes,
nter der bewirkten alle Modi dieser Attribute. Da nun die Attri-
ute Gottes in beiden Naturen enthalten sind, so leuchtet ein, daß
ch die natura naturans zur natura naturata (Gott zur Welt)
enau so verhält, wie die Attribute zu ihren Modificationen. Man
arf deshalb eigentlich nicht sagen, daß hier ein Verhältniß zwischen
ott und Welt stattfinde, denn was hier Welt genannt wird, die
natura naturata“, ist das göttliche Wesen selbst in seinen Wir-
ungen. Eben so wenig darf man von einem Verhältniß des Unend-
chen zum Endlichen reden, denn die Modificationen sind als die
nmittelbaren Folgen der Attribute (als der Zusammenhang aller

einzelnen Modi) selbst unendlich und ewig; die Attribute aber verhalten sich zu den unendlichen Modificationen (dem Inbegriff aller endlichen Dinge), wie der Grund zu seiner nothwendigen und ewigen Folge. Wir wissen, was im Sinne Spinozas ewige Folge bedeutet: was ewig folgt, das ist ewig, wie die Wahrheiten in der Mathematik.

2. Die falschen Auffassungen.

Jede andere Vorstellung verfehlt den Sinn unserer Lehre. Zwei einander entgegengesetzte Auffassungen sind grundfalsch: man verneint zwischen den beiden Naturen (Gott und Welt) entweder jede Art der Verbindung oder jede Art des Unterschiedes; im ersten Fall gilt der Dualismus zwischen Gott und Welt, im zweiten deren unmittelbare Einheit. Es giebt noch einen dritten Standpunkt, der jene beiden Extreme vermeiden möchte, aber nicht weniger fehlgreift, indem er von Gott zur Welt eine Art Uebergang sucht, um zu erklären, wie im Geiste Spinozas die Entstehung der Welt zu denken sei. Untersuchen wir in der Kürze diese drei Irrwege, auf denen das Verständniß unseres Philosophen verloren geht.

Erscheint die Welt als durch einen besonderen Act aus dem Wesen Gottes hervorgegangen, so muß dieser Act eine Folge entweder des göttlichen Willens oder des göttlichen Wesens sein: im ersten Fall ist die Entstehung der Welt eine freie That des Willens, im zweiten ein nothwendiges Product des Wesens oder der Macht Gottes. Als Werk des göttlichen Willens ist die Entstehung der Welt Schöpfung, als Product des göttlichen Wesens naturgemäße Genesis. Das göttliche Wesen geht in die Welt über, indem seine Vollkommenheit in diesem Fortgange entweder abnimmt oder zunimmt: im ersten Fall ist die nothwendige Entstehung (Genesis) der Welt Emanation, im zweiten Entwicklung. Das sind die drei Formen, worin die Entstehung der Welt aus Gott durch einen besonderen Act seines Willens oder Wesens erklärt wird: sie erscheint entweder als Schöpfung oder als Emanation oder als Entwicklung. Als Schöpfung kann sie in Spinozas Lehre nicht gedacht werden, denn es giebt in Gott weder Verstand noch Wille. Als Emanation ebensowenig, wie wir schon früher gezeigt haben. Was hier aus dem Wesen Gottes folgt, emanirt nicht, sondern ist, die Denkweise Spinozas ist nicht emanatistisch, sondern mathematisch. Als Entwicklung kann sie auch nicht gedacht werden, denn Gott kann nicht vollkommener werden, als er ist. Mit-

hin giebt es von Gott zur Welt keinen Uebergang. Es bleibt also, um das Verhältniß beider auseinanderzusetzen, nur der Gegensatz oder die unmittelbare Einheit übrig: der Unterschied ohne Einheit oder die Einheit ohne Unterschied.

Die Substanz oder Gott ist nach Spinoza das absolut unendliche und bestimmungslose Wesen: es darf daher in Gott keine Bestimmungen, keine Attribute, keine Modi der Attribute geben; alles Bestimmte und Endliche muß von ihm unterschieden und als etwas betrachtet werden, das in Wahrheit dem Wesen Gottes nicht zukommt. Die Welt als der Inbegriff der Dinge steht in durchgängigem Gegensatze zum Wesen Gottes: sie ist das, was Gott nicht ist. Nun fordert die Lehre Spinozas, daß Alles aus Gott begriffen wird. Was daher aus dem Wesen Gottes nicht begriffen werden kann, gilt folgerichtigerweise als unbegreiflich. Unter diesem Gesichtspunkte wird erklärt, daß im Spinozismus die Existenz der Welt oder das Dasein der Dinge etwas Unbegreifliches sei.

Gott ist nach der Lehre Spinozas Alles in Allem. Außer ihm ist nichts. Kann also die Welt aus dem Wesen Gottes nicht begriffen werden, muß sie als etwas außer Gott angesehen werden, so muß man im Geist dieser Lehre folgerichtig erklären, daß die Welt nicht in Wahrheit existirt, daß sie nicht blos unbegreiflich, sondern vollkommen nichtig und ohne alle Realität ist. In Wahrheit giebt es im Systeme Spinozas nur Gott und keine Welt. Die Bejahung der Gottheit fordert hier die Verneinung der Welt: dem Pantheismus entspricht der „Akosmismus", mit welchem Worte Hegel Spinozas Weltanschauung bezeichnet hat.

Es bleibt noch ein Mittelweg übrig, um diese beiden Extreme zu vermeiden und das Dasein der Dinge in unserer Lehre weder für vollkommen unbegreiflich noch für vollkommen nichtig zu erklären. Allerdings könne die Welt aus dem Wesen Gottes nicht abgeleitet werden, aber deshalb sei sie nicht schlechterdings unerklärlich und dürfe es nicht sein, da es in der Lehre Spinozas nichts Unbegreifliches gebe; allerdings können hier die Dinge keine wahrhafte Wirklichkeit haben, aber deshalb seien sie nicht vollkommen nichtig, denn sie seien unleugbare Vorstellungen des menschlichen Geistes: sie erklären sich nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus der menschlichen Betrachtungsweise, unabhängig von welcher sie keine Realität haben. Die Attribute seien nicht in Gott, sondern in unserem Ver-

ſtande, die Modi und deren Inbegriff (natura naturata) nicht in Gott, ſondern in unſerer Einbildung.

Es ſind alſo drei Arten, wie die Welt von Gott getrennt und dem Weſen desſelben entgegengeſetzt wird: in dieſem Gegenſatze gilt ſie entweder für unbegreiflich oder für nichtig oder für ein Object blos der menſchlichen Vorſtellung. Wir haben die letzte Anſicht in den vorhergehenden Capiteln bereits ausführlich erörtert und unſere Einwürfe dargelegt. Die natura naturata ſoll aus der menſchlichen Imagination erklärt werden. Woher kommt die menſchliche Imagination? Sie iſt eine Vorſtellungsweiſe des menſchlichen Geiſtes. Und der menſchliche Geiſt? Dieſer iſt ein beſtimmter Modus des Denkens, ſelbſt angehörig der natura naturata. So wird die letztere aus etwas abgeleitet, das ſelbſt erſt aus ihr hervorgeht. „Außer unſerem Verſtande", ſagt Spinoza, „exiſtirt nichts als Subſtanz oder, was dasſelbe heißt, deren Attribute und Modi." Alſo exiſtiren unabhängig von unſerer Vorſtellung alle Modi der Attribute Gottes d. h. die natura naturata als ewige Folge der natura naturans.

Wird die Welt für unbegreiflich erklärt, ſo iſt zwiſchen Gott und Welt eine Kluft, die den Zuſammenhang der Erkenntniß und damit die Möglichkeit der Philoſophie aufhebt, alſo der Lehre Spinozas aufs Aeußerſte widerſtreitet. Wird die Welt für nichtig erklärt, ſo kann ſie nicht mehr als eine nothwendige Folge Gottes gelten und überhaupt nichts aus dem Weſen Gottes folgen, dann iſt Gott wirkungslos, alſo machtlos, der Begriff der göttlichen Cauſalität wird null und nichtig und mit ihm die ganze Lehre Spinozas. „Die Macht Gottes", ſagte der Philoſoph, „iſt das Weſen Gottes." Mit ſeiner Macht wird auch ſein Weſen verneint. So ſehr widerſtreitet dem Spinozismus diejenige Auffaſſung, die ihn für „Akosmismus" erklärt hat! Es giebt zwiſchen Gott und Welt keinen Uebergang und keinerlei Gegenſatz. Es bleibt der letzte Ausweg zu verſuchen: die Geltung der unmittelbaren Einheit beider. Die Subſtanz beſteht in den Attributen, deren jedes unendliche und ewige Weſenheit ausdrückt, die Attribute beſtehen in dem Inbegriff aller Modi. Werden die Modi der Attribute mit der Subſtanz unmittelbar identificirt, ſo giebt es für dieſe Auffaſſungsweiſe zwei verſchiedene Formen: entweder die Attribute oder die Modi theilen ſich in das Weſen der Subſtanz. Jedes Attribut drückt unendliche Weſenheit aus, jedes iſt demnach ſelbſt Subſtanz, es giebt nicht blos eine Sub-

ſtanz, ſondern zahlloſe: dieſe Auffaſſungsweiſe iſt atomiſtiſch oder individualiſtiſch. Jeder Modus iſt ein endliches, beſtimmtes Ding. Theilen ſich die Modi in das Weſen der Subſtanz, ſo gilt dieſe als das Ganze und die einzelnen Dinge als deſſen Theile, ſo iſt jedes Ding ein Theil Gottes, alſo das Weſen Gottes theilbar und getheilt, daher im Grunde materiell und ſtofflich: dann iſt Gott oder die Subſtanz der Weltſtoff, deſſen Theile die einzelnen Dinge bilden: dies iſt die Vorſtellungsweiſe, welche Pierre Bayle dem Spinozismus zuſchrieb, um ihn auf wohlfeile Art lächerlich zu machen. Beide Auffaſſungen ſind unmöglich. Die atomiſtiſche ſcheitert an dem Begriff der einen und einzigen Subſtanz, mit der die geſammte Lehre Spinozas ſteht und fällt; die materialiſtiſche ſcheitert an dem Begriff der Subſtanz, wie an dem des Modus. Die Subſtanz iſt untheilbar. Wie kann das Untheilbare getheilt ſein? Die Modi ſind nicht beſtändig. Wie kann die Subſtanz aus ihnen beſtehen? Wie man das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt auch zu faſſen ſucht, durch Uebergang oder Gegenſatz oder unmittelbare Einheit: in jeder Form verfehlt man den Sinn Spinozas und geräth in eine ihm widerſtreitende Denkweiſe. Identificirt man die Attribute mit der Subſtanz, ſo verneint man den Spinozismus und nähert ſich den Atomiſten oder Leibniz; identificirt man die Modi mit der Subſtanz, ſo verneint man dieſes Syſtem völlig und geräth in einen ihm fremden Materialismus. Setzt man die Attribute der Subſtanz entgegen und macht ſie zu Formen des menſchlichen Verſtandes, ſo verläßt man den Dogmatismus Spinozas und nähert ſich einer Art von kritiſchem Idealismus, der nach der Gegend Kants zu liegt; ſetzt man die Modi der Subſtanz entgegen und macht ſie zu bloßen Objecten unſerer Einbildung, ſo verläßt man den Realismus Spinozas und geräth in die Nähe des berkeley'ſchen Idealismus. Jede dieſer Auffaſſungen iſt in dem Verſtändniß der Lehre unſeres Philoſophen ein Fehlgriff.

Gott verhält ſich zur Welt, wie die wirkende Natur zur bewirkten. Es giebt nur eine Art, dieſes Verhältniß im Geiſte Spinozas richtig zu faſſen: die wirkende Natur iſt die ewige Urſache, die bewirkte iſt die ewige Folge. Die Einheit dieſer Urſache und dieſer Wirkung iſt die Einheit von Gott und Welt, der Unterſchied jener beiden iſt der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt; es giebt in der Lehre Spinozas keine andere Einheit und keinen anderen Unterſchied beider.

IV. Gesammtresultat.

Substantia = Deus = natura = omnia Dei attributa

Cogitatio — Extensio

Natura naturans

Natura naturata = omnes Dei attributorum modi

Necessarii et infiniti modi

Intellectus absolute infinitus. — Motus et Quies.

Facies totius Universi.

Res particulares

Ideae — Corpora (res)

Sechstes Capitel.

Die Ordnung der Dinge. Geister und Körper.

I. Die Ordnung der Dinge.

1. Der Causalnexus.

Die endlichen Modi d. h. die einzelnen endlichen Dinge folgen mittelbar aus den nothwendigen und unendlichen Modificationen, welche selbst unmittelbar aus den Attributen Gottes hervorgehen. Dieser Satz steht fest; alle Bestimmungen, welche die Natur der endlichen Dinge näher betreffen, müssen aus demselben abgeleitet werden. Nun waren die nothwendigen und unendlichen Modificationen der Zusammenhang aller Dinge oder deren endloser Causalnexus. Jedes einzelne Ding ist ein Glied in der Kette der Dinge; keines folgt unmittelbar aus der ganzen Kette, vielmehr ist jedes dieser Glieder zunächst von anderen Dingen, die ebenfalls Glieder der Kette sind, bedingt und abhängig. Kein endliches Ding ist durch sich, jedes ist in seinem Dasein und Wirken von außen bedingt, durchgängig determinirt, die Wirkung äußerer Ursachen, und da diese

selbst endlicher Natur, selbst Wirkungen anderer, äußerer Ursachen sind, so herrscht in dem Reiche der Dinge d. h. innerhalb der natura naturata die endliche Causalität oder, was dasselbe heißt, die Causalität der Mittelursachen.

Wir müssen daher in Rücksicht der Dinge die unendliche Causalität von der unendlichen wohl unterscheiden. In der unendlichen wirkt eine erste Ursache, die von nichts Anderem abhängt (causa prima), ein wahrhaft ursprüngliches Wesen, das durch sich ist und durch sich begriffen wird (causa sui); in der endlichen wirken Ursachen, die selbst Wirkungen anderer Ursachen sind, also abgeleitete, endliche Wesen, die durch anderes sind und begriffen werden. Die unendliche Causalität wirkt unmittelbar, die endliche wirkt nur durch Mittelursachen (causae secundae); jene ist unbedingt, diese bedingt. Daraus folgt der Gesichtspunkt für die Erklärung der Dinge. Positiv ausgedrückt: in der Kette der Dinge ist jedes Ding Wirkung einer äußeren Ursache. Negativ ausgedrückt: in der Kette der Dinge giebt es keine erste oder letzte Ursache, kein ursprüngliches Wesen, keine primäre, sondern nur secundäre Ursachen, nicht causae primae, sondern nur causae secundae.

Die endliche Causalität ist das Gesetz und die Ordnung der Dinge. Wenn nun jedes einzelne Ding die Wirkung einer äußeren Ursache ist, so ist sein Dasein von Bedingungen abhängig, die nicht in ihm selbst liegen. Man kann deshalb von keinem einzelnen Dinge sagen, daß sein Wesen die Existenz in sich schließe. Vielmehr gilt das Gegentheil: es kann gedacht werden als nicht existirend, es existirt nicht nothwendig, nicht unbedingt. In dieser Rücksicht gilt von jedem einzelnen Dinge, daß sein Dasein zufällig ist; es ist in seinem Dasein und Wirken durchgängig von außen determinirt, daher handelt es weder indeterminirt noch aus eigenen inneren Beweggründen; es handelt nicht indeterminirt, also unfrei; nicht aus eigenen inneren Beweggründen, also nicht nach Zwecken. Dies gilt von allen einzelnen Dingen, also auch vom Menschen, auch dieser ist ein einzelnes Ding, ein Glied der Kette, die das Gesetz der Causalität zusammenhält. Daher ist die menschliche Freiheit eine bloße Einbildung, die nur so lange besteht, als man die Ursachen nicht einsieht, aus denen man handelt; sie ist eine Täuschung, durch die Unwissenheit verursacht. Ein Mensch, der sich einbildet frei zu sein, ist in den Augen Spinozas wie ein Stein, der geworfen wird und in der Bewegung

des Wurfs sich einbildet zu fliegen. Wie der geworfene Stein in der Bewegung fortstrebt, die er von außen empfangen hat, so befindet sich der menschliche Wille in einem bestimmten Streben oder Verlangen, dessen Ursache nicht er selbst, sondern die Dinge sind, die äußerlich auf ihn einwirken. „Das ist jene menschliche Freiheit, mit der die Leute großthun, und die lediglich darin besteht, daß die Menschen wohl ihre Begierden kennen, die Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen.*)" Die wirkende Causalität selbst kann nur auf eine Art gedacht werden. Die Wirkung erfolgt, wenn die Bedingungen gegeben sind, die zu ihrem Dasein gehören. So verschieden auch die Wirkungsart der Ursachen oder die Natur der wirkenden Kräfte ist, das Gesetz, nach dem sie wirken, ist in allen Fällen dasselbe. Wie also auch die Dinge beschaffen sein mögen, es giebt in ihnen nur einen Zusammenhang und eine Ordnung: die der wirkenden Causalität. Daher sagt Spinoza: „ordo totius naturae sive causarum connexio".**)

2. Geister und Körper.

Nun sind die Dinge insgesammt Modi der einen Substanz und können nichts Anderes sein, sie drücken alle dasselbe eine Wesen „certo ac determinato modo" aus. Die Substanz aber wirkt in verschiedenen Attributen, sie wirkt kraft des unendlichen Denkens und kraft der unendlichen Ausdehnung. Mithin sind alle Dinge Modi sowohl des Denkens als der Ausdehnung: als Modi der Ausdehnung sind sie ausgedehnte Naturen oder Körper; als Modi des Denkens sind sie denkende Naturen oder Seelen (Geister). Nach Descartes war der Geist oder die Seele eine Substanz, ihr Attribut war das Denken, dessen Modi die Ideen. Nach Spinoza ist das Denken Attribut der einen unendlichen Substanz, der Geist ein Modus des Denkens (eine einzelne denkende Natur), daher nennt er die Geister als Modi des Denkens auch Ideen und versteht unter den Ideen, weil sie Modi des Denkens sind, auch Geister.

Jedes Ding ist zugleich Seele (Geist, Idee) und Körper. Ausdrücklich erklärt Spinoza im Hinblick auf den Menschen, daß auch die übrigen Individuen sämmtlich beseelt sind, wenn auch in ver-

*) Epist. LXII. Vgl. Eth. III. Prop. II. Schol. — **) Eth. II. Prop. VII. Schol.

schiedenen Graden.*) Alle Dinge sind beseelt, alle Seelen verkörpert. Es giebt keine Seelen ohne Körper, keine Körper ohne Seelen. Der Inbegriff aller Dinge, sofern sie Modi des Denkens sind, bildet die Geisterwelt (Ideenwelt); der Inbegriff aller Dinge, sofern sie Modi der Ausdehnung sind, bildet die Körperwelt. Die Ursache der Geisterwelt ist das Attribut des Denkens und ihre Ordnung der Causalnexus der Ideen; die Ursache der Körperwelt ist das Attribut der Ausdehnung und ihre Ordnung der Causalnexus der Körper. Wie verhalten sich die Geister zu den Körpern, da doch beide offenbar dieselben Dinge und dieselbe Welt ausmachen?

Geister und Körper sind Wirkungen verschiedener Attribute, jedes ist in seiner Art ursprünglich und unendlich, darum kann keines aus dem andern hergeleitet, keines durch ein anderes erklärt werden, keines unter der Mitwirkung eines andern handeln. Was aus dem Denken folgt, folgt nur aus diesem Attribut, aus keinem andern. Innerhalb des Denkens darf nichts durch die Ausdehnung, innerhalb der Ausdehnung nichts durch das Denken erklärt werden. Beide Attribute wirken vollkommen unabhängig von einander, es giebt zwischen beiden keine Art der Causalität oder der gegenseitigen Einwirkung; daher wird in der Geisterwelt alles blos durch das Denken, in der Körperwelt alles nur durch die Ausdehnung erklärt.

Kein einzelner Modus folgt unmittelbar aus dem Attribute, dessen Modus er ist, sondern allemal aus Modificationen dieses Attributs: Ideen können nur aus Ideen, Körper nur aus Körpern erklärt werden. Es ist eben so unmöglich und widersinnig, die denkende Natur aus der körperlichen zu erklären, als diese aus jener; in der Ideenwelt gilt keine andere Erklärungsweise als die idealistische, in der Körperwelt keine andere als die materialistische. Die Ideen folgen allein aus dem modificirten Denken, also im letzten Grunde aus Gott, sofern er ein denkendes Wesen ist; dasselbe gilt von den Körpern in Rücksicht der modificirten Ausdehnung. Spinoza nennt das wirkliche, in der bestimmten Form eines Attributs ausgeprägte Dasein „esse formale“. Dieses förmliche Dasein kommt daher sowohl den Ideen als den Körpern zu, nicht blos den letzteren, wie man bisweilen gemeint hat, sonst hätte Spinoza nicht sagen können: „esse formale idearum“. Er unterscheidet davon das gedachte oder

*) Eth. II. Prop. XIII. Schol.

vorgestellte Dasein d. h. das Objeet der Vorstellung als „esse objectivum“. Er nennt das Ding, welches durch die Idee vorgestellt oder ausgedrückt wird, Ideat. Diese Bezeichnungen habe ich in der Kürze erklärt, damit folgende Sätze richtig verstanden werden. „Das wirkliche Sein der Ideen hat Gott zu seiner Ursache, sofern er blos als denkendes Wesen genommen, nicht aber, sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das heißt: die Ideen sowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge haben zu ihrer wirkenden Ursache nicht die Ideate oder die vorgestellten Dinge, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist.“ „Die Modi jedes Attributs haben Gott zu ihrer Ursache, sofern er blos unter jenem Attribute, dessen Modi sie sind, nicht aber unter irgend einem anderen betrachtet wird.“*) „Das wirkliche Sein einer Idee kann nur durch einen andern Modus des Denkens als seine nächste Ursache und dieser wieder durch einen anderen erklärt werden und sofort ins Endlose: so daß wir die Ordnung der gesammten Natur oder den Causalnexus, sofern die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, lediglich durch das Attribut des Denkens, und sofern sie als Modi der Ausdehnung erscheinen, lediglich durch das Attribut der Ausdehnung erklären müssen. Dasselbe gilt von den übrigen Attributen.“**)

Indessen sind Denken und Ausdehnung, obwohl sie ganz unabhängig von einander wirken, doch von Ewigkeit her identisch, denn sie sind Atttribute einer und derselben Substanz. Also gehören auch ihre Modi zu einer und derselben Substanz, und so verschieden sie in Rücksicht der Attribute sind, der Substanz oder dem Wesen nach sind sie identisch. Das modificirte Denken besteht in den Geistern (Seelen, Ideen), die modificirte Ausdehnung in den Körpern. Geister und Körper sind daher nicht verschiedene Dinge, sondern verschiedene Formen eines und desselben Dinges. Dasselbe Ding ist zugleich Geist und Körper. Was in dem Attribute des Denkens als Geist existirt, eben dasselbe existirt in dem Attribute der Ausdehnung als Körper. Was im Denken vorgestellt wird, das wird in der Ausdehnung verkörpert; und es wird im Denken nichts Anderes vorgestellt, als was in der Ausdehnung körperlich existirt.

Dieselben Dinge sind zugleich Geister und Körper, dieselbe Welt zugleich Geister (Ideen)- und Körperwelt. Nun ist die Ordnung der

*) Eth. II. Prop. V—VI. — **) Eth. II. Prop. VII. Schol.

inge ſchlechterdings nothwendig und kann nicht anders ſein als ſie
:. Mithin iſt dieſelbe Ordnung und derſelbe Zuſammenhang in den
deen als in den Körpern. Jede Idee iſt die Folge einer andern,
e wiederum Folge einer anderen Idee iſt, jeder Körper iſt Folge
nes anderen, der wiederum Folge eines anderen Körpers iſt. Nun
nn jede Wirkung nur aus der Urſache erkannt werden, die ſie be=
irkt hat. Alſo müſſen die Ideen genau nach derſelben Methode
kannt werden als die Körper und umgekehrt. Daher der Satz: „Die
rdnung und Verknüpfung der Ideen iſt dieſelbe als die Ordnung
nd Verknüpfung der Körper".*)

Das Weſen der Subſtanz beſteht in der Cauſalität, die Ord=
ung der Dinge im Cauſalnexus. Dieſer Cauſalnexus iſt in den Ideen
erſelbe als in den Körpern. So exiſtirt z. B. der Kreis im Denken
ls Idee, in der Ausdehnung als Figur. Dieſe Idee und dieſe Figur
nd ihrer Entſtehung nach verſchieden, ihrem Inhalte nach identiſch.
ie Idee des Kreiſes iſt ein Modus des Denkens, die Figur ein
lodus der Ausdehnung; jene gehört in den Zuſammenhang der
deen und kann nur aus ihm erklärt werden, dieſe gehört in den
uſammenhang der Körper und läßt ſich nur aus dieſem begreifen.
immermehr kann aus der räumlichen Geſtalt die Idee derſelben
der aus der Idee die räumliche Geſtalt erzeugt werden. Dennoch
rücken dieſe Idee und dieſe Figur eine und dieſelbe Sache aus,
ämlich die Natur des Kreiſes, und es iſt in der Idee dieſer geo=
etriſchen Größe genau dieſelbe Realität enthalten als in ihrer Figur.
Das von allen Dingen gilt, eben dasſelbe gilt auch vom Menſchen.
)er menſchliche Geiſt und der menſchliche Körper drücken ein und
asſelbe natürliche Ding aus und verhalten ſich zu einander, wie
er gedachte Kreis zum ausgedehnten. Wäre der menſchliche Körper
n Kreis, ſo wäre der menſchliche Geiſt die Idee dieſes Kreiſes. Der
enſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers, dieſer iſt
n Glied der Körperwelt und kann nur aus der Ordnung oder dem
auſalnexus derſelben begriffen werden. Daher muß man die Ein=
ichtung der körperlichen Natur kennen, um zu wiſſen, was der menſch=
che Körper iſt; und das Verſtändniß des menſchlichen Körpers iſt
öthig, um zu wiſſen, was der menſchliche Geiſt iſt. In dieſer Ab=
cht entwirft Spinoza die Grundzüge der Körperlehre, die er in ſeiner

*) Eth. II. Prop. VII. Dem.

Ethik gefliſſentlich nicht weiter ausdehnt, als die Idee der menſchlichen Natur fordert.*)

II. Die Körperwelt.

1. Der Cauſalnexus der Körper.

Nach Descartes ſind die Modi des Denkens Ideen, die der Ausdehnung Bewegungen: darin ſtimmt Spinoza mit ſeinem Vorgänger überein; aber nach ihm ſind auch die Geiſter nur Modi des Denkens und die Körper nur Modi der Ausdehnung, daher identificirt Spinoza Geiſter und Ideen, Körper und Bewegungen. Alle Körper ſind Modificationen der Ausdehnung, alle Modi der Ausdehnung ſind Bewegungen; die Bewegungen unterſcheiden ſich nach dem Grade ihrer Geſchwindigkeit, ſie ſind langſamer oder ſchneller, und die langſame Bewegung geht am Ende in den Zuſtand der Ruhe über. Daher die beiden Axiome, womit Spinoza ſeinen Abriß der Körperlehre beginnt: „Alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe". „Jeder Körper bewegt ſich bald langſamer, bald ſchneller."**) Hieraus erhellt, worin die Körper ſich unterſcheiden und übereinſtimmen. Sie unterſcheiden ſich nicht der Subſtanz nach, denn ſie ſind nicht Subſtanzen; ſie unterſcheiden ſich auch nicht dem Attribute nach, denn ſie ſind alle Modificationen desſelben Attributs, ſie unterſcheiden ſich nur als Modi der Ausdehnung, d. h. in Rückſicht der Bewegung und Ruhe, der mehr oder weniger geſchwinden Bewegung. Sie ſtimmen darin überein, daß ſie Modi desſelben Attributs ſind, daß ſie ſich ſchneller und langſamer bewegen, daß ſie aus der Bewegung in die Ruhe, aus dieſer in jene übergehen können. Nun iſt die Ordnung der Körper deren Cauſalnexus. In dieſem Zuſammenhange iſt jedes Glied Wirkung einer äußeren Urſache. Alſo iſt die Bewegung oder Ruhe jedes Körpers bewirkt von außen, jeder Körper wird zur Bewegung oder Ruhe von einem andern beſtimmt, der zu ſeiner Bewegung oder Ruhe ebenfalls von einem andern beſtimmt iſt und ſo

*) Eth. II. Prop. XIII. Schol. Die Körperlehre wird daher auch nicht in einer ſyſtematiſchen Folge von Lehrſätzen, ſondern in vier Axiomata, acht Lemmata und ſechs Poſtulaten behandelt. Die Lemmata (Lehnſätze) enthalten die allgemeine Körperlehre, die Poſtulate deren Anwendung auf den menſchlichen Körper. Op. II. pg. 90—94. Vgl. Tract. brev. II. Praef. Cor. S. ob. Buch II. Cap. VII. S. 216—17. — **) Eth. II. Ax. I—II.

fort ins Endlose. Aus diesem Causalnexus müssen alle Erscheinungen in der Körperwelt erklärt werden, d. h. sie entstehen sämmtlich nach dem Gesetz der mechanischen Causalität. Daher die drei ersten Lehnsätze: „Die Körper unterscheiden sich in Rücksicht der Bewegung und Ruhe, der Geschwindigkeit und Langsamkeit, nicht aber in Rücksicht der Substanz". „Alle Körper stimmen in einigen Sachen überein" (nämlich darin, daß sie alle ausgedehnt sind und bewegt oder ruhend, schneller oder langsamer bewegt sein können). „Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt wurde, und dieser wieder von einem andern, und so fort ins Endlose."*) Jede Bewegung ist also die Wirkung einer äußeren Ursache. Diese Ursache ist der bewegende Körper. Die Arten, wie ein Körper von einem andern bewegt wird, folgen aus der Natur sowohl des bewegenden als des bewegten Körpers, sei es nun daß mehrere verschiedene Körper einen und denselben bewegen oder ein und derselbe mehrere.**)

2. Einfache und zusammengesetzte Körper.

Die Körper sind entweder bewegt oder nicht bewegt, sie bewegen sich entweder schneller oder langsamer, d. h. die Größe ihrer Geschwindigkeit hat verschiedene Grade. Diese Unterschiede sind die einfachsten. Darum sind die Körper, die nur solche Unterschiede zeigen, die einfachsten (corpora simplicissima). Aus diesen sind alle anderen zusammengesetzt. Je zusammengesetzter ein Körper ist, um so mehr bewegende Körper oder Kräfte sind in ihm vereinigt, um so größer ist seine Machtvollkommenheit, um so größer also auch seine Wirkungsfähigkeit sowohl im activen als im passiven Sinn, d. h. um so größer ist sowohl seine Fähigkeit zu wirken als seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen anderer Körper. Je mächtiger aber ein Wesen ist, um so vollkommener ist es. Daher gilt der Satz: daß die Körper, je zusammengesetzter, um so vollkommener sind. Die einfachsten Körper sind die unvollkommensten, weil sie am wenigsten vermögen. Der vollkommenste Körper ist das Universum, da es alle Körper in sich begreift. So bildet die Körperwelt ein Stufenreich zunehmender Vollkommenheit oder fortschreitender Zusammensetzung, die von der Ver-

*) Eth. II. Lemma I—III. — **) Lemma III. Ax. I.

bindung der einfachsten Körper beginnt, diese Verbindungen oder Körper zweiten Ranges (corpora secundi generis) zu einer höheren Verbindung vereinigt (corpora tertii generis) und so immer umfassendere und vollkommenere Bildungen hervorbringt.*)

Eine solche Zusammensetzung, deren (einfache oder zusammengesetzte) Theile ein Ganzes oder eine wirkliche Gemeinschaft bilden, nennt Spinoza ein Individuum; je umfassender und complicirter eine solche Gemeinschaft ist, um so vollkommener ist das Individuum. Zwei Bedingungen sind dazu erforderlich, daß Körper eine Gemeinschaft oder ein Individuum ausmachen: die verschiedenen Körper müssen einen aggregativen Zusammenhang eingehen, und ihre verschiedenen Bewegungen müssen sich zu einer gemeinschaftlichen Bewegung verbinden. Jedes Individuum ist ein bestimmtes Körperaggregat und ein bestimmter Bewegungscomplex d. h. ein Mechanismus, dessen Theile sowohl in Rücksicht ihrer Lage als ihrer Bewegungen sich wechselseitig bestimmen. Diese wechselseitige Causalität der Körper giebt der Zusammensetzung den Charakter eines Ganzen und die Form der Individualität. „Wenn einige Körper von gleicher oder verschiedener Größe dergestalt zusammengehalten werden, daß sie sich wechselseitig berühren, oder wenn sie sich mit gleichen oder verschiedenen Graden der Geschwindigkeit so bewegen, daß sie auf eine bestimmte Weise ihre Bewegungen einander mittheilen, so sagen wir, daß diese Körper in wechselseitiger Verbindung stehen und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum ausmachen, das sich durch diese Vereinigung der Körper von anderen unterscheidet.“**)

Der aggregative Zusammenhang der Körper oder die Anlagerung der Theile eines Individuums hat zwei verschiedene Formen: entweder hängen diese Theile dergestalt an einander, daß sie nicht ohne Widerstand getrennt werden können, oder die Theile sind gegen einander vollkommen beweglich und in ihrer Lage verschiebbar: im ersten Fall sind die Körper fest, im zweiten flüssig. Die gegenseitige Lage der Körper ist bestimmt durch die Oberflächen, die sich berühren; diese Oberflächen sind größer oder kleiner, es sind daher die beiden Fälle möglich, daß die Theile eines Individuums entweder mit ihren größeren oder mit ihren kleineren Oberflächen sich gegenseitig berühren, d. h. die Körper hängen mehr oder weniger an einander. Im

*) Eth. II. Lemm. III. Ax. II. — **) Eth. II. Lemm. III. Ax. II. Defin.

ersten Fall halten sie stärker zusammen, und es ist eine größere Kraft nöthig, um sie zu trennen; im zweiten Fall ist der Zusammenhalt der Theile weniger stark, und es ist also leichter, ihre gegenseitige Lage und damit die Form des Individuums zu verändern. Sind die Theile mit großen Oberflächen an einander gelagert, so nennt man den Körper hart, im andern Falle weich.*)

Das Individuum besteht demnach in einer bestimmten Verbindung von Körpern. So lange diese Verbindung dauert, bleibt die Natur und Form des Individuums dieselbe. Innerhalb dieser Verbindung sind eine Menge Veränderungen möglich, welche die Verbindung selbst nicht aufheben, also auch die Natur und Form des Individuums nicht verändern. Nun besteht jene Verbindung in einem bestimmten Quantum von Körpern, die sich ihre Bewegungen gegenseitig mittheilen. So lange das Quantum der Theile und deren Bewegungsverhältniß sich gleich bleibt, beharrt die Natur und Form des Individuums. Also bleibt Natur und Form des Individuums unverändert: 1. wenn gewisse Theile ausscheiden und eben so viele derselben Art an die Stelle treten, 2. wenn die Theile größer oder kleiner werden, ohne ihre Summe und ihr Bewegungsverhältniß zu ändern, 3. wenn einige Theile die Richtung ihrer Bewegung ändern, aber alle Theile ihr Bewegungsverhältniß behalten, 4. wenn das Individuum sich bewegt oder ruht, die Richtung seiner Bewegung sei welche sie wolle, aber das Bewegungsverhältniß aller Theile dasselbe bleibt.**)

3. Der menschliche Körper.

Der menschliche Körper ist außerordentlich complicirt. Er ist zusammengesetzt aus verschiedenen Individuen, deren jedes sehr zusammengesetzt ist. Die Bestandtheile des menschlichen Körpers haben alle Formen der Cohäsion, die einen sind hart, andere weich, andere flüssig. Der menschliche Körper besteht in fortwährendem Stoffwechsel, indem er Theile ausscheidet, die er durch Aufnahme anderer Körper wieder ersetzt, und sich so beständig gleichsam wiedererzeugt. Je zusammengesetzter ein Körper ist, um so vollkommener d. h. um so mächtiger ist er und um so empfänglicher. So kann der menschliche Körper auf mannigfaltige Weise von anderen Körpern afficirt werden und selbst wieder andere Körper auf mannigfaltige Weise be-

*) Eth. II. Lemm. III. Ax. III. — **) Eth. II. Lemm. IV—VII.

wegen.*) Es liegt demnach in der Natur des menschlichen Körpers, daß er bei dem Reichthum seiner Complexion sehr vieler und mannigfacher Veränderungen fähig ist. Diese Veränderungen nennt Spinoza Affectionen des Körpers. Wenn diese Affectionen auch das Vermögen und die Machtvollkommenheit des Körpers verändern, so werden sie die Kraft desselben entweder befördern oder hemmen, entweder vermehren oder vermindern. Jede Vermehrung steigert die Realität der körperlichen Natur und macht ihren Zustand vollkommener, jede Verminderung bewirkt das Gegentheil.

Nun sind Seele und Körper ein und dasselbe Wesen. Es ist daher unmöglich, daß die Macht des Körpers vermehrt oder vermindert wird, ohne daß auch die Seele an dieser Veränderung theilnimmt. Bliebe sie bei den Affectionen des Körpers völlig unberührt, so wären Seele und Körper nicht mehr ein Wesen, so wäre die menschliche Natur ein anderes Ding unter dem Attribute des Denkens, ein anderes unter dem der Ausdehnung; denn die Realität oder Macht des Körpers würde verändert, während die der Seele nicht verändert wird.

Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. Aus diesem Begriff folgt die gesammte Geisteslehre Spinozas. Was den Affectionen des Körpers von Seiten des Geistes entspricht, sind die Ideen dieser Affectionen: nämlich die Veränderungen, welche die denkende Natur afficiren und deren Macht entweder vermehren oder vermindern. Diese Ideen der körperlichen Affectionen sind die Gemüthsbewegungen. Da nun Seele und Körper zusammen das Wesen der menschlichen Natur ausmachen, so wird in den Affectionen des Körpers und den ihnen entsprechenden Gemüthsbewegungen das Vermögen der menschlichen Natur selbst auf positive oder negative Weise ergriffen. Eine solche Machtäußerung der menschlichen Natur nennt Spinoza Affect. Sind wir die alleinige Ursache dieser Veränderungen, so ist unser Affect activ; sind wir diese alleinige Ursache nicht, so verhalten wir uns im Affect leidend, und der letztere ist passiv. Diesen passiven Affect nennt Spinoza Passion oder Leidenschaft. „Unter Affect verstehe ich die Affectionen des Körpers, durch welche das Vermögen (die Wirkungsfähigkeit) des Körpers entweder vermehrt oder vermindert, entweder befördert oder gehemmt wird, und zugleich

*) Postulata I—VI.

die Ideen dieſer Affectionen. Wenn wir nun von irgend einer dieſer Affectionen die adäquate Urſache ſein können, ſo begreife ich den Affect als Thätigkeit, im andern Fall als Leiden." Aus der Natur des menſchlichen Körpers folgen nothwendig die Affectionen; aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen nothwendig die Ideen dieſer Affectionen d. h. die Gemüthsbewegungen: aus dem Weſen der menſchlichen Natur folgen daher nothwendig die Affecte. Da nun die menſchliche Natur ein Glied in der Kette der Dinge iſt, alſo von anderen Dingen determinirt werden muß, ſo folgt, daß die menſchliche Natur nothwendig leidet, und ihre Affecte daher auch Paſſionen oder Leidenſchaften ſein müſſen. Und zwar folgen dieſe zunächſt aus der menſchlichen Natur. Worin beſtehen die menſchlichen Leidenſchaften und wie folgen ſie aus dem Weſen des Menſchen?

IV. Geſammtreſultat.

Deus sive natura

Cogitatio		Extensio
Intellectus abs. inf.		Motus et Quies
Ideae		Corpora
Ordo idearum	idem est ac	Ordo rerum
		Corpora simplicissima
		Individua I II III generis
		Corp. valde composita
Idea corp. humani = Mens humana		Corp. humanum

Natura humana.

Siebentes Capitel.

Die menschlichen Leidenschaften. Thätige und leidende Affecte.

I. Stellung der Aufgabe.

Die Lehre von den menschlichen Leidenschaften ist das Meisterstück Spinozas. Er hatte sich klar gemacht, daß die vorurtheilsfreie und richtige Erkenntniß der menschlichen Natur allein im Stande sei, eine Sittenlehre zu begründen, daß man die menschliche Natur falsch beurtheilen müsse, so lange man ihre Leidenschaften nicht verstehe, und daß der Mangel dieser Einsicht die Untauglichkeit der bisherigen Ethik verschulde. Geredet über die Affecte habe man viel, aber in ihrem Ursprunge erklärt, in ihrer Natur und Gewalt richtig gewürdigt habe sie niemand. Auch Descartes in seinem Werke über „die Leidenschaften der Seele", so scharfsinnig dasselbe sei, habe den richtigen Gesichtspunkt verfehlt, weil er mit der falschen Größe der menschlichen Freiheit gerechnet. Gewöhnlich pflege man über die Leidenschaften nur zu moralisiren und sie als Gebrechen zu behandeln, wobei man nicht genug einschärfen könne, wie kläglich oder lächerlich, wie verächtlich oder abscheulich sie seien. Man glaube, eine gute Moral zu geben, wenn man die menschlichen Begierden tüchtig durchhechle und schlecht mache, aber diese sind für solche Vorhaltungen taub, und die Moral bleibt fruchtlos, so lange sie predigt, noch dazu tauben Ohren. Will die Sittenlehre zeigen, wie man die Leidenschaften beherrscht, so prüfe sie vor allem deren Natur und Stärke, denn es ist nicht möglich, einen Gegner zu besiegen, dessen Kräfte man verkennt und unterschätzt.

Hören wir Spinoza selbst, wie er seine Lehre von den Affecten (den dritten Theil der Ethik) einführt. „Die meisten, die über die Leidenschaften und die Lebensordnung der Menschen geschrieben, scheinen mir nicht von natürlichen, den allgemeinen Gesetzen unterworfenen Erscheinungen, sondern von außernatürlichen Dingen zu reden. Ja es scheint, daß sie den Menschen in der Natur wie ein Reich im Reiche betrachten. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe als befolge, daß er in Rücksicht auf seine Handlungen eine vollständige Machtvollkommenheit besitze und schlechterdings nur durch sich selbst bestimmt werde. Die Ursache der mensch-

lichen Ohnmacht und Unbeständigkeit wird nicht den Gesetzen der allgemeinen, sondern ich weiß nicht welchen Fehlern der menschlichen Natur zugeschrieben, die man eben deshalb beklagt, verlacht, geringschätzt oder, was gemeiniglich geschieht, für nichtswürdig hält, und wer die Unkraft des menschlichen Geistes mit etwas beredten und spitzen Worten durchzuhecheln versteht, gilt für einen göttlichen Mann. Doch hat es auch nicht an ausgezeichneten Männern gefehlt (deren Arbeit und Anstrengung uns zu großem und offenem Danke verpflichtet), die über die richtige Lebensart viele treffliche Werke verfaßt und dem Menschengeschlecht sehr kluge Rathschläge ertheilt haben, aber die Natur und Macht der Affecte und was in ihrer Beherrschung der Geist dagegen vermag, das hat, so viel ich weiß, niemand bestimmt. Ich weiß wohl, daß der hochberühmte Descartes trotz seiner Ansicht von der praktischen Machtvollkommenheit des Geistes doch die menschlichen Leidenschaften aus ihren ersten Ursachen zu erklären und zugleich zu zeigen gesucht hat, wie sie der Geist vollständig beherrschen könne, aber dargethan, wie ich meine und an seinem Orte beweisen werde, hat er nichts als den Scharfsinn seines großen Genies. Um wieder auf jene Moralprediger zurückzukommen, welche die menschlichen Gemüthsbewegungen und Handlungen lieber verabscheuen oder belachen als begreifen wollen, so wird es diesen Leuten gewiß seltsam erscheinen, daß ich menschliche Fehler und Thorheiten in geometrischer Weise behandeln und Erscheinungen, die sie als vernunftwidrig, eitel, ungereimt und abscheulich verschreien, methodisch begründen will. Indessen so ist nun einmal die Art meiner Betrachtung. Es giebt in der Natur nichts, das einem Fehler derselben zugeschrieben werden könnte, sie ist stets und überall sich selbst gleich, eben so verhält es sich mit ihrer Macht und Wirksamkeit: die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen alles geschieht und sich verändert, sind überall und stets dieselben; so müssen auch die Dinge, wie sie immer beschaffen sein mögen, nach derselben Methode, nämlich nach der alleinigen Richtschnur der Naturgesetze erklärt werden. So folgen die Affecte des Hasses, Zornes, Neides u. s. w. aus derselben Naturnothwendigkeit und Kraft als andere einzelne Dinge, sie haben gewisse Ursachen, durch die sie begriffen werden, und gewisse Eigenschaften, die unserer Erkenntniß eben so würdig sind, als die Eigenschaften anderer Objecte, deren Betrachtung uns blos ergötzt. Wie ich in den vorhergehenden Büchern das Wesen Gottes und des Geistes untersucht habe,

so werde ich nach derselben Methode die Natur und Gewalt der Affecte, wie die Macht des Geistes dagegen darthun; ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ganz so betrachten, als ob es sich um Linien, Flächen und Körper handelte." Aehnlich erklärt sich der Philosoph in der Einleitung seines politischen Tractats. „Um die Gegenstände der Politik mit derselben Geistesfreiheit als die der Mathematik zu untersuchen, habe ich mich ernstlich bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen noch zu beklagen noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen. So habe ich die Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ehrgeiz, Mitleid und alle die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur angesehen, die zur letzteren gehören, wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Sturm, Donner und andere Erscheinungen der Art, die zwar unbequem, doch nothwendig sind und gewisse Ursachen haben, durch die wir ihr Wesen zu erkennen suchen, und die wahre Betrachtung dieser Objecte gewährt dem Geist dieselbe Freude als die Erkenntniß der angenehmsten Dinge."*)

Wir wissen, wie weit Descartes in seinem Werk über die Leidenschaften unserem Philosophen den Weg geebnet hatte und wie abhängig der letztere in seiner ersten Bearbeitung dieses Themas von seinem Vorgänger war, obgleich er schon damals die cartesianische Freiheitslehre verneinte.**) Man erkennt auch in der Ethik noch die Spuren jener gehaltvollen Vorarbeit, aber die methodische Begründung der Affecte ist so selbstständig und so eigenthümlich, daß hier der Philosoph völlig in seinem eigenen Elemente erscheint. Um ein einleuchtendes Beispiel zu haben, wie wenig bei Spinoza die geometrische Form der Darstellung nur ein äußeres, jedem Stoffe gefügiges Schema ist, vielmehr den Inhalt selbst ergreift und eigenartig umgestaltet, vergleiche man seine Lehre von den Affecten im kurzen Tractat und im dritten Theile der Ethik. Aus der Natur der Dinge, insbesondere aus der des Menschen wird der Grund der Leidenschaften oder das einfache Element derselben abgeleitet, dann werden sie in ihren Grundformen unterschieden, dann so specificirt, daß jede Art als eine nothwendige Folge erscheint; daraus ergiebt sich eine Classification der Affecte, und nachdem diese gesammte Auf-

*) Eth. III. (Op. II. pg. 131). Tract. pol. Introd. § IV. (Op. II. pg. 304—5). — **) Tract. brev. II. Cap. 5—14. Vgl. oben Buch II Cap. VIII. S. 218—21.

gabe in 59 Lehrsätzen gelöst ist, wird die Summe der ganzen Untersuchung in 48 Definitionen zusammengefaßt.

II. Der Grund der Leidenschaften.

1. Das naturgemäße Streben.

Wäre der menschliche Geist ein Wesen für sich, abgesondert und unabhängig von den anderen Dingen, so wären die Leidenschaften zufällige Störungen, aber nicht nothwendige Folgen. Nun aber ist der menschliche Geist, wie bereits feststeht, in keiner Weise unabhängig, er ist nicht Substanz, sondern Modus, ein Glied der Causalkette, ein Theil der Natur, den Einwirkungen anderer Dinge ausgesetzt und unterworfen, also nothwendig leidend. Die Leidenschaften sind daher seine nothwendigen Folgen. Weil der Geist ein endliches bestimmtes Wesen ist, darum ist er auch bestimmbar; sein Wesen begreift die Determination und damit den Zwang oder das Leiden in sich. „Wir sehen", sagt Spinoza, „daß die Leidenschaften deshalb zum Geiste gehören, weil dieser die Verneinung in sich schließt oder als ein Theil der Natur erscheint, der für sich allein ohne die anderen Dinge nicht klar und deutlich begriffen werden kann; aus demselben Grunde ließe sich zeigen, daß die Leidenschaften überhaupt zur Natur der einzelnen Wesen, wie zu der des Geistes gehören und gar nicht anders aufgefaßt werden können. Doch habe ich hier nur die Absicht, von dem menschlichen Geiste allein zu handeln."*)

Alle einzelnen Dinge sind leidender Natur, weil sie von äußeren Einwirkungen abhängig sind; sie sind vergänglich, weil sie leidend sind. Wie ihre Entstehung durch äußere Ursachen bedingt ist, ebenso ihre Vernichtung. Jedes Ding kann nur durch eine äußere Ursache zerstört werden. Wenn aber zwei Dinge sich so zu einander verhalten, daß eines die Ursache der Vernichtung des anderen ist, so erscheinen beide einander entgegengesetzt.**) Ein solcher Gegensatz ist in der Natur der Dinge nothwendig. Gäbe es nicht entgegengesetzte Naturen, so gäbe es keine Ursache der Vernichtung, so könnte kein einzelnes Ding vergehen: dann wären die Modi unvergänglich, was unmöglich ist. Da jedes Ding nur von außen zerstört werden kann, so ist klar, daß keines durch sein eigenes Vermögen zerstört wird,

*) Eth. III. Prop. III. Schol. — **) Eth. III. Prop. IV—V.

vielmehr, da es der zerstörenden Ursache entgegengesetzt ist, mit aller Kraft strebt, in seinem Dasein zu beharren. Kein Ding ist sich selbst entgegengesetzt, keines zerstört sich selbst; jedes, so viel an ihm ist, bejaht sein Dasein und strebt es zu erhalten. Die Erhaltung ist der Gegensatz der Zerstörung. Ist nun jedes Ding der Ursache seiner Zerstörung mit seinem ganzen Vermögen entgegengesetzt, so ist sein ganzes Vermögen das Streben nach Selbsterhaltung. Das Vermögen eines Dinges ist sein Wesen; also besteht das Wesen jedes Dinges in dem Streben nach Selbsterhaltung. Daher die Sätze: „Ein jedes Ding, so viel an ihm ist, strebt in seinem Sein zu beharren". „Dieses Streben nach Selbsterhaltung ist eines mit dem wirklichen Wesen des Dinges selbst."*) Dieses Streben nach Selbsterhaltung geht nicht auf eine bestimmte Zeit, kein Ding strebt, sein Dasein nur für eine gewisse Dauer zu erhalten, denn die letztere schließt Anfang und Ende des Bestehens, also auch die Vernichtung in sich. Da nun kein Ding sich selbst vernichtet, so kann sein Streben nach Selbsterhaltung auch nicht eine bestimmte Dauer in sich schließen; es schließt daher eine unbestimmte in sich.**)

2. Der menschliche Wille.

Was von allen Dingen gilt, gilt auch von der menschlichen Natur. Ihr Vermögen oder Wesen besteht nur in dem Streben nach Selbsterhaltung sowohl ihres geistigen als ihres körperlichen Daseins. Dieses Streben nennt Spinoza „appetitus". Was die menschliche Natur erstrebt, dessen ist sich der menschliche Geist bewußt: dieses bewußte Streben nennt Spinoza „Wille oder Begierde (voluntas, cupiditas)". Was wir wollen oder begehren, ist demnach nichts Anderes als die Erhaltung und Realität unseres Daseins. Was dieses Streben befördert, nennen wir gut, das Gegentheil böse; also sind unsere Vorstellungen des Guten und Bösen bedingt durch unsere Begierde, nicht umgekehrt: wir begehren die Dinge nicht, weil sie gut sind, sondern wir nennen sie gut, weil wir sie begehren. „Begierde ist bewußtes Streben. Daraus erhellt, daß wir nichts suchen, wollen, erstreben oder wünschen, weil wir es für gut halten, sondern im Gegentheil, daß wir es deshalb für gut halten, weil wir es suchen,

*) Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Conatus = ipsius rei actualis essentia. Eth. III. Prop. VI—VII. — **) Eth. III. Prop. VIII.

wollen, erstreben, wünschen".*) Der Habsüchtige hält einen Haufen Geld für das Beste, der Ehrgeizige den Ruhm, der Neidische fremdes Unglück.**) Da die Macht eines Dinges gleich seinem Wesen ist, so ist das Wesen der menschlichen Natur gleich ihrem Streben und das Wesen des menschlichen Geistes gleich seinem bewußten Streben d. h. dem Willen zur Selbsterhaltung. Und da die Leidenschaften als nothwendige Folgen der menschlichen Natur zu begreifen sind, so müssen sie aus dem Willen zur Selbsterhaltung abgeleitet werden.

3. Die Grundformen der Leidenschaft.

Nun sind die Affecte die Ideen der körperlichen Affectionen, diese aber verhalten sich zu dem Vermögen des Körpers entweder vermehrend oder vermindernd, entweder fördernd oder hemmend. Daher werden auch die Leidenschaften das Vermögen der menschlichen Natur entweder vermehren oder vermindern, entweder fördern oder hemmen. Jede Vermehrung ist ein Uebergang zu größerer Vollkommenheit, jede Verminderung ein Uebergang zu geringerer. Je vollkommener aber unser Dasein ist, desto mehr wird das Streben oder die Begierde der Selbsterhaltung bejaht und erweitert; je größer dagegen die Verminderung unseres Daseins ist, um so mehr wird die Begierde der Selbsterhaltung verneint und eingeschränkt. So wird die Begierde des menschlichen Geistes entweder befriedigt oder gehemmt. Das Bewußtsein befriedigter Begierde ist Freude oder Lust, das Bewußtsein der gehemmten ist Traurigkeit oder Schmerz. „Unter Freude", sagt Spinoza, „verstehe ich die Leidenschaft, durch welche der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht, unter Traurigkeit dagegen die Leidenschaft, durch welche er zu geringerer Vollkommenheit übergeht."***) Begierde, Freude und Trauer sind demnach die Grundformen, woraus sämmtliche Leidenschaften hervorgehen: diese sind die Variationen, jene das Thema. Sie sind nothwendige Folgen der begehrenden Menschennatur, welche die Freude eben so nothwendig erstrebt als den Zustand der Trauer flieht.†)

---

*) Eth. III. Prop. IX. Dem. Schol. Appetitus = ipsa hominis essentia. Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. — **) Eth. III. Prop. XXXIX. Schol. — ***) Eth. III. Prop. XI. Schol. Laetitia = passio, qua mens ad majorem perfectionem transit. Tristitia = passio, qua ipsa ad minorem transit perfectionem. — †) Affectuum Definit. I—III.

III. Die Arten der Leidenschaften.

1. Liebe und Haß (Nebenformen). Hoffnung und Furcht.

Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes, daß er die freudigen Affecte zu erhalten und die traurigen loszuwerden sucht. Nun sind die Affectionen Wirkungen gewisser Ursachen. Was uns Freude verursacht, beglückt uns und steigert unser Dasein, wir müssen es daher nothwendig bejahen und zu erhalten suchen: so verlangt es der Wille zur Selbsterhaltung. Was uns dagegen Schmerz verursacht, vermindert unser Dasein und ist demselben entgegengesetzt, daher müssen wir ihm widerstreben und es zu verneinen und fortzuschaffen suchen. Aus dem Willen zur Selbsterhaltung folgt, daß wir die Ursache unserer freudigen Affecte lieben und die der traurigen hassen. Die Liebe ist demnach nichts anderes als Freude, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache, der Haß nichts anderes als Traurigkeit, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache.*)

Was wir Freudiges oder Schmerzliches erleben, steht im Zusammenhange mit anderen Dingen, die nicht die wirklichen Ursachen unserer freudigen oder traurigen Affecte, sondern nur zufällig mit denselben verbunden sind. Unwillkürlich aber verbreitet sich unsere freudig oder schmerzlich gestimmte Vorstellungsweise auch über diese zufälligen Umstände, womit die Objecte, die uns beglücken oder traurig machen, verknüpft sind. So werden eine Menge Dinge, die keineswegs Ursachen unserer Affecte sind, unwillkürlich Gegenstände einer freudig oder traurig gestimmten Betrachtung. Nun lieben wir die Objecte der freudigen Vorstellung und hassen die der traurigen; daher kommt es, was wir so oft erfahren, daß wir unwillkürlich Liebe oder Widerwillen gegen Dinge empfinden, die unsere guten oder schlimmen Erlebnisse nur zufällig begleitet haben. Wir möchten mit der Ursache unseres Glücks und unserer Freude auch die Umstände derselben erhalten, wir begehren deren Dasein und vermissen sie sehnsüchtig, wenn sie fehlen. Wir wollen die Ursache unserer Freude erhalten, denn sie ist die Ursache unserer eigenen größeren Vollkommenheit; darum stellen wir gern vor, was wir lieben, erquicken uns an seiner Gegenwart, leben in seiner Erinnerung. Das

*) Eth. III. Prop. XII. XIII. Schol. Amor = laetitia, concomitante idea causae externae. Odium = tristitia, concomitante idea causae externae. Aff. Def. VI—VII.

geliebte Wesen sei ein Freund, zufällig begegnet uns ein Anderer, der dem Freunde auffallend ähnlich sieht, unwillkürlich verbinden wir seine Vorstellung mit der des Freundes, der Andere wird ein Mitobject unserer freudigen Betrachtung und dadurch auch ein Mitobject unserer Liebe. So entsteht, was Spinoza Sympathie und Antipathie nennt: zufällige Liebe und zufälliger Haß. Gewisse Dinge werden Objecte unserer Sympathie und Antipathie und gelten uns die einen für gut, die anderen für schlimm. Wir hoffen ohne irgend einen Grund, daß uns jene Gutes bringen, und fürchten eben so grundlos das Gegentheil von den anderen. So entsteht aus Sympathie und Antipathie der Glaube an gute und üble Vorzeichen. Hier zeigt sich der natürliche Ursprung des Aberglaubens. Dieser meint, gewisse Dinge seien um ihrer Beschaffenheit willen Unheil verkündend und darum zu fürchten. In Wahrheit verhält sich die Sache umgekehrt: weil wir die wirkliche Ursache unseres Unglücks hassen, darum fassen wir einen Widerwillen auch gegen die Umstände dieser Ursache; gleichgültige Dinge werden Objecte unserer Antipathie, wir selbst werden abergläubisch, und die Dinge als Objecte des Aberglaubens erscheinen uns als bedeutungsvolle Vorzeichen. Sehr gut sagt Spinoza: „jedes Ding kann zufälligerweise (per accidens) Ursache der Hoffnung oder Furcht sein".*)

Wenn die Ursache unserer Freude oder Trauer, also das Object unserer Liebe oder unseres Hasses nicht als gegenwärtig, sondern als künftig vorgestellt wird, so werden auch die Affecte der Freude und Traurigkeit als bevorstehend empfunden. Diese Gemüthsbewegung ist die Erwartung. Freudiges erwarten heißt hoffen, Trauriges erwarten fürchten. Erfüllt sich das Gehoffte, so verwandelt sich die Hoffnung in Zuversicht; ist das Gefürchtete eingetroffen, so wird aus der Furcht Verzweiflung. Zuversicht (securitas) ist die Hoffnung, die nichts mehr zu fürchten hat, Verzweiflung die Furcht, die nichts mehr zu hoffen hat. So lange wir hoffen und fürchten, ist der Ausgang der Sache noch ungewiß, daher hat jede Hoffnung zu fürchten und jede Furcht zu hoffen. Hoffnung und Furcht sind deshalb schwankende nnd unbeständige Affecte: jene ist schwankende Freude (inconstans laetitia), diese schwankende Traurigkeit (incon-

*) Eth. III. Prop. XV. Schol. Prop. XVI. Prop. L. — Aff. Def. VIII—IX. Ueber die Sehnsucht: Prop. XXXVI. Cor. Schol. „haec tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, desiderium vocatur. Aff. Def. XXXII.

stans tristitia). Wenn aber der erwartete Ausgang, den wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintrifft, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, so entstehen Affecte eigenthümlicher Art: dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöst, wir athmen wieder auf und werden fröhlich, diesen Affect nennt Spinoza „gaudium"; hier wird plötzlich unsere Hoffnung niedergeschlagen, unser Bewußtsein, das in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwundet, oft auf die schmerzlichste Weise, diesen Affect der plötzlich fehlgeschlagenen, bitter getäuschten Hoffnung nennt Spinoza „conscientiae morsus"; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weise bezeichnen, wie wir diesen Affect empfinden, wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit „Gewissensbiß" zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen. Unter Gewissensbiß verstehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen sind. Unter „conscientiae morsus" versteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z. B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelschlag hinblickt, der seine Saat zerstört hat. Wie hätte er sonst definiren können: „ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist?" Wie hätte er sonst diesen Affect der Freude (gaudium) entgegensetzen können, da doch den Gewissensbissen die Zufriedenheit mit sich gegenübersteht, die niemand „gaudium" nennt? Der Begriff der Gewissensbisse schließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in sich, er fordert aber nothwendig den des selbstverschuldeten Ausgangs, und von der Selbstverschuldung ist in diesem Falle nirgends die Rede.*)

2. Arten und Folgen der Liebe und des Hasses.

Wir begehren unsere Selbsterhaltung, wir empfinden freudig, was unser Dasein vermehrt und steigert; wir lieben, was uns diese Freude verursacht. Also müssen wir nothwendig bejahen, was den

*) Eth. III. Prop. XVIII. Schol. I—II. Aff. Def. XII—XVII. Anders und im gewöhnlichen Sinn hatte Spinoza consc. morsus im kurzen Tractat gefaßt, wo das Wort so viel als Scrupel und Reue bedeutet (Tract. brev. II. Cap. X.).

Gegenstand unserer Liebe erhält, und verneinen, was ihn zerstört, wir müssen in dieser Rücksicht alles Erhaltende freudig und alles Zerstörende traurig empfinden. Je mehr die Ursache unserer Freude d. h. der Gegenstand unserer Liebe in seinem Dasein gesteigert wird und an Vollkommenheit zunimmt, desto vollkommener und freudiger fühlen wir das eigene Dasein. Nun wird der Uebergang zu größerer Vollkommenheit als Freude empfunden. Je freudiger also der Gegenstand unserer Liebe bewegt ist, um so freudiger sind wir selbst bewegt. Sein Glück ist das unsrige. Wir fühlen in dem, was wir lieben, unser eigenes Dasein erhalten und vermehrt. Nun ist die Ursache unserer Freude nothwendig Gegenstand unserer Liebe. Ist also die Freude des Geliebten unsere eigene Freude, die um so größer ist, je glücklicher sich der Geliebte fühlt, so folgt, daß die Ursache dieses Glückes ein Gegenstand unserer Liebe sein muß. Wir werden daher lieben, was den Geliebten erfreut, und hassen, was ihn betrübt. Da nun die Ursache seiner Freude nothwendig auch Gegenstand seiner Liebe ist, so werden wir lieben, was er liebt, und hassen, was er haßt. Diese Gemüthsbewegungen folgen eben so nothwendig aus der Natur der Liebe, als diese aus der Freude und diese aus der Begierde, das eigene Dasein zu erhalten und zu vermehren, hervorgeht. Mit derselben Nothwendigkeit folgen die entgegengesetzten Gemüthsbewegungen aus der Natur des Hasses. Was den Gegenstand unseres Hasses zerstört, ist uns erfreulich, dagegen peinlich alles, was ihn erhält. Was ihn drückt, steigert unser Selbstgefühl und erregt unsere Freude; was ihn steigert und freudig erregt, empfinden wir drückend und schmerzlich. Die Ursache seiner Freude ist zugleich Ursache unserer Trauer, die Ursache seiner Trauer ist zugleich Ursache unserer Freude: daher müssen wir hassen, was er liebt, und lieben, was er haßt.*)

Nun lieben wir unter den Wesen unseresgleichen insbesondere diejenigen, mit denen wir verbunden sind und in deren Gemeinschaft wir unser Dasein erhalten und gestärkt fühlen. Daher liebt jeder die Glieder seiner Familie, die Genossen seines Standes, seines Volks, seiner Religion. Wir müssen aber hassen, was den Gegenstand unserer Liebe haßt oder was er haßt: daraus erklärt sich der gemeinschaftliche Haß, an dem wir als Glied dieser Familie, dieses Standes, dieses Volks, dieser Kirche theilnehmen. Hier ist der Grund, aus dem

*) Eth. III. Prop. XIX—XXVI.

so gewaltige und in der menschlichen Gesellschaft folgenreiche Leidenschaften, wie Feindschaft der Stände, Glaubens- und Nationalhaß u. s. w. hervorgehen.*)

Je größer unsere Liebe ist, um so mehr sind wir bestrebt, auch ihren Gegenstand zu vergrößern; dieser wächst mit unserer Liebe und sie mit ihm. Je mächtiger und werthvoller uns das Object unserer Liebe erscheint, um so mächtiger und stärker ist diese selbst. Nun erscheint ein Object um so werthvoller, je höher es geschätzt, je mehr es geliebt wird. Wenn daher der Gegenstand unserer Liebe zugleich von anderen geliebt wird, so wird der Werth desselben vergrößert und eben dadurch unsere Liebe verstärkt. Wir lieben jetzt den Gegenstand doppelt: einmal als Ursache unserer Freude, dann als Object fremder Begierde; das erste Motiv ist die eigene freudige Empfindung, das zweite der Wetteifer (aemulatio).**)

Wir wollen unser Dasein vermehren, unsere Freude steigern, unsere Liebe verstärken; sie wird verstärkt, wenn andere dasselbe Object lieben: daher wollen wir, daß der Gegenstand unserer Liebe auch anderen gefalle, auch von anderen geliebt werde, wo möglich von aller Welt. Unsere Liebe wird in demselben Grade vermehrt, als wir ihren Gegenstand von anderen geliebt sehen, und sie wird in demselben Grade vermindert, als andere den Gegenstand unserer Liebe geringschätzen. Diese geräth dann in eine Art Widerstreit mit sich selbst, sie fängt an zu zweifeln und zu schwanken, und wir erleiden jene Gemüthsbewegung, die Spinoza sehr gut als „fluctuatio animi" bezeichnet. Es gehört eine große Festigkeit und eine Herrschaft über die natürlichen Gemüthsbewegungen dazu, um zu lieben, was anderen werthlos erscheint. Will man dem Anderen seine Liebe verleiden, so ist das gewöhnliche Mittel, daß man den Gegenstand derselben herabsetzt; will man seine Liebe anfeuern, so braucht man den Gegenstand derselben nur zu erheben. Wenn aber alle dasselbe lieben und begehren, so entsteht daraus nothwendig ein Wettstreit der Begierden, der die Menschen entzweit. Weil alle dasselbe lieben, müssen sie sich gegenseitig hassen. Und so kommt hier zum Vorschein, daß die Wurzel der begehrenden Liebe die Selbstliebe ist.***)

Das Object unserer Liebe sei ein Wesen unseresgleichen. Was wir lieben, wollen wir erhalten und wünschen daher, daß es so voll-

*) Eth. III. Prop. XLV. Dem. Prop. XLVI. — **) Eth. III. Prop. XXXI. — ***) Eth. III. Prop. XXXI. Cor. Schol.

kommen als möglich sei. Wir werden alles thun, um den Geliebten zu erfreuen; wir möchten die Ursache seiner Freude, also der Gegenstand seiner Liebe sein, d. h. wir wollen wiedergeliebt werden. Aus der Liebe folgt nothwendig das Streben nach Gegenliebe. Je größer diese Gegenliebe ist, um so werthvoller erscheinen wir dem Geliebten, um so werthvoller und vollkommener erscheinen wir uns selbst, um so höher steigt unser Selbstgefühl. Nichts hebt unser Selbstgefühl so mächtig als das Bewußtsein geliebt und wiedergeliebt zu werden; nichts ist für unser Selbstgefühl niederschlagender als Liebe ohne Gegenliebe d. i. unglückliche Liebe. Darum strebt die Liebe nach Gegenliebe und zwar nach der vollkommensten. Jeder Abbruch und jeder Verlust, den wir in diesem Punkte erleiden, wird als Selbstverlust empfunden, d. h. auf die schmerzlichste Weise. Die vollkommenste Gegenliebe ist die ausschließende; wir wollen sie ganz besitzen, sie ist unser größtes Glück, das wir mit keinem theilen wollen und keinem Anderen gönnen. Wird nun von dem Geliebten ein Anderer mehr geliebt als wir, so fühlen wir uns grenzenlos unglücklich. Die Ursache unseres Unglücks ist ein Gegenstand unseres Hasses; also werden wir den Geliebten hassen, weil er uns seine Gegenliebe entzieht, und den Anderen beneiden, weil er diese Gegenliebe besitzt. So entsteht eine Liebe, die zugleich haßt und beneidet: diese Liebe voller Haß und Neid ist die Eifersucht.*) Man sieht leicht, welche Bedingungen diese Leidenschaft auf das Höchste steigern werden. Es sei jemand, den wir hassen, weil er uns irgend ein Uebel zugefügt hat, gleichviel welches; jetzt kommt der Gehaßte in den Besitz eines Glücks, welches wir begehren: wir werden ihn also beneiden. Neid ist auch Haß. Also wird sich der frühere Haß verstärken. Je mehr wir den Anderen gehaßt haben, um so mehr werden wir ihn beneiden, und je mehr wir ihn beneiden, um so heftiger werden wir ihn fortan hassen. Dieser Neid aber ist um so größer, je beneidenswürdiger, je begehrenswerther sein Glück erscheint. Nun sei dieses Glück das größte, das wir begehren: die Liebe des Geliebten; und zwar haben wir dieses Glück nicht blos erstrebt, sondern es ist uns zu Theil geworden, wir haben es besessen und jetzt an einen Anderen verloren, den wir schon vorher haßten. Unter diesen Bedingungen

*) Eth. III. Prop. XXXIII—XXXV. Schol. Zelotypia = odium erga rem amatam invidiae junctum.

wird der Haß, mit ihm der Neid, mit diesem die Eifersucht ins Unermeßliche steigen und, wenn keine Gegenmacht sie zu Boden schlägt, unsere ganze Seele verdunkeln. Nichts ist für die Eifersucht quälender als die Vorstellung, daß der Geliebte mit dem Gehaßten in Liebe vereinigt ist, daß der Gehaßte auf dem Gipfel des Glücks und daß der, den wir lieben, die Ursache dieses Glücks ist. Je inniger diese Vereinigung ist, um so peinlicher ist uns ihre Vorstellung, um so qualvoller die Eifersucht. Wenn das geliebte Wesen sich dem Andern, den wir hassen, völlig hingiebt, so ist die Vereinigung die innigste. Eine solche völlige Hingebung ist nur möglich in der Geschlechtsliebe. Daher ist diese die besondere Nahrung der Eifersucht. Und am furchtbarsten wird die letztere empfunden, wenn ein Mann die Frau, die er mit der größten Leidenschaft liebt, sich einem Andern hingeben sieht, den er auf das Aeußerste haßt.*)

Wenn wir ein Wesen, das wir lieben, zu hassen genöthigt werden, so wird dieser Haß doppelt schwer empfunden. Einmal lastet auf uns das Gefühl der verminderten oder vernichteten Liebe, und dieses Gefühl, nicht mehr lieben zu können, was wir bisher geliebt haben, ist schon für sich ein großes Unglück, ein tief eindringender Schmerz. Dazu kommt das Uebel selbst, das wir erfahren haben, und das unmittelbar den Haß verursachte. So ist der Haß, den uns ein geliebtes Wesen erregt, allemal doppelt verursacht, während die Liebe einfach begründet war. Wenn daher der Haß an die Stelle der Liebe tritt, so ist er nothwendig größer, als vorher die Liebe war, d. h. wir hassen den Gegenstand mehr, als wir ihn je geliebt haben, und je größer die Liebe war, um so stärker ist der vergrößerte Haß.**)

Die Liebe wird durch die Gegenliebe gesteigert, eben so der Haß durch den Gegenhaß. Der Haß nährt den Haß. Wenn ich ein Wesen hasse, das mir Uebles zugefügt hat, so lebe ich schon unter dem Druck einer traurigen Empfindung, denn es ist peinlich zu hassen. Nun strebt der Haß seinen Gegenstand zu beschädigen und zu vernichten; ich werde also den Gehaßten zu verletzen suchen, dadurch werde ich die Ursache seines Leidens, also ein Gegenstand seines Hasses, d. h. ich werde wiedergehaßt. Wie die Vorstellung geliebt zu werden wohlthut, so thut es weh gehaßt zu werden. Zu dem peinlichen

*) Eth. III. Prop. XXXV. Schol. — **) Eth. III. Prop. XXXVIII.

Gefühl des Hasses kommt das peinliche gehaßt zu werden. Der Andere hat mir ein Uebel zugefügt, deshalb muß ich ihn hassen; jetzt haßt er mich wieder und fügt mir dadurch ein neues Uebel zu, er wird von Neuem Ursache meiner Furcht und meines Leidens, also von Neuem Gegenstand meines Hasses; ich werde ihn also nothwendig noch mehr als vorher hassen, und so steigert sich der Haß, indem er vom Hasse genährt wird, ins Unermeßliche.*) Da nun die Menschen bei der Selbstsucht und dem Wetteifer ihrer Begierden von Natur weit mehr zum Hasse als zur Liebe geneigt sind und der einmal begonnene Haß unaufhörlich wächst, so muß man fragen, warum sich die Menschen gegenseitig nicht fortwährend die größten Uebel zufügen? Die Ursache, die es verhindert, ist klar und folgt aus derselben Quelle. Jedes zugefügte Uebel vermehrt den Haß und erzeugt die Vergeltung. Wir werden dieselben Uebel, die wir dem Andern zufügen, zu fürchten und zu erleiden haben; und da die Furcht auch ein Uebel ist, so sind die Uebel, welche aus dem Gegenhaß folgen, allemal größer als das Uebel, welches der Haß zufügt. Nun liegt es in der menschlichen Natur, die ihre Selbsterhaltung begehrt, daß sie lieber ein kleineres Uebel nicht zufügt, als selbst ein größeres fürchtet und leidet. Diese natürliche Scheu (timor) dämmt den gegenseitigen Haß und macht ihn weniger verderblich.**)

Liebe und Haß verhalten sich als entgegengesetzte Größen. Wie die Liebe durch den Haß, wenn sich beide in der Richtung auf dasselbe Object begegnen, vermindert und aufgehoben wird, wie Liebe durch Gegenliebe, Haß durch Gegenhaß sich steigert und mehrt, so wird der Haß durch die Liebe aufgehoben und vertilgt, wenn beide in derselben Richtung zusammentreffen. Ein Wesen, das wir hassen, erweist uns Gutes, es wird Ursache unserer Freude, also Gegenstand unserer Liebe. Dadurch werden wir um eine traurige Empfindung ärmer und um eine glückliche reicher; wir werden von dem peinlichen Drucke des Hasses befreit und zugleich durch die wohlthuende Empfindung der Liebe erquickt. So wird das gehaßte Wesen, von dem wir Gutes erfahren, die Ursache sowohl unserer Befreiung vom Hasse als unserer positiven Freude; es wird die Ursache eines doppelten Wohlgefühls, also nothwendig auch Gegenstand unserer doppelten Liebe. Wir werden daher dieses Object jetzt stärker lieben, als wir

*) Eth. III. Prop. XLIII. — **) Eth. III. Prop. XXXIX.

es vorher gehaßt haben, d. h. wir werden es mehr lieben, als wenn wir es niemals gehaßt hätten.*) („Jetzt mehr mein Freund, als du je Feind gewesen", läßt Shakespeare den Aufidius zu Coriolan seinem Todfeinde sagen, als dieser dem Feldherrn der Volsker seine Freundschaft anträgt.) Wenn aber die Liebe, die aus dem Hasse entsteht, den Haß übertrifft, so könnte es scheinen, als ob der größte Haß der beste Weg zur Liebe wäre; es könnte scheinen, daß die Liebe nothwendig am größten sei, wenn sie aus dem größten Haß hervorgeht. Man müßte also folgerichtigerweise den Haß begehren um der Liebe willen, aber man müßte auch eben so folgerichtig den Haß fortwährend steigern, um die Liebe zu vergrößern; dann aber würde man vor Haß nicht zur Liebe kommen, daher wird niemand den Weg zur Liebe durch den Haß nehmen wollen, ebensowenig als man die Krankheit um der Gesundheit willen oder den Schaden um der Entschädigung willen wünscht.**)

3. Liebe und Haß unter der Vorstellung der Freiheit.

In allen Fällen lieben wir, was uns erfreut, und hassen, was uns Verderben bringt. Je mehr nun ein Object Ursache unserer Freude oder Trauer ist, um so mehr müssen wir es lieben oder hassen. Ein Wesen, welches die alleinige Ursache seiner Wirkungen ist oder uns als solche gilt, nennen wir frei. Darum werden wir am meisten diejenigen Wesen lieben oder hassen, die wir als freie Ursachen der guten oder schlimmen Wirkungen ansehen, die wir von ihnen erfahren. Nun halten wir die Naturerscheinungen für nothwendig, die Menschen dagegen für frei. Diese Vorstellung, so unbegründet sie ist, macht, daß wir von den menschlichen Handlungen ganz anders afficirt werden, als von den Wirkungen der Natur. Was uns durch jene Gutes oder Schlimmes geschieht, empfinden wir mit dem Bewußtsein, daß es beabsichtigt war und unterlassen werden konnte; daher erregt ein Mensch, der uns ein kleines Uebel zufügt, unsern Haß, während die zerstörende Naturgewalt eine Empfindung ähnlicher Art nicht hervorruft. Hier trägt die Schuld der Zusammenhang der Dinge. „Daher muß Liebe und Haß gegen ein vermeintlich freies Wesen größer sein als gegen ein nothwendiges."***)

---

*) Eth. III. Prop. XLIII—XLIV. — **) Eth. III. Prop. XLIV. Schol. — ***) Eth. III. Prop. XLIX. Schol.

4. Selbstzufriedenheit und Reue.

Auch uns selbst halten wir für frei, auch unsere eigene Handlungen sind nach den Erfolgen, die sie haben, Objecte unserer freudigen oder schmerzlichen Empfindungen: diese Freude ist Selbstzufriedenheit, diese Trauer Reue. Aus der Vorstellung unserer Freiheit entsteht in uns die Ueberzeugung: „dies hast du selbst gethan, du allein!" Eben dieses Bewußtsein macht die Selbstzufriedenheit so stolz und die Reue so nagend. Daraus erklärt sich die Natur beider Gemüthsbewegungen. „Reue ist Trauer, verbunden mit der Vorstellung unserer selbst als ihrer Ursache." „Selbstzufriedenheit ist Freude, verbunden mit derselben Idee." Diese Affecte sind aus keinem anderen Grunde so heftig, als weil die Menschen sich einbilden frei zu sein.*)

5. Zorn und Rache. Neid und Schadenfreude. Mitleid und Wohlwollen.

Der Haß begehrt die Vernichtung seines Gegenstandes, er will ihm schaden und erzeugt darum nothwendig die Begierde, dem Gehaßten so viel Uebles zuzufügen, als er nur immer vermag: diese Begierde nennt Spinoza Zorn. Wir hassen den Anderen, weil er uns beschädigt hat; wir wollen ihn wieder beschädigen, er soll durch uns empfinden, was wir durch ihn empfunden haben; er soll nicht blos leiden, sondern eben so sehr als wir: daher wollen wir dem Anderen genau dasselbe Uebel anthun, als er uns angethan hat. Der Haß fordert Auge um Auge, Zahn um Zahn; er will das Uebel nicht blos erwiedern, sondern vergelten: diese Begierde ist Rachsucht.**)

Nun sind die Menschen von Natur einander feindlich gesinnt, jeder fühlt durch das Dasein des Anderen sein eigenes gemindert und bedroht, daher sind die Menschen von Natur geneigt, sich gegenseitig zu hassen, jedes fremde Glück schmerzlich, jedes fremde Unglück freudig zu empfinden. Jene Gemüthsbewegung ist der Neid, diese die Schadenfreude.***)

---

*) Eth. III. Prop. LI. Schol. „Poenitentia = tristitia concomitante idea sui. Acquiescentia in se ipso = laetitia concomitante idea sui." Prop. LV. Schol. — Aff. Def. XXV. XXVII. Das Gegentheil der Selbstzufriedenheit ist das Gefühl der eigenen Ohnmacht (humilitas). Aff. Def. XXVI. — **) Eth. III. Prop. XL. Corol. II. Schol. — ***) Aff. Def. XXXVI—XXXVII. Eth. III. Prop. XXIV. Schol. Aff. Def. XXIII.

Am meisten beneiden wir, was wir selbst am schmerzlichsten entbehren. Nichts erfüllt uns mit größerer Freude als das Bewußtsein unserer Kraft und Leistung. In dieser Vorstellung verweilen wir gern, jeder betrachtet sich am liebsten in seiner Tüchtigkeit, so wünscht er sich am liebsten von anderen betrachtet. Daher kommt es, daß die Leute so gern von ihren Thaten erzählen und das Gefühl ihrer überlegenen Stärke im Contrast gegen die Schwächen anderer am behaglichsten genießen. Daher ist nichts drückender als das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Untüchtigkeit, nichts niederschlagender als die Empfindung dieses Mangels, nichts beneidenswerther als das Gegentheil dieses Mangels bei anderen. Deshalb beneiden wir solche Naturen am meisten, mit denen wir an Kraft und Fähigkeit wetteifern. Die Menschen beneiden sich gegenseitig, und was jeder dem anderen am wenigsten gönnt, sind die Geisteskräfte und Talente, die ihm fehlen. Solche Wesen dagegen, mit denen wir nach der Beschaffenheit unserer Natur nicht wetteifern, also uns auch nicht vergleichen können, beneiden wir nie. Kein Mensch beneidet die Bäume um ihre Höhe und die Löwen um ihre Stärke.*)

Nehmen wir aber Wesen unseresgleichen, die wir weder hassen noch lieben, also andere Menschen, denen gegenüber wir in voller Gemüthsruhe sind, so werden wir ihre Gemüthsbewegungen vorstellen, wie sie sind; diese unsere Vorstellungen müssen uns afficiren, wir werden also von diesen Vorstellungen ergriffen werden und eben dadurch ähnliche Affectionen haben. So werden wir die Leiden und Begehrungen anderer Menschen unwillkürlich mitempfinden: die Mitempfindung fremden Leidens ist das Mitleid und die fremden Begehrens eine Art Mitbegehren oder Mitstreben, welches Spinoza „aemulatio“ nennt. Wir empfinden das Unglück des Geliebten als unser eigenes, das des Gehaßten freudig, das anderer, die wir weder hassen noch lieben, mitleidig. Mitleid und Haß können sich daher in Rücksicht auf dasselbe Object nicht zusammen vertragen: was wir hassen, können wir nicht bemitleiden; was wir bemitleiden, können wir nicht hassen. Die Ursache fremder Leiden ist die Ursache unseres Mitleids; nun gehört dieses zu den traurigen Affecten, die wir los

*) Eth. III. Prop. LV. Coroll. Schol. Haec tristitia, comcomitante idea nostrae imbecillitatis, humilitas appellatur. Vgl. ebendas. das folgende Coroll. und Scholion.

zu werden oder deren Ursachen wir zu entfernen bestrebt sind: daher werden wir den Anderen von der Ursache seines Leidens zu befreien suchen. So entsteht aus dem Mitleid der Trieb zu helfen, d. h. Wohlwollen (benevolentia).*)

Das Wohlwollen verhält sich zur Schadenfreude ähnlich, wie das Mitleid zum Neide. Wir beneiden das Glück des Gehaßten und freuen uns über sein Unglück; wir bemitleiden das Unglück derer, die wir nicht haffen. Sobald daher in Rücksicht auf dasselbe Object dem Mitleide der Haß begegnet, löscht er es aus und verwandelt das Mitleid in Schadenfreude. Dieser Haß aber liegt der menschlichen Natur sehr nahe und in der Richtung ihrer Begierde, denn wir sind geneigt zu begehren, was wir andere unseresgleichen begehren sehen. Wenn nun der Andere erreicht, wonach wir streben und was wir jetzt nicht mehr erreichen können, so fühlen wir unsere Begierde gehemmt, unser Dasein gemindert und gerathen daher nothwendig in eine traurige und gedrückte Stimmung. Was ist die Ursache dieses traurigen Affects? Daß der Andere besitzt, was wir begehren und nicht haben, daß er glücklicher ist als wir. So wird er der Gegenstand unseres Hasses und Neides. Wir beneiden diesen glücklicheren Mann, nicht weil wir ihn haffen; sondern wir hassen und beneiden ihn, weil er glücklicher ist als wir. Sein Glück ist die Ursache unseres Hasses, aus dem nothwendig der Neid folgt. Wäre er unglücklicher als wir, so würden wir denselben Mann bemitleiden. Also Neid und Mitleid, so entgegengesetzt sie einander scheinen, vertragen sich in der menschlichen Natur vollkommen zusammen, auch in Rücksicht auf dasselbe Object, ja sie bedingen sich gegenseitig. Man bemitleidet die Unglücklichen und beneidet die Glücklichen. Genauer gesagt: man bemitleidet die, denen es schlechter als uns geht, und beneidet die Anderen, die besser als wir daran sind. Beide Empfindungen haben dieselbe Quelle, nämlich den Wetteifer der menschlichen Begierden, der nothwendig daraus folgt, daß jeder sein Dasein so viel als möglich zu erhalten und zu steigern sucht. Die tägliche Erfahrung lehrt, daß es sich mit dem Neide und Mitleide der Menschen in der That so und nicht anders verhält.**)

*) Eth. III. Prop. XXVII. Schol. Coroll. II. III. Schol. Aff. Def. XVIII. (commiseratio) XXXIII. (aemulatio) XXXV. (benevolentia). — **) Eth. III. Prop. XXXII. Schol. „Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam, eosdem esse invidos et ambitiosos.

6. Die Selbstschätzung. Ehrgeiz und Hochmuth.

Aus unserer Liebe folgt das natürliche Streben, den Gegenstand derselben so vollkommen als möglich vorzustellen, denn diese Vorstellung erquickt uns, sie hebt unser Selbstgefühl und liegt in der Richtung unserer elementaren Begierde. Daher wird die Liebe ihr Object eben so leicht überschätzen, als der Haß aus dem entgegengesetzten Grunde das seinige unterschätzen wird: jene übertreibt den Werth ihres Gegenstandes, dieser den Unwerth des seinigen; die erste kann von ihrem Object nicht hoch genug, der andere nicht gering genug denken. So erzeugt die Liebe die **übermäßige Schätzung** (existimatio), der Haß die **Geringschätzung** (despectus). Aber Liebe und Haß sind indirecte Selbstliebe. Denn wir lieben, was uns erfreut, und hassen, was unser Dasein vermindert. Indem wir das Object unserer Liebe vergrößern, erhöhen wir unser freudiges Selbstgefühl und steigern unser Dasein. Wenn aus der Liebe die Ueberschätzung folgt, so wird aus der Selbstliebe folgen, daß wir den eigenen Werth zu hoch anschlagen und am ersten uns selbst überschätzen: diese Selbstüberschätzung ist der **Hochmuth** (superbia).*)

Je größer unsere Liebe ist, um so mehr werden wir bestrebt sein, deren Gegenstand aus allen Kräften zu erhalten und zu erfreuen. Nun aber wollen wir vor allem unser eigenes Dasein erhalten und vermehrt sehen, wir wollen daher so viel Freude als möglich erleben, also von den Anderen so viel als möglich erfreut werden. Diese werden uns erfreuen, wenn sie uns lieben; sie werden um so mehr bestrebt sein, uns Freude zu machen, je größer ihre Liebe zu uns ist: darum wollen wir so viel als möglich von allen geliebt werden. Sie werden uns lieben, wenn wir die Ursache ihrer Freude sind, d. h. wenn wir ihnen gefallen; daher das Streben, den Menschen zu gefallen und ihnen nach Wunsch zu leben: dieses leutselige Streben nennt Spinoza **Humanität**. Je mehr wir den Leuten gefallen, um so mehr werden sie uns lieben, um so mehr werden sie uns loben, um so höher werden sie uns schätzen und überschätzen. Wir wollen so hoch als möglich geschätzt werden, diese Schätzung der Anderen ist unsere Ehre; wir fühlen unser Dasein in demselben Grade

*) Eth. III. Prop. XXVI. Schol. Existimatio = de aliquo prae amore plus justo sentire. Despectus = de aliquo prae odio minus justo sentire (Aff. Def. XXI—XXII). Superbia = de se prae amore sui plus justo sentire (Aff. Def. XXVIII).

erhöht, als wir geehrt werden: so folgt aus der Selbstliebe die Ehrliebe oder die Sucht nach Ehre (ambitio).*) Die allgemeine Hochschätzung wird als Ruhm, die allgemeine Geringschätzung als Schmach empfunden. Wer sich geehrt sieht, erlebt Freude an sich, er ist mit sich zufrieden und ruht in einem gesicherten und gehobenen Selbstgefühl, das Spinoza als „acquiescentia in se ipso" bezeichnet. Das Gegentheil ist die Reue, das gedrückte Selbstgefühl als Folge verschuldeter allgemeiner Geringschätzung. Der Ruhm steigert das Selbstgefühl und erhöht die Selbstliebe, die den Hochmuth erzeugt, der nothwendig mißfällt. Daher kommt es, daß berühmte Leute so leicht hochmüthig werden und sich einbilden, aller Welt zu gefallen, während sie allen lästig sind.**) Man könnte im Geiste Spinozas noch eine andere Folgerung hinzufügen: wenn die Sucht zu gefallen größer als der Stolz ist, so werden berühmte Leute bescheiden sein oder thun, um nicht zu mißfallen. Es giebt auch davon Beispiele.

7. Bewunderung und Verachtung.

Wir verknüpfen in unserer Einbildung nothwendig die ähnlichen Vorstellungen. Je ähnlicher nun ein Object anderen uns schon bekannten ist oder je mehr Eigenschaften es mit diesen gemein hat, um so mehr fällt es in den uns geläufigen Ideenkreis und mischt sich dergestalt in die Masse schon gewohnter Vorstellungen, daß es unsere Aufmerksamkeit nicht gewinnt. Dagegen wird ein Object, das den herkömmlichen Text unserer Vorstellungen unterbricht und neuer, ungemeiner, außerordentlicher Art ist, unsere Betrachtung an sich reißen und fesseln. Den Affect, den ein solcher Eindruck hervorruft, nennt Spinoza Bewunderung. Ist der erstaunliche Gegenstand eine furchtbare Erscheinung, so mischt sich die Bewunderung mit der Furcht und es entsteht die Bestürzung (consternatio); sind es Vorzüge menschlicher Intelligenz und Thatkraft, die unsere Bewunderung erregen, so wird die letztere zur Verehrung (veneratio), und wenn wir den Gegenstand dieser Verehrung zugleich lieben, so

*) Eth. III. Prop. XXIX. Schol. Humanitas seu modestia = cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent (Aff. Def. XLIII.). Ambitio = immodica gloriae cupiditas (Aff. Def. XLIV.). — **) Eth. III. Prop. XXX. Schol. Gloria = laetitia, concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur. Pudor = tristitia, conc. idea alicujus nostrae actionis, quam alios vituperare imaginamur (Aff. Def. XXX—XXXI.).

entsteht die bewundernde Liebe, ein Gefühl wohlthuender Unterwerfung (devotio). Sind es dagegen die verderblichen und gehässigen Leidenschaften der Menschen, wie Zorn, Neid u. s. w., die sich in ungewohnter Größe vor uns erheben, so werden wir von einem staunenden Abscheu (horror) ergriffen und gleichsam festgehalten. Das Gegentheil der Bewunderung ist die Verachtung, deren Object durch seinen Unwerth und seine Nichtigkeit auffällt. Wenn wir zugleich hassen, was wir zu verachten genöthigt sind, so entsteht die höhnische Geringschätzung (irrisio), die ihr Object rücksichtslos verspottet und das Gegentheil der bewundernden Liebe ausmacht. Wie sich die Verhöhnung zur Devotion, so verhält sich die Wegwerfung (dedignatio) zur Verehrung: diese entspringt aus der Bewunderung der Weisheit, jene aus der Verachtung der Dummheit. Damit ist das Geschlecht derartiger Leidenschaften noch keineswegs erschöpft. Bewunderung und Verachtung können mit verschiedenen Affecten Verbindungen eingehen und sich demgemäß modificiren. In Rücksicht auf dasselbe Object kann die Bewunderung mit Haß, die Verachtung mit Liebe zusammentreffen, beide mit Furcht und Hoffnung u. s. f.; ja wir können in der Vorstellung desselben Gegenstandes zugleich Bewunderung und Verachtung empfinden. So unendlich nüanciren sich unsere Leidenschaften, daß wir nicht im Stande sind, alle Affecte, die wir erleben, in unserem Bewußtsein zu erleuchten, genau zu unterscheiden und durch Worte zu bezeichnen. Der Reichthum ihrer Modificationen reicht weiter als die deutliche Erkenntniß und der sprachliche Ausdruck.*)

IV. Classification der Leidenschaften.

1. Objective und subjective Verschiedenheit.

Alle bisher betrachteten Leidenschaften lassen sich, wenn wir dieselben in ihre Elemente auflösen, zurückführen auf Liebe und Haß, wie diese auf Freude und Trauer, die aus dem Willen zur Selbsterhaltung nothwendig folgen. So verschieden der letztere sein kann, so verschieden sind die Leidenschaften. Der Wille zur Selbsterhaltung ist das Thema aller Begierden, die so mannigfaltig sind als die

*) Eth. III. Prop. LII. Schol. Aff. Def. IV—V. (admiratio, contemptus). X—XI. (devotio, irrisio).

begehrenden Naturen und die begehrten Dinge: diese machen die Verschiedenheit im objectiven, jene im subjectiven Sinn. Es kommt darauf an, in welche Art der Objecte der Schwerpunkt unserer Begierde fällt: ob Sinnesgenuß oder Besitz oder Ehre die Dinge sind, die erstrebt werden. Schwelgerei, Völlerei, Wollust, Reichthum, persönliche Auszeichnung sind die Ziele, denen die meisten Menschen nachjagen, und die Spinoza schon in der Schrift über die Verbesserung des Verstandes als die Güter bezeichnet hatte, welche die gewissesten scheinen und die ungewissesten sind.*)

Wir begehren die Dinge nach dem Maße unserer Empfänglichkeit für ihre Eindrücke. Diese Empfänglichkeit ist nicht bei allen Menschen dieselbe, nicht einmal jederzeit bei demselben Individuum. Was den einen reizt oder erschreckt, läßt den anderen kalt und gleichgültig; bei der gleichen Gefahr zeigt sich dieses Individuum furchtsam, jenes kühn; von demselben Object fühlen wir uns jetzt hingerissen, jetzt abgestoßen, in einem dritten Moment gar nicht afficirt. Daher sagt Spinoza: „Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstande und derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten von demselben Gegenstande verschiedenartig erregt werden". Die Art und Stärke der Leidenschaften richtet sich nach der Natur der Dinge und dem Maß ihrer Kräfte. Die Thiere haben andere Begierden als die Menschen, die Insecten andere als die Fische und Vögel.**)

2. Aeußere und innere Ursachen der Affecte.

Die Grundformen aller Leidenschaften waren Begierde, Freude und Trauer. Demgemäß unterscheidet Spinoza zwei Classen der Affecte: Arten der Begierde und Arten der Freude und Trauer. Die letzteren können auf doppelte Weise verursacht werden: entweder durch ein Ding außer uns oder durch unser eigenes Wesen; im ersten Fall sind sie mit der Vorstellung der äußeren Ursache, im anderen mit der der inneren verbunden. Es giebt daher drei Classen von Leidenschaften: 1. Arten der Begierde, 2. Arten der Freude und Trauer,

*) Eth. III. Prop. LVI. Schol. Aff. Def. XLIV—XLVIII.: Luxuria = immoderata convivandi cupiditas. Ebrietas = immoderata potandi cupiditas. Avaritia = immoderata divitiarum cupiditas. Libido = cupiditas in commiscendis corporibus. S. oben Buch II. Cap. X. S. 268 flgd. — **) Eth. III. Prop. LI. Schol. Prop. LVII. Schol.

verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache, 3. Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Idee der inneren Ursache.

Die Arten der Begierde sind: Sehnsucht, Wetteifer, Dankbarkeit, Wohlwollen, Zorn, Rachsucht, Grausamkeit, Scheu, Kühnheit, Zaghaftigkeit (pusillanimitas), Bestürzung, Leutseligkeit (Bescheidenheit), Ehrgeiz, Schwelgerei, Geiz, Wollust.*)

Die Arten der von außen verursachten Freude sind: Liebe, Sympathie, Hingebung, Gunst, Ueberschätzung, Hoffnung, Zuversicht, Freude über einen unerwartet guten Ausgang, Mitgefühl mit fremdem Glück. Die Arten der von außen verursachten Trauer sind: Haß, Antipathie, Hohn, heftiger Unwille, Geringschätzung, Neid, Furcht, Verzweiflung, Schmerz über eine fehlgeschlagene Hoffnung, Mitleid.**)

Die Arten selbstverursachter Freude und Trauer sind: Selbstzufriedenheit und Niedergeschlagenheit oder Reue, Hochmuth und Kleinmuth (übermäßiger Mangel an Selbstvertrauen), Ruhm und Schamgefühl.***)

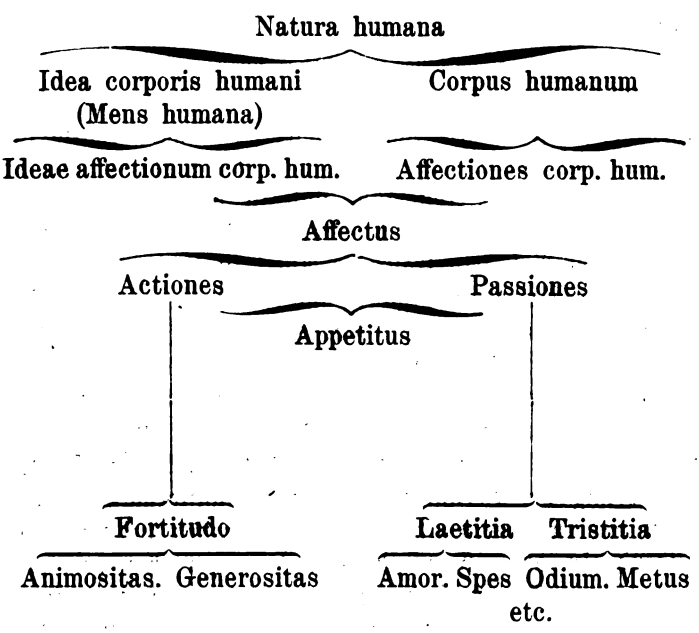
3. Leidende und thätige Affecte.

Das Wesen jedes Dinges ist seine Kraft, Thätigkeit ist deren Ausdruck; daher strebt jede Natur, soviel sie vermag, thätig zu sein. Die Begierde ist der thätige Affect oder die Action, die Kraftäußerung steigert das Selbstgefühl und ist allemal der Uebergang zu größerer Vollkommenheit d. h. Freude. Daher sind alle thätigen Affecte freudiger Art, kein trauriger Affect ist thätig. Die thätigen Affecte sind nur Arten der Begierde und Freude, niemals der Trauer. „Unsere Begierde und Freude", sagt Spinoza, „kann leidender und thätiger Natur sein, aber unsere thätigen Affecte gehören lediglich zur Natur der Freude oder der Begierde."†) Unsere Thätigkeit ist unsere Tüchtigkeit und Tugend; die Begierde darnach ist der tapfere Affect (fortitudo). Unsere Geistesthätigkeit besteht im Denken, in der Ausbildung der Vernunft und des vernunftgemäßen Lebens in uns selbst und in andern. In den Sinnesgenüssen sind wir abhängig und leidend, in allen Empfindungen trauriger Art gedrückt und niedergeschlagen. Die Begierde thätig zu sein, unsere Kraft auszuüben und zu steigern erhebt uns über die leidenden Zustände sinn-

*) Eth. III. Aff. Def. XXXII—XLVIII. — **) Def. I—XXIV. — ***) Ibid. Def. XXV—XXVI. — †) Eth. III. Prop. LVIII—LIX.

licher Genüsse und gehässiger Affecte, sie erzeugt in unserem Leben das mäßige, nüchterne, besonnene Verhalten, in unserer Gesinnung gegen andere die bescheidene, milde, wohlwollende Denkungsart, sie macht uns stark gegen uns selbst, uneigennützig und hülfreich gegen andere. Daher sind Seelenstärke (animositas) und Großmuth (generositas) die beiden Arten des thätigen Affects, dessen Grundform die Tapferkeit ist. Mäßigung und Nüchternheit sind Beispiele der Seelenstärke, Bescheidenheit und Milde Beispiele der Großmuth. So folgt aus den thätigen Affecten nothwendig das sittliche Leben. Läßt sich beweisen, daß jene Affecte die mächtigsten sind und darum herrschen müssen, so ist die Sittenlehre auf geometrische Art begründet. Ob die activen Leidenschaften gewaltiger sind als die passiven: das ist die Frage, von der die Ethik Spinozas abhängt.

V. Gesammtresultat.



Achtes Capitel.

Die menschliche Gesellschaft und der Staat.

I. Sitten- und Staatslehre.

Alles menschliche Handeln ist bedingt durch die Affecte. Unter den Objecten und Ursachen der letzteren sind auch Wesen unserer Art, andere Menschen. Die Begierden und Leidenschaften sind die Factoren, welche die Menschen verbinden und trennen, daher müssen alle Verhältnisse, welche die letzteren eingehen, als nothwendige Folgen der Affecte begriffen werden, wie diese selbst als nothwendige Folgen der Natur. Die gesetzmäßige Vereinigung der Menschen im Großen nennen wir Gemeinwesen oder Staat. Es giebt keine andere gesetzliche Ordnung als den Causalnexus. In der Erkenntniß der wirkenden Ursachen, woraus das Staatsleben folgt und wodurch die öffentliche Gemeinschaft der Menschen erzeugt und zusammengehalten wird, besteht die Staatslehre oder Politik. Damit ist der Gesichtspunkt festgestellt, unter dem Spinoza die wissenschaftliche Aufgabe der Politik begreift; es ist derselbe, unter dem vorher die Aufgabe der Sittenlehre erklärt wurde: nämlich die volle Einsicht in die menschliche Natur, insbesondere in ihre Begierden und Leidenschaften, diese sind ihre Macht und darum ihr Wesen. Ohne Kenntniß des wirklichen Menschen ist eine wahre Politik eben so unmöglich als eine wahre Sittenlehre. Diese will die richtige Lebensverfassung, jene die richtige Staatsverfassung darthun. Wenn man nicht weiß, unter welchen Bedingungen die menschliche Natur lebt und handelt, so kann man die Formen des Menschenlebens nicht erkennen. Die Ethik kommt bei solcher Unkenntniß in die Gefahr, satyrisch, und die Politik in die, utopistisch zu werden; beide zeigen sich dann gleich unfruchtbar und untauglich. Dies ist der Vorwurf, den Spinoza der bisherigen Sittenlehre entgegenhält, und den von jeher die Staatsmänner den Philosophen, die Politiker sein wollten, gemacht haben: daß ihre Entwürfe unpraktisch und auf die wirklichen, in der Menschenwelt gegebenen Verhältnisse nicht anwendbar seien, daß sie die Menschen regieren wollen, ohne sie zu kennen.

Da nun Sitten- und Staatslehre dieselbe Grundlage und denselben Ausgangspunkt haben, nämlich die Einsicht in die menschliche

Natur und deren Affecte, so erhellt hieraus der Zusammenhang beider. Es ist daher falsch zu meinen, daß der politische Tractat mit der Ethik keinen Zusammenhang und in dem ganzen System nur die Bedeutung eines Nebenwerkes habe. Sowohl in dem theologisch-politischen Tractat als in der Ethik ist die Staatslehre vorbereitet, namentlich mit der letzteren steht sie in der genauesten und unmittelbarsten Verbindung, sie ist nicht blos auf die Ethik gefolgt, sondern aus ihr hervorgegangen und insbesondere durch deren zweiten und dritten Theil bedingt, die Lehre vom menschlichen Geist und von den Affecten. Der Zusammenhang ist hier in der Sache so klar, daß er unverkennbar einleuchtet; außerdem hat der Philosoph denselben so nachdrücklich an mehreren Stellen hervorgehoben, daß, wer ihn verkennt oder in Abrede stellt, nicht blos die Lehre Spinozas nicht genug verstanden, sondern auch dessen Schriften nicht genug gelesen zu haben scheint. Denn die Ethik und der politische Tractat stützen sich gegenseitig und weisen unmittelbar auf einander hin. In der Schlußabhandlung des zweiten Theiles der Ethik wird ausdrücklich gesagt, daß die hier entwickelte Lehre von der Natur des menschlichen Geistes dem socialen Menschenleben und der Politik förderlich sei, denn sie zeige, wie die Menschen sich gesellig zu einander verhalten und wie sie regiert werden müssen. Und die Einleitung zum dritten Theil der Ethik, der die Affecte behandelt, stimmt mit der Einleitung des politischen Tractats darin völlig überein, daß beide ganz in derselben Weise die Nothwendigkeit und den Werth der Leidenschaften hervorheben. Dort heißt es: ohne diese Einsicht ist keine Sittenlehre möglich; hier: ohne diese Einsicht ist keine Staatslehre möglich. Der politische Tractat stützt sich unmittelbar auf die Lehre von den Affecten und beruft sich in dieser Rücksicht ausdrücklich auf die Ethik, die er voraussetzt.*) Spinoza selbst sagt in der Einleitung jenes Werks: „Ohne Zweifel haben die Staatsmänner weit treffender die Gegenstände der Politik behandelt, als die Philosophen, denn sie hatten die Erfahrung zum Lehrer und lehrten darum nichts den Bedingungen des menschlichen Lebens Fremdes." „Als ich mich nun selbst der Politik zuwendete, hatte ich nicht die Absicht, neue oder auffallende Dinge zu lehren, sondern ich wollte sicher und zweifellos

*) Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Eth. III. Praef. = Tract. polit. Introd. Cap. I. § I—V. Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 197.

darthun, was mit dem wirklichen Leben völlig übereinstimmt."*) So würde Spinoza nicht reden, wenn er die Politik nur als Nebensache betrachtet hätte, er würde nicht sagen, daß seine Aufgabe sei, dieselbe sicher und methodisch (certa et indubitata ratione) zu behandeln.

Indessen sehen wir auch, wie sich in Rücksicht auf die Leidenschaften das politische und sittliche Leben von einander unterscheiden. In der menschlichen Gesellschaft sind die selbstsüchtigen Affecte nicht überwunden, sondern nur gezähmt und niedergehalten; hier sind die Leidenschaften gleichsam im Käfig. Ihr gewaltsamer Ausbruch wird durch Gesetze gehindert, deren Strafen zu fürchten sind; die Masse schreckt, wenn sie nicht zittert; sie ist furchtbar, wenn sie nicht selbst sich fürchtet. Die Furcht ist auch eine Leidenschaft, und wo eine Leidenschaft ist, sind alle. Das politische Leben der Menschen hat daher zu seinem Stoff dieselben Begierden und Leidenschaften, die wir kennen gelernt haben; es liegt den Affecten weit näher, als das sittliche Leben, ja es fällt seinem ganzen Umfange nach in das Gebiet, in dem die Leidenschaften herrschen, während das sittliche Leben gerade darin besteht, daß in ihm die Leidenschaften beherrscht werden. Um so viel näher liegt der Affectenlehre die Politik als die Ethik. Dies ist der Grund, warum wir an dieser Stelle die Staatslehre Spinozas behandeln; wir müssen in dem methodischen Gange der Folgerungen von der Affectenlehre durch die Politik zur Sittenlehre fortschreiten.

Die nothwendigen Formen der menschlichen Gesellschaft und der Staatsordnung sollen aus den Bedingungen des wirklichen Lebens abgeleitet werden. Diese Aufgabe bestimmt den politischen Standpunkt Spinozas: er begreift die Wirklichkeit als Natur und diese als mechanische Causalität. Seine Staatsbegriffe sind daher rein weltlich, rein natürlich, rein mechanisch. Der weltliche Staatsbegriff widerspricht den scholastischen Vorstellungen des Mittelalters, der naturalistische den Staatstheorien unserer Zeit, der mechanische dem politischen Geiste des Alterthums. Sobald die Philosophie den Staat nur aus weltlichen Bedingungen ableitet, begründet sie die reine Politik, die allen theologischen Charakter ausschließt und sich mit der Physik unter denselben rationellen Gesichtspunkt begiebt. Wie diese

*) Tract. pol. Cap. I. § IV.

nur mit materiellen Factoren und Kräften rechnet, so braucht die Politik nur menschliche Factoren und Kräfte; beide berufen sich nicht mehr auf die Autorität und Statuten einer göttlichen Offenbarung. Damit entscheidet sich der Gegensatz gegen die scholastischen Staatsbegriffe des Mittelalters; die scholastische Politik ist kirchlich, die reine Politik ist weltlich, und in diesem weiten Begriff verträgt sie sich sowohl mit dem Alterthum als mit unserer Zeit. Nun sind jene weltlichen Bedingungen, aus denen der Staat hergeleitet wird, näher bestimmt, rein natürlich; die physikalischen Begriffe werden maßgebend für die politischen, die Naturgesetze erklären die Grundgesetze der Staatsordnung, und die reine Politik wird in ihrer Fortbildung zu einer Naturlehre des Staats. In diesem Charakter liegt der Unterschied von den heutigen Staatsbegriffen, die sich auf Freiheitsgesetze, nicht blos auf Naturgesetze gründen, während die naturalistische Politik mit der Vorstellungsweise des Alterthums darin übereinkommt, daß beide das politische Leben als eine Fortsetzung der Naturordnung betrachten. Doch unterscheidet sich in den Naturbegriffen selbst die neuere Philosophie von der alten; sie setzt die Natur gleich der wirkenden Causalität und die Ordnung der Dinge gleich dem mechanischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Da nun die gesellschaftliche Ordnung der Menschenwelt aus der natürlichen Ordnung der Dinge allein richtig begriffen werden kann, so gilt der Staat als eine Ordnung, die aus dem Causalnexus der menschlichen Leidenschaften nothwendig folgt, als eine Macht, die nach den Gesetzen äußerer Nothwendigkeit entsteht und erhalten wird: die Politik wird zur Mechanik des Staats. So erhebt die neuere Philosophie vermöge ihrer dogmatisch-naturalistischen Richtung dem kirchlichen Staat gegenüber den weltlichen (politischen), sie begründet die politische Staatsgewalt nicht durch moralische, sondern durch natürliche Gesetze, sie begreift diesen politischen Naturstaat nicht als Organismus, sondern als Mechanismus und bestimmt demgemäß seine Verfassung; sie unterscheidet sich darin von den herrschenden Staatsbegriffen der übrigen Zeitalter: der antike Staatsbegriff ist organisch, der scholastische kirchlich, der moderne sittlich.

Der Begründer der reinen Politik, der den Staat als weltliche Macht auffaßt. aus den Bedingungen des wirklichen Lebens begreift und aus rein menschlichen Interessen und Factoren berechnet, ist Machiavelli, der größte Gegner aller scholastischen und patriarcha-

lischen Staatsbegriffe, zugleich ein politischer Denker und Künstler, dessen erfahrener und tiefer Verstand aus den geschichtlich gegebenen Verhältnissen besser, als aus den Grundsätzen der Metaphysik, die politischen Nothwendigkeiten, den Charakter, die Bildung und Aufgabe weltlicher Herrschaft zu begreifen wußte. Der Begründer der naturalistischen Politik, der den weltlichen Staat aus Naturgesetzen ableitet und den machiavellistischen Gedanken der absoluten Fürstengewalt gleichsam physikalisch beweist, ist Hobbes, der entschiedenste Gegner aller theologischen und moralischen Staatsbegriffe, die er dem rein monarchischen unterordnet. Endlich die mechanische Staatslehre, die nothwendig aus der naturalistisch gefaßten Grundlage der Politik hervorgeht, findet ihren Typus in Spinoza. Machiavelli erklärt den Staat aus der Geschichte, Hobbes und Spinoza begründen ihn aus der Natur, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß jener nicht vermochte, den wirklich gesetzmäßigen Staat aus der Natur abzuleiten, denn das Staatsgesetz fällt ihm mit der Willkür des Fürsten zusammen, während Spinoza gerade darauf bedacht ist, dem politischen Menschenleben die gleichförmige und ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der Natur einzubilden. Jener sucht für den Staat den natürlichen Grund, dieser zugleich die natürliche Verfassung, welche die Willkür ausschließt. Machiavelli verhält sich zum Staat als Politiker, Hobbes als Naturalist, Spinoza als Mechaniker.*) Wir finden keinen Ausdruck, um treffender den Geist zu bezeichnen, in dem Spinoza das menschliche Staatsleben betrachtet und der deutlich genug aus dem Bruchstück seines politischen Tractats hervorleuchtet. Der Staat erscheint ihm als das geordnete Zusammenleben der Menschen; die Staatsformen gelten ihm daher als die Regeln, welche den socialen Verkehr im Gleichgewicht halten und die vor allem darauf berechnet sein müssen, jede Ausnahme oder unregelmäßige Bewegung zu verhüten, die jenes Gleichgewicht stören könnte. Er möchte den Staat wie eine Maschine verfassen, welche den Gang

*) Ueber Machiavelli vgl. dieses Werk. Bd. I. Th. I. S. 82—86. Ueber Hobbes: mein Werk über Fr. Bacon und seine Nachfolger (2. Aufl. 1875), Buch III. Cap. II. S. 525—38. Spinoza kannte seine beiden Vorgänger, er hatte Machiavellis Discorsi und Principe gelesen und citirt diese Schriften in seinem politischen Tractat. Hobbes' Leviathan war lateinisch 1670 in Amsterdam erschienen. Daß Sp. mit diesem Werke bekannt war, sehen wir aus dem 50. Br., worin er die Differenz zwischen Hobbes' Lehre und der seinigen kurz und treffend bezeichnet.

der menſchlichen Dinge in regelmäßiger Bewegung hält und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln. Je richtiger die Theile in einander greifen und je ſicherer ihre Bewegung von Statten geht, um ſo beſſer iſt die Maſchine, um ſo vollkommener die Staatsform. Darum iſt die ſpinoziſtiſche Staatskunſt ſorgfältig und bis ins Einzelne bemüht, die geſellſchaftlichen Einrichtungen ſo zu treffen, daß ſich das Staatsgebäude mit mechaniſcher Sicherheit aufrechthält und durch äußere und unfehlbare Mittel gegen die möglichen Gefahren geſchützt wird. Dieſe Staatsformen gleichen Feſtungsplänen und ihre Einrichtungen ſind Fortificationen, die gegen feindliche Störungen mit aller möglichen Umſicht ausgedacht ſind. Denn die einzige Gefahr, welche der ſpinoziſtiſche Staat fürchtet, iſt der gewaltſame Angriff; die einzige Sicherheit, die er ſucht, iſt darum der gewaltſame Schutz. Plato dachte im Geiſte ſeiner Naturanſchauung den Staat als einen vollendeten Organismus, in dem die Zwecke des menſchlichen Lebens auf eine normale und unfehlbare Weiſe verwirklicht werden. Spinoza denkt im Geiſte ſeines Naturbegriffs den Staat als einen vollendeten Mechanismus, in dem die Kräfte des menſchlichen Lebens friedlich verbunden werden und eine geſicherte Coexiſtenz führen. Beide ſind bemüht, das Staatsgebäude vollkommen im Sinne der Natur zu entwerfen, deren Ordnung ſie in entgegengeſetzten Richtungen auffaſſen. Nach Plato iſt der Staat die Darſtellung der Gerechtigkeit, der idealen über die Begierden erhabenen Menſchennatur; nach Spinoza ſind Natur und Begierde identiſch.

Als die einzigen Bedingungen, woraus das politiſche Leben abgeleitet werden ſoll, betrachtet Spinoza die wirklichen Menſchen, deren wahres Weſen nicht durch einen utopiſtiſchen Begriff der Moral oder durch ein Dogma der Religion, ſondern lediglich durch die Erkenntniß der Natur ausgemacht werden kann.*) Da nun alle Geſellſchaftsverhältniſſe in Rechten beſtehen, welche das Zuſammenleben der Individuen reguliren, ſo muß die Natur als die Quelle angeſehen werden, woraus der wahre Rechtsbegriff fließt. Das durch die Naturgeſetze begründete Recht iſt das Naturrecht im Unterſchiede von jenen äußerlich autoriſirten Rechten, welche der geſchichtliche Gang der Dinge zufällig gebildet oder moraliſche und religiöſe Geſetzbücher nach Gutdünken vorgeſchrieben haben.

*) Tract. polit. Cap. I. § I—II.

II. Natur- und Staatsrecht.

1. Naturrecht.

Was ist Naturrecht? Offenbar das Recht, welches die Natur hat und kraft ihrer Gesetze den Dingen ertheilt, denn jedes Recht ist eine gesetzmäßige Bestimmung. Die Naturgesetze bestehen in der Causalität, vermöge deren Gott oder die Natur die einzige freie Ursache aller Dinge und jedes einzelne Ding eine Wirkung gewisser Ursachen, eine Ursache gewisser Wirkungen bildet. Mithin ist kraft ihrer Gesetze die Natur die absolute Macht, das in allen Dingen wirkende Vermögen, und jedes einzelne Ding eine relative oder beschränkte Macht d. h. ein Maß bestimmter Kräfte. Aber die Gesetze der Natur sind nicht willkürliche Verordnungen, sondern nothwendige und ewige Gesetze, die aus dem Wesen Gottes selbst folgen. Darum ist alles, was durch diese Gesetze geschieht, eine unabänderliche, richtige und rechtmäßige Bestimmung. Denn was niemals ungültig gemacht werden kann, muß offenbar als ein ewiges Recht angesehen werden. Jene Macht mithin, die der Natur selbst und allen ihren Erscheinungen nach göttlichen Gesetzen zukommt, ist kein Lehen, sondern Eigenthum, ein nothwendiges, gegen jeden willkürlichen Eingriff gesichertes Vermögen, also Machtvollkommenheit, deren Begriff unmittelbar die Geltung der Rechtskraft einschließt.*) In der Natur giebt es kein anderes Gesetz als das nothwendige Wirken, kein anderes Recht als das wirkende Vermögen. Darum ist die Macht der Dinge der einzig mögliche Inhalt des Naturrechts: Naturmacht ist Recht, und Recht ist Naturmacht, diese beiden Begriffe sind einander vollkommen gleich. Denn Recht ist unter allen Umständen das Vermögen, irgend etwas zu thun, also immer eine Macht; ohne diese wäre das Recht eine nichtige Bestimmung, ein Name ohne gültigen Inhalt. Aber eine blos geliehene Macht ist zufällig, sie ist von außen gegeben und verlierbar, sie ist von fremden und wandelbaren Bedingungen abhängig: darum ist sie immer ein problematisches, nie ein vollkommenes Recht. Das wirkliche Recht besteht mithin in einer Macht, die nicht geliehen, sondern mit dem Wesen selbst als eine nothwendige Folge verknüpft oder in dessen eigenthümlicher Natur gegründet ist. Nur die Naturmacht ist Machtvollkommenheit. Das machtlose Recht

*) Tract. pol. Cap. I. § II—III.

ist nichtig, das Recht einer geliehenen Macht ist problematisch, das Recht allein der Naturmacht ist wirklich. Um Spinozas Rechtsbegriff zu widerlegen, müßte man daher zeigen, daß es ein Recht ohne Macht und eine Macht ohne Natur giebt. Denn er bestimmt den Rechtsbegriff zunächst durch die vollkommene oder göttliche Macht und diese durch die natürliche. „Unter dem Rechte der Natur verstehe ich die Naturgesetze selbst oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d. i. die eigene Macht der Natur, darum erstreckt sich in der ganzen Natur und folglich in jedem einzelnen Individuum das natürliche Recht so weit als die Macht. Was mithin jeder einzelne Mensch kraft seiner Naturgesetze vollbringt, das thut er mit absolutem Naturrecht, und sein Recht auf die Natur wiegt nach dem Maße seiner Macht.“ *)

Recht und Naturmacht sind identisch. Jedes Ding schließt ein bestimmtes Vermögen in sich und beschreibt nach dem Maße seiner Kräfte eine bestimmte Sphäre von Wirkungen. Weil ein solches Vermögen in jedem Dinge existirt, darum ist in der Natur nirgends ein vollkommenes Unvermögen oder eine absolute Ohnmacht. Weil alle Wirkungen eines Dinges in seinem Wesen oder in seiner Macht begründet sind, woraus sie mit Nothwendigkeit folgen, darum giebt es in der Natur keinen Mißbrauch der Kräfte. Endlich, weil in jedem Dinge die Naturmacht beschränkt ist, darum sind auch seine Wirkungen nach Beschaffenheit und Größe beschränkt, und kein Wesen kann leisten, was seine Kräfte übersteigt. Da nun das Recht in der Natur gleichkommt der Macht der Dinge, so ist das Unrecht gleich der Ohnmacht oder dem Unvermögen, es giebt daher im Sinne der Natur weder einen rechtslosen noch rechtswidrigen Zustand, sondern nur Rechtsschranken, die mit den Naturschranken der Dinge zusammenfallen. Jede bestimmte Kraft schließt andere Kräfte, jedes bestimmte Recht andere Rechte aus. Unrecht im Sinne der Natur bedeutet daher die Abwesenheit oder den Mangel bestimmter Rechte, weil Recht im Sinne der Natur nur die Gegenwart oder Existenz bestimmter Rechte bezeichnet. Jemand hat Unrecht, das heißt: er entbehrt gewisse Rechte, weil er gewisse Kräfte entbehrt, ohne welche jene Rechte nicht ausgeübt werden können. Man darf von dem schwachen Geiste keine Weisheit und von dem kranken Körper keine

*) Tract. pol. Cap. II. § IV.

Gesundheit verlangen. Ist darum die Thorheit ein Unrecht? Eben so wenig und eben so sehr als die Krankheit. In beiden Fällen ist es der Mangel an Kraft, also die Schranke des Wesens oder die Naturbeschaffenheit selbst, welche dem Einen das Recht auf die Geistesstärke, dem Andern auf das körperliche Wohlsein verbietet. Wenn die Geisteskräfte Naturbestimmungen sind, so ist die Dummheit von Natur eben so berechtigt als die Weisheit, und bei allem sonstigen Unterschiede, der zwischen dem begabten und dem beschränkten Verstande existirt: ihre naturrechtliche Stellung ist insofern dieselbe, als es dem Einen eben so erlaubt sein muß seine Fähigkeiten zu offenbaren, als dem Andern seine Mängel. Aber wird nicht dadurch von Seiten des Rechtes selbst der menschlichen Schlechtigkeit ein maßloser Spielraum eröffnet? Im Gegentheil, da alle Schlechtigkeit von Natur beschränkt und mangelhaft ist, so muß sie sich von selbst mit einem dürftigen Gebiete begnügen, und sogar ihre Anmaßungen sind elend. Das Recht, welches sie hat und ausübt, ist das eines Mangels, den man gewähren lassen muß, weil die Erbitterung dagegen werthlos und ohnmächtig wäre. Die Mängel gewinnen dabei nichts, wenn sie Rechte heißen, denn ihre Geltung und ihr öffentliches Ansehen bleibt dasselbe, als ob sie wie Unrechte behandelt würden. Oder vermehrt es etwa den Werth eines aufgeblasenen Thoren, wenn wir die Dummheit für seine Eigenschaft halten?*)

Es giebt mithin im reinen Naturstande kein wirkliches Unrecht, weil kein Vermögen dafür existirt oder weil es hier keine Gesetze giebt, die verletzt werden können. Denn Unrecht läßt sich überhaupt nur an Gesetzen verüben, aber in der Natur geschieht alles gesetzmäßig, und die Naturgesetze handeln immer richtig. Darum ist auch im menschlichen Naturstande alles Recht, was die Gesetze der menschlichen Natur verlangen und die Kräfte derselben vollbringen. Ihre Gesetze verlangen die Herrschaft der Affecte; ihre Kräfte äußern sich in der Gewalt, womit die Gemüthsbewegungen wirken, und die Affecte selbst bilden in ihrer Mannigfaltigkeit die Variation eines einzigen Themas, nämlich der menschlichen Selbstliebe, die bejaht, was ihre Realität mehrt, und verneint, was sie vermindert. Alle Leidenschaften sind selbstsüchtige Gewalten, jeder Mensch ist ein geborener Egoist. Die Moralisten nennen ihn darum böse oder sündhaft, aber sie können

*) Tract. polit. Cap. II. § XVIII. Vgl. Epist. XXV. Epist. XXXVI.

die Sache nicht ändern, so sehr sie dieselbe auch beklagen, und das Naturgesetz nicht umstoßen, so sehr sie dasselbe auch tadeln. Wenn man die Leidenschaften ohne Leidenschaft betrachtet, so muß man gestehen, daß sie natürliche Aeußerungen sind, die nothwendig erfolgen und eben so wenig als andere Naturerscheinungen durch Worte eingeschüchtert oder vertrieben werden.

Das Naturrecht des Menschen besteht in den Affecten und gilt, so weit sich die Herrschaft derselben erstreckt. Die Grenze der Macht ist auch die Grenze des Rechts; alles, was ein Individuum mit seinen natürlichen Kräften ausführen kann, liegt innerhalb seiner Rechtssphäre. Da nun jeder zufolge seiner Natur selbstsüchtig handelt, so wird er seine Macht und sein Recht so viel als möglich zu erweitern und darum das Vermögen der Anderen einzuschränken suchen. Jede selbstsüchtige Handlung ist eine feindliche, sie bejaht nur den eigenen und verneint allen fremden Vortheil. Daraus folgt, daß die Menschen von Natur einander feindlich sind und mithin der ursprüngliche Rechtszustand im Kampfe aller mit allen besteht, denn nach dem Naturrecht ist jeder sich selbst der Nächste, und die Fremden gelten als Feinde. Das Recht der Feinde ist der gegenseitige Kampf, worin jeder Einzelne seine Kraft, so weit es geht, gegen die Anderen braucht und durch deren Vernichtung den Spielraum und das Machtgebiet des eigenen Daseins erweitert. Deshalb ist der natürliche Rechtszustand der Menschen nicht der Friede, sondern der Krieg, nicht das goldene Zeitalter der Poeten, sondern die ungebändigte Selbstsucht der rohen Natur, ein wildes Chaos ringender Kräfte, wo statt der Vernunft die Begierden herrschen.

Aber dieser Zustand des reinen Naturrechts kann sich unmöglich halten, denn es liegt in dem Kampfe aller mit allen ein Widerspruch, der im Sinne des Naturrechts selbst nicht ertragen werden kann, und der es überhaupt unmöglich macht, daß in der Wirklichkeit jemals ein solcher vollkommener Kriegszustand des menschlichen Lebens stattfindet. Denn das Naturrecht will die Selbsterhaltung der Individuen, der Kampf dagegen deren gegenseitige Vernichtung: dort sucht jeder Einzelne sein Dasein zu sichern und zu genießen, hier dagegen wird er bedroht und gefährdet. An die Stelle der Sicherheit tritt die Furcht, an die des Genusses die Gefahr, und wenn der Zustand des Rechts für jeden Einzelnen die größtmögliche Macht verlangt, so erzeugt im Gegentheil der Zustand des Kampfes die

größtmögliche Ohnmacht. Denn was kann ohnmächtiger sein, als ein fortwährend bedrohtes und von Furcht bewegtes Dasein? Der Kampf ist mithin die Verneinung des Naturrechts; darum verlangt dieses nothwendig dessen entschiedene Aufhebung. So lange die Menschen einander bekämpfen, sind alle Rechte unsicher. Wirkliche Geltung gewinnen sie erst in dem sichern Leben, und dieses ist nur möglich in der friedlichen Verbindung. Unsicher war das menschliche Leben, so lange es im gewaltsamen Kampfe begriffen war, wo sich die Kraft jedes Einzelnen mit ausschließender Selbstsucht geltend machte und das Naturrecht dem Faustrechte gleichkam. Sicher dagegen wird das menschliche Leben, wenn sich die selbstsüchtigen Kräfte vereinigen und auf diese Weise einen Zustand gemeinsamer Macht und gemeinsamer Rechte bilden. Nur das gemeinsame Recht ist sicher, nur das sichere Recht ist wirklich. Darum kann ein wirkliches Naturrecht nicht in dem isolirten oder vereinzelten Individuum, sondern allein in der Gesellschaft stattfinden, und diese muß daher als der einzig mögliche und gültige Rechtszustand betrachtet werden.

2. Staatsrecht.

Was ist die Gesellschaft? Eine Menge von Individuen, die sich nicht mehr bekämpfen, sondern vertragen, also eine gemeinsame Macht bilden, die über den Einzelnen steht und darum das Recht hat, sie zu beherrschen. Die Gesellschaft ist demnach die naturrechtliche Verbindung der Menschen oder die Herrschaft einer Menge. Damit wird die Herrschaft des Individuums gebrochen und der Macht desselben die feste Schranke gesetzt; der Streit der menschlichen Naturkräfte ist geschlichtet und der Grund zu einer bürgerlichen Lebensordnung gelegt.

Unter der Herrschaft einer Menge (imperium multitudinis) verstehen wir den Staat überhaupt oder die Macht eines allgemeinen und gesetzmäßigen Willens über den einzelnen, also ein Verhältniß, das in jedem Staatsleben die erste Bedingung ausmacht und ohne welches der Staat in keiner Form existiren kann. Es soll daher mit dieser Erklärung jetzt keine bestimmte Staatsform hervorgehoben, sondern das bürgerliche Leben überhaupt von dem natürlichen unterschieden werden. Das natürliche Leben ist die Herrschaft der Begierden, also die ungezähmte Macht des Individuums; das bürgerliche Leben ist die Herrschaft der Vielen, also die Unterordnung der Ein-

zelnen. Was nun den Uebergang von jenem Zustande in diesen, die Verwandlung des status naturalis in den status civilis, des Naturrechts in Staatsrecht betrifft, so liegt hier für die Naturalisten der Politik ein bedenklicher Punkt, dessen Schwierigkeit Spinoza erkannt und zu lösen gesucht hat. Denn Naturrecht und Staatsrecht müssen sich gegenseitig ausschließen, da jenes in der Herrschaft, dieses in der Unterordnung der Einzelnen besteht. Wie lassen sich diese entgegengesetzten Zustände verknüpfen? Wenn man mit dem Staatsrechte Ernst macht, so ist zu fürchten, daß man das Naturrecht aufgiebt, und umgekehrt, daß man den Staat, wenn man ihn ernstlich auf die Naturrechte der Individuen gründen will, in das Naturleben selbst zurückführt. Die naturalistische Politik zeigt in hervorragenden Beispielen diese beiden Extreme: das erste in Hobbes, der das Naturrecht durch das Staatsrecht vernichtet, das andere in J. J. Rousseau, der das Staatsrecht in die Naturrechte auflöst; sie verfehlt in beiden den Uebergang vom status naturalis in den status civilis, weil sie in Hobbes den Naturzustand vollkommen vernichtet und in Rousseau gar nicht verläßt. Spinozas Staatsbegriff bildet den Uebergang von Hobbes zu Rousseau. Es ist unmöglich, die Naturgesetze umzustoßen, darum ist es unmöglich, die Naturrechte zu vernichten. Dies war die auffallende Ungereimtheit in der Politik von Hobbes, die sich auf die Naturgesetze beruft und dennoch die Naturrechte der Individuen innerhalb der Staatssphäre vollkommen verneint oder wenigstens durch einen willkürlichen Vertrag aufhebt. Ein solcher Vertrag ist nach den vorausgesetzten Grundbegriffen eine unmögliche Handlung. Spinoza denkt in diesem Punkte folgerichtiger, als sein Vorgänger. Es steht ihm fest, daß die Naturrechte eben so wie die Naturgesetze ewige Gültigkeit haben, daß man sie daher nicht durch irgend eine Uebereinkunft nichtig machen könne; der Staat gilt ihm nicht als das aufgehobene, sondern als das verwirklichte Naturrecht oder als die nothwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Nicht die rechtliche, sondern nur die gefährliche Seite des Naturzustandes soll im Staate aufgehoben, nicht das Recht, nur der Kampf der Individuen soll hier beseitigt werden: darum ist der einzige Unterschied zwischen dem naturrechtlichen und staatsrechtlichen Leben die Sicherheit des Daseins. „Was die Politik betrifft", erwiedert Spinoza auf eine an ihn gerichtete Frage, „so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes darin, daß ich das Naturrecht

stets unverletzt erhalte und das Recht der Obrigkeiten gegen die Unterthanen genau nach dem Maße ihrer Macht abwäge."*)

Das ruhige und gesicherte Leben ist bei Spinoza der höchste Zweck, den die Gesellschaft erstrebt, oder, um uns in diesem Falle genauer als der Philosoph selbst auszudrücken, das Streben nach Sicherheit ist der alleinige Grund, aus dem die Gesellschaft folgt. Dieses Streben ist eine naturgesetzliche Nothwendigkeit. Wenn in der Natur alles nach Selbsterhaltung strebt, so wird auch von den Naturrechten dasselbe gelten müssen. Nun ist der gesicherte Rechtszustand nur in der Gesellschaft oder im Staate möglich, darum ist dieser eine nothwendige Folge der Naturgesetze, denn er bildet das wirkliche Dasein der Naturrechte, die unsicher und mehr eingebildet als wirklich sind, so lange sie im atomistischen Naturzustande von der Macht des Einzelnen abhängen. Daher kommt es, daß in der spinozistischen Politik der Staat sich weniger auf die willkürlichen Verträge, als auf die nothwendigen und naturgemäßen Verbindungen der Menschen gründet und nicht in dem übertragenen, sondern in dem natürlichen Rechte der Gesellschaft besteht.**) Daraus folgt von selbst, daß es diesem so begründeten und berechtigten Staate nicht möglich ist, aus den Menschen andere Wesen zu machen, als sie von Natur sind; er gestaltet den wechselseitigen Verkehr der Individuen nur nach der Richtschnur äußerer Legalität und bringt dieselben in kein moralisches oder gemüthliches Verhältniß: sie bleiben eben so selbstsüchtig und im Grunde feindselig gegen einander gesinnt als im Naturzustande, sie begeben sich nur des gegenseitigen Kampfes, weil sie die Furcht und Gefahr los sein wollen; sie verbinden sich in dem selbstsüchtigen Interesse der Sicherheit mit einander und handeln im Uebrigen nach ihren Affecten in dem gebundenen Rechtszustande des Staates eben so als in dem ungebundenen der Natur. Spinoza selbst giebt ausdrücklich diese wichtige und folgerichtige Erklärung: „Das Naturrecht der Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Mensch handelt sowohl im natürlichen als im bürgerlichen Leben nach den Gesetzen seiner Natur und sorgt für das eigene Wohl; er wird, behaupte ich, in beiden Zuständen von Hoffnung und Furcht geleitet, das Eine zu

*) Discrimen inter me et Hobbesium in hoc consistit, quod ego jus naturale semper sartum tectum conservo. Ep. L. (Op. I. pg. 635). — **) Imperii jus nihil est praeter ipsum naturae jus. Tract. pol. Cap. III. § II. Cap. V. § I—II.

thun und das Andere zu lassen; der hauptsächliche Unterschied zwischen Natur und Staat besteht nur darin, daß im Staate alle dasselbe fürchten und darum die gemeinsame Sicherheit zum Object ihres Strebens und zur Regel ihres Verhaltens machen."*)

Aus dem Begriff des Staates als der naturrechtlich verfaßten Gesellschaft ergeben sich seine Grenzen, Functionen und Formen. Da derselbe das menschliche Naturrecht zu verwirklichen hat, so darf er die Naturrechte der Einzelnen nicht aufheben, sondern nur so weit beschränken, als es die Sicherheit aller und seine eigene Existenz verlangt. Das Naturrecht des Staates ist seine Selbsterhaltung, die darin besteht, daß die Gesetze herrschen und die Individuen gehorchen. Dem Staatsgesetz gegenüber werden die Einzelnen Unterthanen, und da sie alle denselben Gesetzen gehorchen müssen, kommen sie in den Zustand gesetzmäßiger Gleichheit und werden Bürger. Das Recht der Gesetze ist, ihre Geltung unbedingt aufrecht zu erhalten und im Nothfall den Gehorsam der Bürger zu erzwingen; daher sie nur solchen Gehorsam fordern dürfen, der sich erzwingen läßt. Wenn es im Menschen ein Vermögen giebt, das keinem äußeren Zwange unterliegt, so endet hier die Wirksamkeit der Gesetze, und das Staatsrecht findet an dieser Stelle seine Grenze. Nun können niemals Gesinnungen, sondern nur Handlungen erzwungen werden, nur solche, die in die äußere Rechtsordnung fallen. Mithin erstreckt sich die Rechtskraft der Staatsgesetze nur auf das Gebiet der äußeren Handlungen, und die ganze Sphäre der menschlichen Gesinnung ist nach ihrer natürlichen Beschaffenheit frei von jedem Zwange und darum nach ihrem rechtlichen Charakter unabhängig von jedem Staatsgesetze. Die menschliche Gesinnung äußert sich in Urtheilen und Gefühlen, in Wissenschaft und Glaube, in Philosophie und Religion, in Lehre und Cultus. Diese Aeußerungen des menschlichen Geistes fallen nicht in die Sphäre der legalen Handlungen und gehören darum nicht in das Rechtsgebiet des Staates; sie können nicht befohlen werden, weil sie nicht erzwungen werden können. Wenn es die Staatsgewalt versuchte, so würde sie den freien Gebrauch der menschlichen Kräfte aufheben, das Naturrecht vernichten und eben dadurch ihren eigenen Bestand am meisten gefährden. Vielmehr müssen die Theorien dem Staate gleichgültig sein, weil sie niemals seine Sicherheit bedrohen,

*) Cap. III. § III.

außer wenn man sie unterdrückt, und vor allem muß die Religion in dem menschlichen Gemüthe ihr freies und sicheres Stillleben führen dürfen, sie soll weder dienen noch herrschen, weder als Cultus mit den öffentlichen Handlungen noch als Glaube mit den Staatsgesetzen vermischt werden. Denn die Religion ist das Verhältniß der Menschen zu Gott, und der Staat ist das Verhältniß der Menschen unter einander. Was wäre auch die Erkenntniß und Liebe Gottes, wenn sie einen Theil bilden müßte in dem Mechanismus einer äußerlichen Rechtsanstalt?*)

Das sociale Leben oder der Rechtsverkehr der Individuen ist vollkommen unabhängig von wissenschaftlichen und religiösen Meinungen; eben so ist Wissenschaft und Religion und damit das gesammte Geistes- und Gemüthsleben der Menschen unabhängig von der naturrechtlichen Verfassung der Gesellschaft. Der spinozistische Staat ist kein platonischer, der durch Philosophen regiert wird, kein kirchlich-scholastischer, der auf religiösen Grundlagen beruht und von Priestern abhängt, auch kein despotischer, wie Hobbes' „Leviathan", der die Individuen verschlingt, die Gesinnungen der Menschen beherrscht, seine Gewalt auf die Geister erstreckt und die Religion unter die politischen Maßregeln rechnet; er bildet keine Erziehungsanstalt weder für die Weisheit noch für den Glauben, sondern eine reine Rechtsordnung, die das äußere Leben sichert und die Gewalt hat, jeder Verletzung der Gesetze zu begegnen. Aufgerichtet gegen die natürliche Unsicherheit und Noth des menschlichen Lebens, beschränkt sich dieser Staat darauf, das rechtskräftige Mittel der Nothwehr zu sein, wodurch das friedliche Zusammenleben der Menschen erzwungen und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in den gesetzlosen Naturzustand verhindert wird.

Das Staatsrecht ist gemeinsames Naturrecht, darum erscheint es in der Form des Gesetzes, welches Gehorsam fordert, während das atomistische Naturrecht die Begierde des Einzelnen war, die ausschließend ihre selbstsüchtige Befriedigung suchte. Die Begierden sind von Natur gleichberechtigt, das größere Recht muß durch die größere Macht errungen werden, deren allein gültiger Beweis der glücklich bestandene Kampf ist. Dagegen das Gesetz ist von vornherein mächtiger als das Individuum, das ihm widerstrebt, denn es ist ein ge-

*) Tract. polit. Cap. III. § VIII—X. Cap. VI. § L. Cap. VII. § XXVI.

meinsamer Wille und eine öffentliche Gewalt: daher kein fragliches, sondern ein entschiedenes Recht, und jede widergesetzliche Handlung ein entschiedenes Unrecht. Unrecht ist demnach ein bürgerlicher Begriff, der erst in Folge der Gesellschaft entsteht, die dem Individuum als herrschende Macht gegenübertritt, während im reinen Naturzustande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden kann, weil es hier kein endgültiges oder ausgemachtes Recht giebt. Erst im Staat wird das Recht, indem es als Gesetz gilt, eine wirkliche unwiderstehliche Macht. Was mit diesem Recht übereinstimmt, ist im Sinne des Staates gerecht, und was ihm zuwiderläuft, ungerecht. Jede Handlung, welche die Gerechtigkeit befördert, ist ein Verdienst; jede, die sie verletzt, ein Verbrechen. Hieraus erklärt sich die wahre Bedeutung dieser geläufigen Worte: sie bezeichnen weder natürliche noch sittliche Vorstellungen, sondern conventionelle Werthe, sie folgen nicht aus dem Wesen des Menschen, sondern aus einer äußeren im Interesse gemeinsamer Sicherheit gemachten Uebereinkunft. „Gerecht und ungerecht, Verbrechen und Verdienst sind nicht zum Wesen des Geistes gehörige, sondern durch äußere Satznng entstandene Begriffe (notiones extrinsecae)." *)

Im Naturzustande handelt jedes Individuum aus eigener Machtvollkommenheit und zu seinem Besten, wie es dasselbe eben versteht und zu erreichen im Stande ist; im bürgerlichen Zustande handelt die Gesellschaft im Namen und Interesse aller. Dort nennt der Einzelne seinen Vortheil gut und seinen Schaden böse, hier entscheidet der Staat, was allen förderlich oder schädlich ist: er muß Gesetze geben und die gegebenen auslegen. Vorher durfte der Einzelne kraft seines Naturrechts jede Verletzung abwehren und rächen, jetzt gilt jeder Angriff auf seine Sicherheit als eine Gesetzesverletzung, die der Staat zu erkennen und zu vergelten hat: er muß richten und strafen. Die Gesetze wollen nicht blos eingeführt, sondern auch ausgeführt und das gesammte öffentliche Leben nach ihrer Richtschnur geordnet werden: daher muß der Staat den Gesetzen gemäß regieren. Das Staatsrecht fordert die Gründung einer gesetzgebenden, richtenden und regierenden Gewalt, die in jedem bürgerlichen Gemeinwesen vorhanden sein muß, aber auf verschiedene Art constituirt sein kann: darnach unterscheiden sich die Staatsformen oder Verfassungen.

*) Eth. IV. Prop. XXXVII. Schol. II.

Der Naturzustand besteht im Widerstreit, der Staat in der Vereinigung aller, daher wollen auch die Staatsgewalten im gemeinsamen Interesse und zur Aufrechthaltung der gemeinsamen Macht und Ordnung vereinigt sein; sie dürfen nicht so getrennt werden, daß der Machtfülle des Staats Eintrag geschieht, und nicht dergestalt in einem einzelnen Individuum zusammengefaßt werden, daß der gemeinsame Rechtszustand leidet. Die Selbsterhaltung des Staats erlaubt weder die Vereinzelung noch die Theilung seiner Gewalten: jene führt zur despotischen Monarchie, die Spinoza verwirft, diese zur repräsentativen, die er nicht kennt; die Theorie der ersten sah er in Hobbes vor sich, die der zweiten, die Locke begründen sollte, hat er nicht erlebt. Nach Hobbes ist die absolute Staatsgewalt unbeschränkt, nach Spinoza ist sie innerhalb ihrer nothwendigen Grenzen absolut. Die richtige Staatsverfassung, wie sie der letztere vorstellt, soll die Gewalten concentriren, ohne die Rechte zu beeinträchtigen, sie soll der Staatsmacht den Charakter der Einheit geben und erhalten, ohne den der gemeinsamen Herrschaft zu vernichten. Denn Hobbes' Leviathan ist kein Staat, sondern ein Individuum, dessen Naturrechte allein gelten auf Kosten aller anderen; eine solche Verfassung, wenn man das Wort hier brauchen darf, ist keine naturrechtliche Gesellschaft, kein status civilis, sondern bleibt eigentlich status naturalis und kann nur als der Sieg des Stärksten im Kriege aller mit allen angesehen werden. Aber der Staat soll diesem Kriege gründlich und für immer ein Ende machen, seine Lebensordnung ist der gesicherte Rechtszustand, seine Unterthanen sind nicht Sclaven, sondern Bürger, seine Herrscher nicht Tyrannen, sondern Obrigkeiten.*)

Daher läßt Spinoza nur diejenigen Staatsformen als rechtmäßig gelten, worin die höchste Gewalt sich auf den gemeinsamen Willen gründet und als Organ, nicht als Herr der Gesellschaft handelt. Der Träger dieser Staatsgewalt kann einer, einige, alle sein: im ersten Fall ist die Staatsform monarchisch, im zweiten aristokratisch, im dritten demokratisch. In der Monarchie herrscht der Fürst mit seinen Ministern, in der Aristokratie die Patricier und deren Senat, in der Demokratie das versammelte Volk. Unter allen drei Regierungsformen kann ein geordnetes Staatsleben stattfinden, aber sie haben nicht denselben Grad der Festigkeit. In der Demokratie ist

*) Tract. pol. Cap. V. § VI.

der Staat dem Wechsel der Personen und den Störungen der Parteien ausgesetzt, in der Monarchie drohen ihm die Gelüste despotischer Willkür; dort ist die öffentliche Gewalt zu vielköpfig, um den Charakter der Einheit zu erhalten, hier zu vereinzelt, um den der Gemeinsamkeit zu wahren. In der Aristokratie ist die Ausübung der Staatsgewalt bei einer gewählten Körperschaft (Senat), deren verhältnißmäßig große Zahl den Gefahren der Oligarchie vorbeugen und deren gesetzliches Verhalten durch ein Syndikat überwacht werden soll. In der Demokratie ist die Ausübung der Staatsgewalt beim Volk, bei allen durch ihre Geburt berechtigten Bürgern, daher kann dieselbe nicht durch Wahl bedingt, sondern nur durch Gesetze eingeschränkt werden, wie es z. B. eine Frage gesetzlicher Bestimmungen ist, wie alt jemand sein muß, um sein Bürgerrecht zu bethätigen, ob Frauen Staatsämter verwalten dürfen oder nicht u. s. w. Mit der Verneinung der letzteren Frage bricht der politische Tractat ab, ohne die demokratische Staatsform ausgeführt zu haben.*)

Spinoza unterscheidet zwei Arten der Aristokratie, die innerhalb dieser Verfassung gleichsam die Einherrschaft und Vielherrschaft darstellen. Entweder herrscht über das gesammte Staatsgebiet das Patriciat einer Stadt oder mehrerer: in dem ersten Fall ist der Staat centralisirt, im zweiten föderirt; Beispiele jener Art sind im Alterthum Rom, in der neueren Zeit Venedig und Genua, das nächste Beispiel dieser sind die vereinigten Niederlande. Bei den Gefahren und Unsicherheiten, die dem Gemeinwesen aus der Natur der monarchischen und demokratischen Verfassung erwachsen, — dort droht der Despotismus, hier die Anarchie — giebt Spinoza der aristokratischen Staatsform den Vorzug, er hält von ihren beiden Arten die zweite für die bessere, weil sie durch ihre föderative Einrichtung mehr als die erste gegen die Gefahren der Oligarchie geschützt ist; diese Form der aristokratischen Föderativrepublik nach Art der Generalstaaten erscheint ihm so fest und beständig, daß ein solcher Staat unmöglich sich selbst zerstören und nicht aus inneren Ursachen, sondern nur durch äußere Schicksale zu Grunde gehen könne. Freilich haben die Niederlande selbst durch die Wiedereinführung eines Oberhauptes den Charakter ihrer Verfassung nicht aufrecht erhalten, aber nicht die Staatsform sei daran Schuld gewesen, son-

*) Tract. pol. Cap. XI. § I—IV.

dern die mangelhafte, dem aristokratischen Gemeinwesen widerstreitende Einrichtung des regierenden Senats, nämlich die zu geringe Anzahl seiner Mitglieder.*) Das beste Mittel, die Bürger in der Erfüllung ihrer Pflichten zu erhalten, ist nicht die Furcht vor dem Gesetz und der Strafe, sondern das Interesse ihrer Sicherheit und Freiheit, wie die Aussicht auf die Erwerbung politischer Aemter und Ehren. Im Uebrigen ist der politische Ehrgeiz verwerflich, denn die Sucht nach öffentlichen Belohnungen verräth mehr den Sinn des Sclaven als den des freien Mannes. Unter diesen „praemia virtutis", die er verwirft, nennt Spinoza auch die Bildsäulen!**)

Im Gegensatz zu Hobbes soll nach der Lehre unseres Philosophen im monarchischen Staat das Gesetz nicht vom Willen des Fürsten abhängen, sondern vielmehr das umgekehrte Verhältniß stattfinden. Das Gesetz bindet die fürstliche Willkür. Die königliche Macht soll durch die des Volkes zugleich beschränkt und geschützt werden; sie wird geschützt durch das Volksheer und beschränkt durch den Volksrath, der zwar vom Könige selbst gewählt, aber im Uebrigen so verfaßt ist, daß die Zahl und die Beschaffenheit seiner Mitglieder eine genügende Bürgschaft gegen die Gefahren der Oligarchie und des Despotismus bietet. Spinoza denkt sich eine Art demokratischer Monarchie, die weniger durch geschriebene Gesetze, als durch die Natur der Verhältnisse selbst jedes andere Interesse als das Gemeinwohl ausschließt, er läßt die geschichtlich gegebenen Verhältnisse außer Acht und sein Entwurf kann nicht als ein ernstlicher, politischer Plan, sondern nur als ein Versuch angesehen werden, die Staatsmaschine in monarchischer Form auszuführen. Wie sehr er auf die Abwehr des Despotismus bedacht war, zeigt das Bild des freiwillig gebundenen Ulysses, das er dem Fürsten seines Staates vorhält. „Die Grundlagen der fürstlichen Macht müssen für ewige Anordnungen gehalten werden, so daß die Minister dem Könige vollkommen gehorchen, wenn sie solchen Befehlen, welche mit den Grundlagen der Staatsmacht streiten, die Ausführung versagen. Dies läßt sich an dem Beispiele des Ulysses anschaulich machen. Seine Gefährten befolgten seinen Befehl, als sie ihn, wie er an den Mastbaum des Schiffes gefesselt und vom Gesange der Sirenen bethört war, nicht losbinden

*) Tract. pol. Cap. VIII—X. — **) Tract. pol. Cap. X. § VII. Caeterum imagines, triumphi et alia virtutis incitamenta magis servitutis quam libertatis sunt signa. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 184 flgd.

wollten, obwohl er es unter vielen Drohungen verlangte; und es erschien als ein Beweis seiner Klugheit, daß er später selbst den Gefährten dankte, weil sie seinem ersten, verständigen Befehle gehorcht hatten. Denn die Könige sind nicht Götter, sondern Menschen, die oft vom Sirenengesange bethört werden. Wenn alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen Individuums abhinge, gäbe es überhaupt keine feste Ordnung." *)

Man kann die Frage aufwerfen, welche jener drei Staatsformen nach Spinozas Ansicht überhaupt die beste sei, ohne Rücksicht auf die gewöhnlichen Mängel menschlicher Zustände und Charaktere. Der Philosoph hat diesen Punkt öfter in seinen politischen Schriften berührt und, wenn nicht in ausführlicher, doch in bestimmter Weise entschieden. Der naturgemäße Staat ist der beste. Da nun Naturrecht und Macht identisch sind, so ist der beste Staat der mächtigste, und da die Macht um so größer ist, je mehr Kräfte sie in sich vereinigt, so ist der mächtigste Staat der einmüthigste. Einmüthig aber sind die Menschen nur in der Vernunft, darum ist derjenige Staat der beste, der von dem vernünftigen und einmüthigen Geiste aller gelenkt wird.**) Dies ist nur möglich, wenn die Regierung von einem freien Volke eingerichtet und durch friedliche Uebereinstimmung erhalten wird, während die kriegerisch errungene Herrschaft eine machiavellistische Politik bedarf, um sich zu behaupten.***) Darum ist die beste Staatsform die demokratische, die den naturrechtlichen Zustand der Menschen sichert und die politische Aufgabe vollkommen löst, indem sie das natürliche Leben in das bürgerliche verwandelt und die Gleichung zwischen dem status naturalis und dem status civilis wirklich zu Stande bringt. Spinozas Staatslehre sucht das naturrechtliche Gleichgewicht der Menschen oder die Uebereinstimmung der natürlichen Freiheit und bürgerlichen Gleichheit. Da nun im reinen Naturzustand die Gleichheit fortwährend bedroht und in dem monarchischen und aristokratischen Staate nur unvollkommen dargestellt wird, so ist ihrer ursprünglichen Richtung nach die Staatsidee unseres Philosophen mit der Demokratie einverstanden. Daher ist auch seine erste politische Schrift, der theologisch-politische Tractat, in diesem Sinne verfaßt; hier gilt die demokratische Staatsform als der vollkommene, der natürlichen Freiheit der Menschen adäquate

*) Tract. pol. Cap. VII. § I. — **) Cap. III. § VII. — ***) Cap. V. § VI.

Rechtszustand. Eine Demokratie, deren Princip die Geltung des natürlichen Individuums ist, stellt sich allen antiken und scholastischen Staatsideen schroff gegenüber, und wenn wir früher Spinoza in der Mitte zwischen Hobbes und Rousseau fanden, so scheint in ihm selbst dieser Uebergang in entgegengesetzter Richtung stattgefunden zu haben, denn er nimmt in dem theologisch-politischen Tractat die Ideen Rousseaus voraus, während er in seiner Staatslehre bis zu einem gewissen Punkt, den wir bezeichnet haben, sich Hobbes annähert, wohl unter dessen literarischer Einwirkung. Dort gilt ihm die Freiheit des Individuums, hier die Sicherheit der Gesellschaft für die Hauptsache im Staate. Nachdem er in jener ersten Schrift die Principien der Staatsordnung und die Begriffe des Natur- und Staatsrechts auseinandergesetzt hat, giebt er folgende abschließende Erklärung: „Hiermit glaube ich die Grundlagen der demokratischen Regierungsform deutlich genug dargethan zu haben. Und ich wollte besonders über diese Verfassung reden, weil sie meiner Ansicht nach der Natur am angemessensten ist und die Freiheit am nächsten erreicht, welche die Natur jedem Individuum ertheilt hat. Denn hier überträgt niemand sein Naturrecht auf ein anderes Individuum, so daß er selbst jeden ferneren Antheil an den öffentlichen Berathungen verliert, sondern er überträgt es auf die Majorität der ganzen Gesellschaft, von der er selbst einen Theil ausmacht. Und bei dieser Verfassung bleiben alle, wie früher im Naturzustande, gleich. Ich habe deshalb geflissentlich diese Staatsform allein behandeln wollen, weil sie für meine Absicht in diesem Werk die wichtigste ist, denn ich hatte ja vor, über den Werth der Freiheit im Staate zu reden.“*) Die spätere Staatslehre, da sie vor allem auf die Sicherheit des Lebens Bedacht nahm, mußte sich mehr der aristokratischen und monarchischen Staatsform zuneigen. Auch konnte Spinoza nach den Erfahrungen, die er gemacht hatte, und bei seiner Kenntniß der menschlichen Natur schwerlich für eine Massenherrschaft gestimmt sein. Doch soll man zum Zeugniß seiner aristokratischen Denkweise nicht immer einen Ausspruch anführen, den Spinoza keineswegs in dieser Absicht gethan hat: „das Volk schreckt, wenn es nicht zittert; es ist zu fürchten, wenn es sich nicht selbst fürchtet“. Das Wort ist dem politischen Tractate entnommen, aber es findet sich

*) Tract. theol. pol. Cap. XVI. (Op. I. pg. 367).

hier in einem Zusammenhange, der nicht erlaubt, im Sinne Spinozas daraus ein aristokratisches Stichwort zu machen. Nicht er sagt dieses Wort, sondern er läßt es diejenigen brauchen, welche Feinde der öffentlichen Freiheit sind und nicht wollen, daß man der monarchischen Gewalt einen Damm setze. Er parodirt die Leute, die mit dem „terret vulgus, nisi paveat“ auf die bürgerliche Freiheit herabsehen. Das Wort ist richtig, entgegnet Spinoza, aber es gilt für alle. Nachdem er die fürstliche Herrschaft im Staate eingeschränkt hat, damit sie nicht in Despotismus ausarte, wendet er sich gegen die Absolutisten, die nach Hobbes' Vorbild die königliche Macht von jeder Beschränkung freisprechen, weil sie dieselbe für unfehlbar halten. „Unsere hier dargestellten Ansichten werden alle belachen, welche die Fehler der menschlichen Natur nur dem Volke zuschreiben und meinen, daß die Masse sich nicht bezähmen könne und schrecklich sei, wenn sie nicht zittre, daß sie entweder sclavisch diene oder übermüthig herrsche und weder Wahrheit noch Urtheil kenne. Aber die Natur ist eine und allen gemeinsam. Sie sind alle übermüthig, wenn sie herrschen, und schrecklich, wenn sie nicht zittern; überall wird die Wahrheit gewaltthätig behandelt aus feindlicher und sclavischer Gesinnung, besonders da, wo einer oder einige herrschen, die nicht das Rechte und Wahre, sondern nur die Größe ihrer irdischen Macht im Auge haben.“*)

3. Der Staat und das Individuum.

Vergleichen wir den spinozistischen Staat mit der Natur des Menschen, so bleibt unter allen Verfassungsformen seine Bedeutung für den Einzelnen dieselbe, gleichviel ob seine Regierung aus vielen oder wenigen besteht, ob seine Gesetze mehr die Freiheit oder mehr die Sicherheit des Daseins bezwecken. Unter allen Umständen schließt dieser Staat nur das geordnete Zusammenleben der Menschen in sich und sein Begriff ist darum vollkommen erschöpft durch den der Gesellschaft. Wie sich das Individuum von der Gesellschaft unterscheidet, ebenso unterscheidet es sich vom Staat. Nun leuchtet ohne weiteres ein, wie das gesellschaftliche und menschliche Leben nicht eine und dieselbe Sphäre beschreiben, sondern jenes vielmehr einen Theil des letztern bildet. Es giebt vieles, das ich nur mit Hülfe der Gesellschaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äußeren Bedürfnisse, die

*) Tract. polit. Cap. VII. § XXVII.

Sicherheit meines äußeren Daseins: in dieser Rücksicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates und ich befinde mich unter dem Zwange seiner Gesetze; es giebt anderes, das ich entweder gar nicht vermag oder aus mir selbst vollbringen muß, wobei ich weder unterstützt noch ersetzt werden kann durch ein anderes Individuum, sondern schlechthin auf die selbsteigene Kraft allein angewiesen bin: in dieser Rücksicht beschreibt mein Leben seine eigenthümliche Sphäre, die sich ihrer Natur nach von der gesellschaftlichen ausschließt. Gesellschaft und Individuum bilden gleichsam zwei Sphären, die wohl einen Theil, aber nicht das Centrum gemein haben, und der Mensch als solcher geht nicht ohne Rest auf in das öffentliche und gemeinsame Staatsleben. Der Mensch lebt nicht immer und nicht mit allen seinen Interessen in der Gesellschaft: darum muß ihm die Philosophie in die Einsamkeit folgen, um jene Vermögen der Menschennatur kennen zu lernen, deren Geltung von keinem Rechtsgesetz abhängt und durch keine Rechtsschranken gehemmt wird.

Der Staat oder die Gesellschaft folgt aus dem Naturrecht, welches die Selbsterhaltung und Sicherheit des Lebens fordert. Darum gilt das natürliche Individuum als der Grund des Staates und dieser muß betrachtet werden als dessen Folge. Die politischen Principien sind nach den Begriffen Spinozas nicht Grundsätze, sondern Folgesätze; der Staat ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Wesen, kein Attribut, sondern ein Product der Menschennatur. Wenn es erlaubt wäre, nach Zweckbegriffen zu urtheilen, so würden wir sagen, der Staat ist für das menschliche Leben nicht Zweck, sondern Mittel. Bei den Alten galt der Satz: das Ganze ist vor den Theilen, der Staat ist früher als die Einzelnen und verhält sich zu diesen, wie der Organismus zu seinen Gliedern; dagegen bei Spinoza und überhaupt in der naturalistischen Politik der Neueren gilt der entgegengesetzte Grundsatz: die Theile sind früher als das Ganze, darum hat der Staat keinen unbedingten und endgültigen, sondern nur einen relativen und eingeschränkten Werth, der von dem Interesse der Gesellschaft abhängt; er ist eine nützliche und rein praktische Einrichtung, die dem Gemeinwohle dient, eine gemeinschaftliche Lebensversicherung, die von den menschlichen Vermögen nicht mehr fordert und braucht, als zur Erhaltung des Ganzen nothwendig ist. Alle Kräfte daher, die zum unmittelbaren Nutzen der Gesellschaft nichts beitragen, müssen sich aus dem Staatsgebiete zurückziehen; der Staat gewährt

dem Individuum seine intimen Gemüthsbewegungen und erlaubt diesen ihre friedliche Aeußerung, weil er überhaupt alle natürlichen Rechte sichert, aber er selbst kann nichts davon brauchen, weil er sie nicht in seiner mechanischen Rechtsordnung verwerthen kann. Darum überläßt er die Befriedigungen des Geistes dem Privatbelieben der Einzelnen. Religion, Kunst, Philosophie haben in diesem Staat das Privatrecht der Existenz, sie genießen den Schutz der Gesetze, aber sie bilden darin keine activen und gültigen Kräfte. Unter welche Rechtsformel ließe sich auch das persönliche Gemüthsleben bringen, und wozu nützten in der Rechtsmaschine der Gesellschaft die Poeten oder die Denker?

Im Geiste Spinozas gilt der Staat als Product der Individuen, dieses Product besteht in dem mechanisch verfaßten Gemeinwesen. Daraus folgt, daß auf der einen Seite der Staat dem Individuum untergeordnet, auf der andern das Individuum vom Staate abgesondert wird. Wenn nämlich der Staat ein menschliches Product ist, so muß sich das Individuum als dessen Urheber und letzte Rechtsquelle ansehen: damit verliert derselbe seine unbestrittene Autorität, jene Meisterschaft, die er im Alterthum über die Einzelnen ausüben konnte, er ist eine gemachte Rechtsanstalt, entstanden aus Noth und berechnet auf das Bedürfniß. Das Individuum hängt mit diesem Staat durch kein gemüthliches Band, weder durch Pietät noch Patriotismus, sondern nur durch Interesse zusammen, es kennt den natürlichen Ursprung desselben und weiß daher, daß er keine letzte verpflichtende Nothwendigkeit hat, daß die gemachte Rechtsanstalt im Nothfall auch anders gemacht werden könne. Im Hintergrunde der Staatsrechte stehen fortwährend die Menschenrechte als deren drohende Aufseher, und so mechanisch befestigt dieses Staatsgebäude in seiner Verfassung erscheint, so revolutionär ist es in seinem Princip. Das Individuum in dem Bewußtsein seiner Autorschaft fühlt sich dem Staate gegenüber als dessen überlegene und gleichsam eminente Ursache und erblickt in den Gesetzen desselben bewegliche Rechtsbestimmungen, aber keine sittlichen Normen. In diesem Staatsleben giebt es keine Religion, die den Einzelnen mit dem Staate verbindet als mit seiner Substanz, nicht mehr jenes Gefühl unbedingter und nothwendiger Abhängigkeit von den öffentlichen Gesetzen, wie es das Alterthum gehabt und selbst in seinem kühnsten Denker behauptet hat. Denn auch das Todesurtheil, das ihn als einen Feind des

Staates verdammte, konnte Sokrates in jener eingeborenen, religiösen Ehrfurcht vor dem Willen des Staates nicht wankend machen: er verweigerte dem Freunde die Flucht, weil ihn die Gesetze Athens verurtheilt hätten, und so lange er denken könne, sei er diesen Gesetzen unterthan gewesen, ja schon vor seiner Geburt habe er in seinen Eltern gleichsam präexistirt als ein Bürger Athens.

Dieses religiöse Verhältniß der Unterordnung und der gemüthlichen Theilnahme, worin das Individuum dem Staate verbunden ist, wird von dem politischen Verstande der neuern Philosophie vollkommen aufgelöst; der Staat wird in seine natürlichen Elemente zersetzt und das Staatsgebäude daraus zusammengefügt, wie eine Maschine. Dem gemachten Staate gegenüber wird das Individuum souverän, dem mechanischen Staate gegenüber wird es gleichgültig. An die Stelle der unbedingten Abhängigkeit tritt das den Staat überragende Selbstgefühl, an die Stelle der patriotischen Theilnahme die politische Indifferenz. Diese beiden Züge folgen aus demselben politischen Bewußtsein und bilden die natürliche Gesinnung, womit hier der Einzelne den Staat ansieht. Wenn dieser nichts weiter ist, als nur das geordnete Zusammenleben der Menschen, so müßte das Individuum in der That nicht mehr sein, als „ein gesellschaftliches Thier", wenn es sich vollkommen in diesem Staate befriedigen sollte. Das gesammte innere Menschenleben schließt sich nothwendig von dem äußern Staatsleben aus und beschreibt in dem einsamen Individuum seine eigenthümliche und unabhängige Sphäre. Je geistesmächtiger daher ein Individuum ist, um so mehr begehrt es das intime Gemüthsleben, die Befriedigung und den Genuß seiner natürlichen Geisteskräfte, um so gleichgültiger verhält es sich darum zu der mechanischen Rechtsordnung des Staates. Religion, Kunst, Philosophie führen in diesem Staate ein einsames und vornehmes Stillleben, welches nach seiner Anlage gleichgültig gestimmt ist gegen die öffentlichen Verhältnisse, auf die es nicht einwirken, von denen es nur selbst nicht beschränkt sein will. In dieser gleichsam freiwilligen Verbannung von dem praktischen Treiben der ideenlosen Gesellschaft wird die menschliche Geistesbildung rein theoretisch. Sie waren rein theoretische Charaktere, die großen Künstler und Philosophen dieses Zeitalters; die weltbürgerliche Humanität entwerthete ihnen das staatsbürgerliche Recht, das sie nahmen als einen Nothbehelf zur Sicherheit des äußeren Lebens und zur Ruhe des Geistes. Sie haben alle

gedacht, was Goethe den Dichter sagen läßt, den er dem Staatsmanne gegenübergestellt hat: „Frei will ich sein im Denken und im Dichten, im Handeln schränkt genug die Welt mich ein!“ Sie haben alle gedacht, was Spinoza in seinem politischen Tractate ausspricht: „Die Sicherheit ist die Tugend des Staates, aber die Geistesfreiheit ist eine Privattugend“.*) Doch wie ist unter den Bedingungen der menschlichen Natur gemäß der Lehre Spinozas überhaupt eine Geistesfreiheit möglich? Diese Frage enthält den Kern der Ethik. Sie zerfällt in die beiden: was ist der Geist? Was ist die Freiheit?

Neuntes Capitel.

Die Lehre vom menschlichen Geist.

I. Die Aufgabe der Geisteslehre.

Wir haben die Staatslehre unmittelbar aus der Affectenlehre und diese aus der Körperlehre abgeleitet. Wäre der menschliche Körper kein Glied oder Theil der Körperwelt, so würde er nicht von anderen Körpern in so mannigfaltiger Weise afficirt werden, er würde dann keine Affectionen, der menschliche Geist keine Ideen der letzteren, die menschliche Natur weder Affecte noch Leidenschaften haben.

Unter der Herrschaft der Leidenschaften sind wir vollkommen unfrei. Wenn es überhaupt eine Freiheit giebt, so kann dieselbe nur in einer Macht bestehen, welche die Gewalt der Leidenschaften aufhebt, und diese Macht kann nur bei den thätigen Affecten sein. Wir leiden, wenn wir von außen d. h. von anderen Dingen erregt werden, diese sind die äußeren Ursachen von dem, was in uns geschieht; sie sind nicht die alleinige Ursache unseres Leidens, denn unsere eigene empfängliche Natur ist auch dabei im Spiel. Wir leiden mithin, wenn wir von dem, was geschieht, die alleinige Ursache *nicht* sind; alles Leiden ist ein Vorgang, der aus unserer eigenen Natur nicht allein, sondern nur zum Theil erklärt werden kann: eine solche Ur-

*) Tract. pol. Cap. I. § VII.

sache aber, aus der eine bestimmte Wirkung nicht vollkommen, sondern nur zum Theil begriffen werden kann, nennt Spinoza inadäquat. Wir leiden also, wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die inadäquate Ursache sind. Die Erklärung ist so genau, daß sie sich umkehren läßt. Wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die inadäquate Ursache sind, so verhalten wir uns leidend. Wir leiden, so lange wir nicht allein wirken; wir sind thätig, wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die alleinige oder adäquate Ursache sind.*)

Wir sind die inadäquate Ursache aller unserer Leidenschaften, denn in unsern Leidenschaften wirken immer andere Dinge mit. Daher ist die Frage: ob es eine menschliche Thätigkeit giebt, die das Leiden ausschließt, eine solche, die aus unserer Natur vollständig begriffen werden kann, oder deren adäquate Ursache wir selbst sind? Der menschliche Körper hört nicht auf, von anderen Körpern afficirt zu werden und darum zu leiden; in unserer körperlichen Natur kann daher jene Thätigkeit, welche die Leidenschaften beherrscht, nicht stattfinden, sie wird nur in unserer denkenden Natur gesucht werden dürfen; sie kann, wenn sie überhaupt möglich ist, nur aus dem Geist hervorgehen.

Die Wirkungen des Geistes sind die Ideen. Giebt es solche Ideen, die blos aus dem Geist folgen oder deren alleinige (adäquate) Ursache unsere denkende Natur ist, so ist gefunden, was wir suchen. So lange wir von Leidenschaften befangen und von Begierden nach äußeren Dingen erfüllt sind, stellen wir diese Dinge nicht vor, wie sie sind, sondern wie wir sie begehren: unsere Vorstellungen sind nicht klar, sondern unklar. Die klaren Ideen, welche die Dinge vorstellen, wie sie sind, nennt Spinoza adäquat, die unklaren inadäquat. Nun sind die unklaren Ideen durch unsere Begierden bedingt, diese letzteren sind nicht blos durch uns (die begehrende Natur), sondern auch durch die Dinge außer uns (die begehrten Objecte) verursacht. Wir sind daher nur zum Theil die Ursache unserer Begierden nach den äußeren Dingen, nur zum Theil die Ursache unserer unklaren Ideen, d. h. der menschliche Geist leidet, sofern er unklar denkt oder inadäquate Vorstellungen hat. Die Ideen, die blos aus der Natur des Geistes folgen, können nicht unklar und inadäquat,

*) Eth. III. Def. I. II.

sondern nur klar und adäquat sein. Wenn es eine Thätigkeit giebt, die alles Leiden ausschließt, so kann dieselbe nur kraft des Geistes stattfinden, diese geistige Thätigkeit kann nur im klaren Denken, in den adäquaten Ideen, in der wahren Erkenntniß der Dinge bestehen. Diese Erkenntniß allein ist Nichtleiden, volle Thätigkeit, Macht über die Leidenschaften oder Freiheit. Mit dieser Freiheit fällt die Sittlichkeit zusammen. Wir sehen zwei Fragen vor uns, welche die letzten und höchsten Probleme der Lehre Spinozas in sich fassen: wie folgt aus dem menschlichen Geiste die Erkenntniß? Wie folgt aus der Erkenntniß die Freiheit? Wir haben jetzt die erste der beiden Fragen zu lösen. Um zu begreifen, wie aus der Natur des Geistes die Erkenntniß hervorgebracht wird, müssen wir wissen, worin die Natur des Geistes besteht.

II. Der Geist als Idee des Körpers.

1. Die Idee eines wirklichen Dinges.

Alle Dinge sind Modi der göttlichen Attribute, Wirkungen der göttlichen Vermögen, sie sind als Modi der Ausdehnung Körper, als Modi des Denkens Geister (Ideen). Jedes einzelne Ding ist daher zugleich Geist und Körper, beide sind in jedem Dinge ein und dasselbe Wesen, welches der Geist in der Form der Idee und der Körper in der Form der Ausdehnung und Bewegung darstellt. Daraus erkennen wir, worin das Wesen des Geistes besteht. Denn unter dem Wesen eines Dinges verstehen wir diejenigen Bedingungen, durch welche das Ding existirt, ohne welche es nicht existiren kann.*) Nehmen wir nun ein wirkliches Ding als Modus des Denkens d. h. als Idee, so haben wir Geist; also besteht das Wesen des Geistes darin, daß er die Idee eines wirklichen Dinges ausmacht. Denn zu den nothwendigen Bedingungen des Geistes gehört: 1. daß er ein wirkliches Wesen ist, 2. daß er dieses wirkliche Wesen in der Form des Denkens d. h. als Idee ausdrückt. „Unter Idee", sagt Spinoza, „verstehe ich den Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Wesen ist."**) Diese Idee oder dieser Begriff ist also eine denkende Thätigkeit, ein Product des Geistes, eine Wirkung, die blos aus der denkenden Natur folgt und deshalb nicht als

*) Eth. II. Def. II. — **) Ib. Def. III.

etwas erklärt werden darf, das wir von außen empfangen, wie die Wahrnehmung oder die sinnliche Vorstellung, noch als etwas, das ohne körperliche Bewegung nicht zu Stande kommt, wie die Bilder der Dinge und die Worte, mit denen wir häufig die Ideen verwechseln. Darum unterscheidet Spinoza die Idee als „conceptus mentis“ von der „perceptio“ und den „imagines rerum“.*)

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen, wirklichen Dinges, oder wie bei Spinoza diese erste und allgemeinste Erklärung lautet: „Was das wirkliche Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit existirenden Dinges“.**) Er ist ein einzelnes Wesen, also ein endlicher, bestimmter Modus des Denkens. Da nun der Inbegriff aller Modi des Denkens oder aller Ideen der absolut unendliche Verstand ist, so leuchtet ein, daß der menschliche Geist einen Theil des unendlichen Verstandes ausmacht.***) Dieser ist die unendliche und nothwendige Modification des Denkens, jener eine endliche und zufällige. Der unendliche Verstand begreift den Zusammenhang aller Ideen in sich, und da die Ordnung und Verknüpfung der Ideen gleich ist der Ordnung und Verknüpfung der Dinge, so begreift der unendliche Verstand alle Dinge in ihrem wahren Zusammenhange, d. h. er ist deren vollständige Erkenntniß. Nun ist der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Verstandes, also ein Theil der vollständigen Erkenntniß der Dinge, er ist daher vermöge seiner Natur eine unvollständige oder inadäquate Erkenntniß der Dinge. Wie ist es möglich, daß aus der Natur des menschlichen Geistes die adäquate Erkenntniß folgt, ohne welche die Macht über die Leidenschaften nicht möglich ist? In dieser Frage liegt die Schwierigkeit.

2. Die Idee des menschlichen Körpers. Ideencomplex.

Ist der Geist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, so ist dieses das Object jener Idee. Object und Idee sind verschieden. Jedes einzelne wirkliche Ding ist Geist (Idee) und Körper. Was in der Natur desselben von der Idee verschieden (nicht Geist) ist, ist blos Körper: daher ist der Körper das nächste Object des Geistes, denn außer dem Geist ist in dem Dinge selbst nichts als der Körper.

---

*) Eth. II. Def. III. Explic. Prop. XLIX. Schol. — **) Ib. Prop. XI. — ***) Ib. Prop. XI. Coroll. Mens humana = pars infiniti intellectus Dei.

Das Object des menſchlichen Geiſtes iſt demnach der menſchliche Körper, oder der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers. In der Idee des Objects wird vorgeſtellt oder gedacht, was in dem Objecte ſtattfindet. Spinoza lehrt: „Was in dem Object der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, geſchieht, wird von dem menſchlichen Geiſte vorgeſtellt oder davon muß es in dem letzteren eine Idee geben. Wenn nun das Object der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, der Körper iſt, ſo wird in dieſem nichts geſchehen können, was von jenem nicht vorgeſtellt wird". „Das Object der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper oder ein beſtimmter, in Wahrheit exiſtirender Modus der Ausdehnung und nichts Anderes."*)

Je complicirter daher der Körper iſt, um ſo complicirter iſt der Geiſt, der die Idee des Körpers bildet; je empfänglicher der Körper für eine Menge äußerer Einwirkungen iſt, um ſo fähiger iſt der Geiſt zu einer Menge von Vorſtellungen. Der menſchliche Körper iſt aus ſehr vielen Körpern zuſammengeſetzt: daher beſteht die Idee dieſes Körpers aus ſehr vielen Ideen. „Die Idee, die das wirkliche Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nicht einfach, ſondern aus ſehr vielen Ideen zuſammengeſetzt."**) Wie folgt aus dieſem Ideencomplex die adäquate Erkenntniß der Dinge?

3. Die Ideen äußerer Körper. Ideenaſſociation und Gedächtniß.

Der menſchliche Körper wird von anderen Körpern außer ihm in mannigfaltiger Weiſe afficirt. Jede dieſer Affectionen iſt eine Wirkung ſowohl des menſchlichen Körpers, der ſolche Eindrücke empfangen, als des äußeren Körpers, der ſolche Eindrücke hervorbringen kann. In der Wirkung erſcheint die Natur der Urſache, daher iſt in jeder Affection des menſchlichen Körpers die Natur ſowohl des menſchlichen als des äußeren Körpers ausgedrückt. Da nun der menſchliche Geiſt vorſtellt, was im menſchlichen Körper geſchieht, ſo muß er deſſen Affectionen vorſtellen, und da in den letztern die Natur auch des äußeren Körpers mitausgedrückt iſt, ſo folgt, daß der menſchliche Geiſt die Idee eines äußern Körpers bildet, d. h. daß er auch andere Körper als nur den menſchlichen vorſtellt.***) Er iſt die Idee eines

*) Eth. II. Prop. XII. XIII. — **) Ibid. Prop. XIV. XV. — ***) Ibid. Prop. XVI.

wirklichen Dinges, er ist die Idee des menschlichen Körpers als eines wirklich existirenden Wesens; nun erscheint in dem letzteren, sofern er von außen afficirt wird, auch die Natur eines äußeren Körpers: also muß der menschliche Geist auch den äußeren Körper als ein wirkliches Ding d. h. (nicht blos als vergangen oder zukünftig, sondern) als gegenwärtig vorstellen. Der menschliche Geist bildet daher nothwendig die Idee anderer, äußerer Körper als vorhandener Dinge. Die Vorstellung eines äußeren, dem Geiste gegenwärtigen Körpers dauert so lange als die Affection, deren äußere Ursache jener Körper ist, und diese Affection dauert, bis eine andere an ihre Stelle tritt.*) Wenn der menschliche Körper dieselbe Affection erleidet, so ist es möglich, daß der menschliche Geist dieselbe äußere Ursache wieder als gegenwärtig vorstellt, ohne daß sie vorhanden oder gegenwärtig ist.**)

Nun kann der menschliche Körper vermöge seiner Beschaffenheit von mehreren äußeren Körpern zugleich afficirt werden, also wird auch der menschliche Geist mehrere Ideen zugleich haben, die ihm die Existenz einer Menge anderer äußerer Körper vergegenwärtigen. Wie deren Wirkungen oder Affectionen in dem menschlichen Körper zusammentreffen, so werden auch die Ideen dieser Affectionen in dem menschlichen Geiste zusammentreffen und eine Art Verbindung (Association) eingehen. Wenn sich das Object einer dieser Ideen dem Geiste wiedervergegenwärtigt, so werden auch die anderen mithervorgerufen, oder der Geist wird sich der letzteren erinnern: aus seiner Natur folgt das Gedächtniß. So verschiedenartig die menschlichen Naturen sind, so verschiedenartig sind ihre Affectionen, so verschieden daher auch die Ideencomplexe, in deren Wiederholung das Gedächtniß besteht. Die Spuren eines Pferdes werden in dem Soldaten die Ideen des Reiters, Krieges u. s. w. hervorrufen, in dem Landmann dagegen die Vorstellungen des Pfluges, Ackers u. s. w. Der Zusammenhang unserer Affectionen ist zufällig, der Zusammenhang der Dinge nothwendig, er kann nicht anders sein als er ist; zufällig ist die Verknüpfung der Ideen im Gedächtniß, nothwendig dagegen die Verknüpfung der Ideen in der Erkenntniß: das Gedächtniß ist daher weit entfernt, Erkenntniß zu sein.***)

*) Eth. II. Prop. XVII. — **) Ibid. Coroll. — ***) Ibid. Prop. XVIII. Schol. Memoria = concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, insolventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani.

III. Der Geist als Idee des Geistes (idea mentis).

1. Der menschliche Geist als Idee seines Körpers.

Der menschliche Geist bildet demnach die Idee des menschlichen Körpers und anderer Körper außer ihm; nun sind diese letzteren alle andern Körper außer dem unsrigen, wir stellen daher äußere Körper vor, indem wir sie von dem unsrigen unterscheiden. Aus den Ideen der Affectionen folgt demnach, daß der menschliche Geist einen Körper als den *seinigen* vorstellt, daß er die Idee seines Körpers oder das Bewußtsein hat, mit einem von allen anderen unterschiedenen Körper vereinigt zu sein.*) Wenn aber der menschliche Geist einen Körper als den *seinigen* vorstellt, muß er auch eine Idee von sich haben und vermöge einer reflexiven Vorstellung sich selbst erkennen. Denn die Ideen der körperlichen Affectionen enthalten die Vorstellung sowohl des eigenen Körpers als anderer außer ihm. Sobald der menschliche Geist diese Ideen wahrnimmt, erkennt er sein eigenes Dasein. Daher der Satz: „Der menschliche Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Affectionen des Körpers wahrnimmt".**) Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. Aus der Natur des menschlichen Körpers folgen die Affectionen, aus der Natur des menschlichen Geistes folgen die Ideen dieser Affectionen, aus diesen Ideen folgt, daß der menschliche Geist die Vorstellung *äußerer* d. h. anderer Körper außer dem seinigen, also auch die Vorstellung *seines* Körpers und darum die Vorstellung *seiner selbst* hat.

2. Das Problem der idea mentis.

Hier berühren wir in der Geisteslehre Spinozas einen Punkt, den man häufig als einen der schwierigsten und dunkelsten bezeichnet. Der Geist soll nicht blos die Idee des Körpers, sondern zugleich die seiner selbst sein. Er ist zugleich idea corporis und idea mentis. Da nun mens = idea corporis ist, so ist idea mentis = idea ideae corporis. Weil der Geist idea corporis ist, darum soll er auch idea mentis (idea ideae corporis) sein. Als Idee seiner selbst (Idee der Idee) ist der menschliche Geist selbstbewußt, als selbstbewußtes Wesen ist er von allen Dingen und Vorstellungen unterschieden. Das Selbstbewußtsein gilt als der Ausdruck eines selbständigen, von allen Objecten und Bestimmungen unterschiedenen, also allgemeinen und

*) Eth. II. Prop. XIX. — **) Ibid. Prop. XXIII.

unbestimmten Wesens. Kein Modus ist selbstständig, allgemein, indeterminirt; der menschliche Geist ist Modus: wie also kann der menschliche Geist selbstbewußt oder Idee seiner selbst sein? Wie kann er, dessen denkende Natur durchgängig determinirt ist, Selbstbewußtsein haben, das erst durch Abstraction von allen Modificationen des Denkens, durch Selbstunterscheidung von allen bestimmten Ideen entsteht? So lange der menschliche Geist als Modus gilt, widerstreitet ihm das Selbstbewußtsein, und die idea mentis erscheint als eine unmögliche Bestimmung, die sich in die Lehre Spinozas nur durch einen fahrlässigen Ausdruck eingeschlichen haben kann. So suchte namentlich Erdmann in einer früheren Schrift den fraglichen Punkt zu erklären. Er hat dabei auf die Bejahung des Selbstbewußtseins aus sogenanntem praktischem Bedürfniß ein geringeres Gewicht gelegt als auf die Zweideutigkeit des Terminus „esse formale", ein Ausdruck, der von allem körperlichen Dasein und, genau genommen, nur von diesem gelte, aber durch eine Ungenauigkeit Spinozas auch von den Ideen gebraucht werde. Was in der Ausdehnung als Körper existirt, das existirt im Denken als Idee; es giebt darum nothwendig Ideen aller Körper; nun ist das körperliche Dasein gleich dem formalen, es giebt darum Ideen alles formalen Seins. Da nun die Ideen selbst auch bisweilen als formales Sein (esse formale) gelten, so redet Spinoza auch von Ideen der Ideen, und eine ungenaue Bezeichnung hat auf diese Weise die falsche und unmögliche verschuldet. Esse formale heißt nicht blos körperlich sein, sondern förmlich sein, d. h. in einer bestimmten Form des Daseins existiren, was so viel ist als bewirkt (geformt) sein. Die bestimmten Wirkungen sind die Modi des Denkens und der Ausdehnung d. h. Ideen und Körper; esse formale bedeutet daher das wirkliche Dasein der Ideen und Körper, und so konnte Spinoza recht wohl sagen: „esse formale idearum". Die Ideen, welche förmlich existiren, sind die Modi des göttlichen Denkens, die denkenden Naturen oder Geister. Die idea mentis ist daher kein fahrlässiger, durch eine schwankende Terminologie veranlaßter Ausdruck; auch hat Spinoza diese Bezeichnung nicht etwa beiläufig oder gelegentlich gebraucht, sondern den Begriff der idea mentis in einer Reihe von Lehrsätzen entwickelt.*)

*) J. E. Erdmann: Verm. Aufs. (1846) S. 180 flgd. In seinem jüngsten Werke billigt Erdmann unsere nachfolgende Erklärung. Grundriß (3. Aufl.) Bd. II. S. 66.

3. Die Erklärung der idea mentis.

Die idea mentis folgt nothwendig aus dem Begriff des menschlichen Geistes, sofern derselbe 1. einen Modus des göttlichen Denkens, 2. die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit existirenden Dinges, 3. die Idee des menschlichen Körpers ausmacht.

Das göttliche Denken begreift den Zusammenhang aller Ideen in sich, die Ordnung der Ideen ist gleich der Ordnung der Dinge. Was die Dinge in Wahrheit sind, ist in dem Zusammenhang aller Ideen vollständig begriffen: daher bildet das göttliche Denken die vollständige Erkenntniß aller Dinge, die adäquate Idee jedes Dinges, also auch die des menschlichen Geistes d. h. idea mentis. Nun ist eine bestimmte Idee in Gott oder in dem göttlichen Denken nur, sofern dasselbe modificirt ist, denn die bestimmte Idee folgt nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, sondern aus einer andern Idee, die wieder aus einer andern folgt, und so fort ins Endlose. Also giebt es in Gott eine idea mentis, sofern das göttliche Denken eine bestimmte Idee d. h. die Idee eines bestimmten Dinges ausmacht. Aber die Idee eines bestimmten Dinges ist, was wir Geist nennen. Es giebt demnach in Gott eine Idee des menschlichen Geistes, sofern Gott das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Also muß es im menschlichen Geist eine idea mentis d. h. eine Idee seiner selbst geben: dies folgt aus der Natur des menschlichen Geistes als eines Modus des göttlichen Denkens.

Der menschliche Geist ist die Idee eines wirklichen Dinges, jedes einzelne wirkliche Ding ist sowohl Körper als Geist, also ist die Idee dieses Dinges nothwendig die Idee sowohl des Körpers als des Geistes, also nicht blos idea corporis, sondern auch idea mentis, mithin ist der menschliche Geist zugleich idea mentis oder Idee seiner selbst: dies folgt aus der Natur des menschlichen Geistes als einer idea rei. Man wende nicht ein, daß Spinoza die Worte res und corpus gleichbedeutend brauche. Hier wenigstens ist es offenbar nicht der Fall, sonst würde er nicht in erster Linie erklären, der Geist sei idea rei, und in zweiter, er sei idea corporis; hier hält er beide Begriffe wohl auseinander. Das Ding ist Idee und Körper: die Idee des Dinges ist daher die Idee sowohl der Idee (idea ideae) als des Körpers.

Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. Aber diese Idee folgt nicht aus dem Körper, sondern blos aus der Natur

des Geiſtes. Der Körper iſt das Object dieſer Idee, nicht deren Urſache; dieſe letztere iſt blos der Geiſt, ſofern er ein denkendes Weſen iſt. Die idea corporis iſt demnach ein Product (nicht des Körpers, ſondern) blos des Geiſtes, ſie geht von ihm aus, ſie wird von ihm erzeugt, ſie iſt ſein Werk, alſo idea mentis. Wenn Spinoza ausdrücklich hervorheben wollte, daß die Idee des Körpers nicht durch den Körper, ſondern durch den Geiſt bewirkt iſt: was konnte er anders thun, als die idea corporis zugleich als idea mentis erklären? In der „idea corporis“ iſt der Körper objectiver Genitiv, dagegen in der „idea mentis“ der Geiſt ſubjectiver. Was kraft des Denkens erzeugt wird, iſt gedacht; was gedacht wird, iſt objectiv. Die Producte des Denkens ſind zugleich ſeine Objecte, darum iſt die idea corporis als ein Product des Geiſtes zugleich deſſen Object. Daher iſt der menſchliche Geiſt eine Idee, deren Object die idea corporis iſt, d. h. er iſt idea ideae corporis, alſo idea mentis oder die Idee ſeiner ſelbſt: dies folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes als der idea corporis. In der Idee des Körpers iſt der Körper nur objectiver Genitiv; in der Idee des Geiſtes iſt der Geiſt ſowohl ſubjectiver als objectiver. So folgt die idea mentis aus der Natur des menſchlichen Geiſtes, ſofern derſelbe modus cogitandi, idea rei, idea corporis iſt.

Der Körper iſt das Object der Idee, die das Weſen des Geiſtes ausmacht; die Idee des Körpers iſt zugleich Product und Object des Geiſtes. In der idea corporis iſt der Körper das Object des Geiſtes, in der idea mentis iſt der Geiſt ſein eigenes Object: alſo iſt die Idee des Geiſtes mit dem Geiſte ebenſo vereinigt, als der Geiſt ſelbſt mit dem Körper. Weil der Geiſt die Idee des Körpers iſt, darum iſt er auch die Idee der Affectionen des Körpers. Weil der Geiſt die Idee des Körpers (nicht blos iſt, ſondern) begreift, darum begreift er auch die Ideen der Affectionen des Körpers. Iſt die Idee des Körpers ſein Object, ſo ſind auch die Ideen der körperlichen Affectionen ſeine Objecte. Weil ihm die Ideen dieſer Affectionen objectiv ſind, darum iſt ihm auch der Unterſchied ſeines Körpers von anderen äußeren Körpern objectiv, darum begreift er einen Körper als den ſeinigen, alſo zugleich ſich ſelbſt. Jetzt werden uns die Sätze einleuchten, worin Spinoza die Lehre der idea mentis entwickelt. „Es giebt auch in Gott eine Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes, die in Gott auf dieſelbe Weiſe erfolgt und zu Gott auf dieſelbe

Weise gehört, als die Idee oder Erkenntniß des menschlichen Körpers." „Diese Idee des Geistes ist mit dem Geiste eben so vereinigt, als der Geist selbst mit dem Körper." „Der menschliche Geist erkennt nicht blos die Affectionen des Körpers, sondern auch die Ideen dieser Affectionen." „Der Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt."*)

4. Die Bedeutung der idea mentis.

Diese Sätze, die mit mathematischer Genauigkeit zusammenhängen und fortschreiten, erheben die idea mentis zu einem bewiesenen, nothwendigen, unentbehrlichen Begriff der Lehre Spinozas. Das System fordert diesen Begriff und würde in einem seiner wesentlichsten Punkte dunkel und leicht mißverständlich sein, wenn nicht die Lehre der idea mentis ausdrücklich darin enthalten wäre. Die ganze Weltanschauung Spinozas gründet sich auf den Unterschied und die Einheit der Attribute; die Identität soll nicht auf Kosten des Unterschiedes, dieser nicht auf Kosten der Identität geltend gemacht werden. Nun verhalten sich Geist und Körper im Menschen, wie Denken und Ausdehnung in Gott. Es ist darum von der größten Wichtigkeit, daß Geist und Körper richtig vereinigt und richtig unterschieden werden. Der Geist ist die Idee des Körpers. Wäre er nur die Idee des Körpers, so könnte man versucht sein zu meinen, daß sich der Geist zum Körper verhalte, wie das Nachbild zum Vorbilde, wie der Eindruck zum Dinge, das ihn hervorbringt. Es könnte scheinen, daß in der Idee des Körpers der Geist das empfängliche und bestimmbare Wesen, dagegen der Körper das bestimmende und formgebende sei; daß jener den leidenden, dieser den thätigen Factor in der idea corporis ausmache; daß, an sich betrachtet, der Geist einer leeren Fläche gleiche, die ihre Vorstellungen von außen empfängt. Dann wäre der menschliche Geist bei Spinoza, was er bei Locke ist: eine tabula rasa, die von den Eindrücken des Körpers beschrieben wird; dann wäre zuletzt der Körper die Ursache des Geistes, die Ausdehnung die Ursache des Denkens, die mechanisch bewegte Materie die Ursache aller Dinge; der Begriff des Geistes würde sensualistisch, der Begriff der Dinge materialistisch ausfallen. Dann erscheint die Lehre vom menschlichen Geiste, als ob sie nicht in der Ethik Spinozas,

*) Eth. II. Prop. XX—XXIII.

ſondern in Lockes Verſuch über den menſchlichen Verſtand ausgemacht worden. Giebt man in der menſchlichen Natur dem Körper das Uebergewicht, ſo muß man dasſelbe in der Natur der Dinge allen Körpern, alſo der Materie überhaupt einräumen, und wenn dieſe einmal die überwiegende Macht hat, ſo iſt es nur folgerichtig, daß man ihr zuletzt alle Macht einräumt und mit dem reinen Materialismus im système de la nature endet. Dann aber iſt das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper, zwiſchen Denken und Ausdehnung in einer Weiſe gefaßt, die den Grundbegriffen Spinozas völlig widerſtreitet.

Die Idee iſt im Sinne Spinozas ein Product nicht der ausgedehnten, ſondern allein der denkenden Natur; ſie iſt eine beſtimmte Thätigkeit des Denkens. Ausdrücklich und zu verſchiedenen malen erklärt Spinoza, daß man die Idee nicht mit der ſinnlichen Vorſtellung oder dem Bilde, das man von außen empfange, verwechſeln dürfe: ſie ſei ein Begriff, den der Geiſt bilde, weil er ein denkendes Weſen ausmache. Dieſer Definition wird die ausdrückliche Erläuterung hinzugefügt: „Ich ſage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil dieſes Wort den Schein haben könnte, als ob ſich der Geiſt leidend zu dem Object verhalte. Dagegen bedeutet das Wort Begriff eine Handlung des Geiſtes".*) Und an einer andern Stelle giebt Spinoza eine Erklärung, die jenem Mißverſtändniß geradezu begegnen will, welches die Idee für eine Wirkung des Körpers anſieht. „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß auch, daß die wahre Idee die höchſte Gewißheit in ſich ſchließt; denn eine wahre Idee haben heißt nichts anderes als die Sache vollkommen oder auf das Beſte erkennen, und ein Zweifel daran iſt nur möglich, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, gleich dem Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen ſelbſt."**) Die Idee des Körpers iſt ſo viel als die Erkenntniß des Körpers (idea sive cognitio corporis).

---

*) Eth. II. Def. III. Explic. Idea = mentis conceptus. At conceptus actionem mentis exprimere videtur. — **) Ibid. Prop. XLIII. Schol. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet ideam quid mutum, instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, *nempe* ipsum intelligere.

Die Idee des Körpers wäre, was sie in keinem Falle sein soll, eine blinde Vorstellung: „quid mutum, instar picturae in tabula“, wenn sie nicht ein Erzeugniß des Denkens, eine Thätigkeit des Geistes, eine gedachte oder bewußte Vorstellung, d. h. wenn sie nicht dem Geist objectiv wäre. Der Geist hat nicht blos die Idee des Körpers, sondern er hat sie *erzeugt*, er ist ihre Ursache, ihre alleinige Ursache. Wie konnte Spinoza diesen richtigen und entscheidenden Punkt kürzer und bündiger ausdrücken, als indem er sagte, daß die idea corporis zugleich idea mentis sei? Der Geist *ist* nicht blos die Idee des Körpers, sondern er *weiß* diese Idee als sein Object; sie ist nicht eine blinde, sondern eine bewußte Vorstellung. Wie konnte dies treffender ausgedrückt werden, als indem gesagt wurde, daß der Geist als idea corporis zugleich idea ideae corporis sei?

Bei Spinozá ist der Geist nicht, wie bei Descartes, Substanz, sondern nur Modus, er ist deshalb kein Modus des Körpers, was er bei Locke zu werden beginnt, sondern ein Modus blos des Denkens. Spinozas Geistesbegriff hält die Mitte zwischen Descartes und Locke. Weil er der carteſianiſche nicht mehr ist, so ist er darum nicht schon der lockeſche. Wer die idea corporis ſenſualiſtiſch nehmen wollte, dem ist die idea mentis entgegenzuhalten.

Die idea corporis darf nicht so gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geistes als eines Modus des *Denkens* aufgehoben wird: dieſer Auffaſſung wird vorgebeugt durch die idea mentis. Aber die idea mentis darf andererſeits auch nicht ſo gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geiſtes als eines *Modus* aufgehoben wird. Dies wäre der Fall, wenn in der idea mentis der Geiſt ſeiner als eines ſelbſtſtändigen, unabhängigen, allgemeinen, unbeſtimmten Weſens bewußt ſein ſollte; dann wäre die idea mentis der Ausdruck des reinen Selbſtbewußtſeins, das Ich als Subſtanz, und in dieſer Form würde ſie freilich der Natur eines Modus, alſo dem Geiſtesbegriffe Spinozas auf das Aeußerſte widerſtreiten. Wenn der ſpinoziſtiſche Geiſtesbegriff der lockeſche nicht iſt, ſo iſt er darum nicht ſchon der fichteſche. Um Spinoza richtig zu verſtehen, dürfen wir ſeine Geiſteslehre weder nach der materialiſtiſchen noch nach der idealiſtiſchen Seite hin übertreiben. Die idea corporis iſt keine blinde Vorſtellung wie die „pictura in tabula“, ſondern eine bewußte; dieſe bewußte Vorſtellung iſt keine unbeſtimmte und leere, wie das reine oder abſtracte Selbſtbewußtſein, ſondern eine durchgängig be-

ſtimmte. Ein reines oder leeres Selbſtbewußtſein, ein ſolches, das ſich von allen ſeinen Vorſtellungen unterſcheidet und nichts übrig läßt als ein völlig unbeſtimmtes und abſtractes Weſen, wäre für Spinoza in der Natur des Geiſtes dieſelbe Ungereimtheit, als ein leerer Raum in der Natur der Körper. Wie der Geiſt nicht ohne den Körper und dieſer beſtimmte Geiſt nicht ohne dieſen beſtimmten Körper ſein kann, ſo iſt auch die Idee des Geiſtes nicht ohne die Idee des Körpers, dieſes beſtimmten Körpers und die dadurch beſtimmten Ideen. Nicht umſonſt erklärt Spinoza: „Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt". Ein Selbſtbewußtſein ohne beſtimmte Vorſtellungen wäre im Sinne unſeres Philoſophen ein Modus ohne Modification, ein Ding ohne Daſein, eine reine Chimäre.

Jetzt leuchtet ein, wie auf dem Standpunkte Spinozas das Weſen des menſchlichen Geiſtes begriffen werden muß und was nothwendig daraus folgt. Der Geiſt iſt als Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, als Idee des Körpers, als Idee ſeiner ſelbſt eine durchgängig beſtimmte und bewußte Vorſtellung; er iſt als ſolche weder tabula rasa im Sinne Lockes noch reines oder abſtractes Selbſtbewußtſein im Sinne Fichtes; die Vorſtellung ohne beſtimmten Inhalt wäre leer, die Vorſtellung ohne Bewußtſein wäre blind. Der menſchliche Geiſt iſt keines von beiden, denn er iſt zugleich beſtimmt und bewußt. Er iſt beſtimmt, das heißt: was er vorſtellt, ſind wirkliche Dinge. Er iſt bewußt, das heißt: dieſe Vorſtellungen ſind ſeine Objecte. Die Vorſtellungen wirklicher Dinge ſind unſere Objecte, das heißt: wir erkennen die Dinge.

Alſo bildet der Geiſt vermöge ſeiner Natur die Erkenntniß beſtimmter Dinge, oder ſeine naturgemäße Handlungsweiſe iſt das wirkliche Erkennen. Wie aus dem Weſen des menſchlichen Körpers nothwendig beſtimmte Bewegungen folgen, ſo folgt aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes nothwendig ein beſtimmtes Erkennen. Da er von Natur die bewußte Vorſtellung eines wirklichen Dinges ausmacht, ſo iſt der menſchliche Geiſt vermöge ſeiner Natur ein erkennendes Weſen. Welche Erkenntniß folgt aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes? Iſt unter den Erkenntniſſen, welche der menſchliche Geiſt bewirkt, auch die adäquate?

Zehntes Capitel.

Die Lehre von der menschlichen Erkenntniß.

I. Die inadäquate Erkenntniß.

1. Die Objecte der inadäquaten Erkenntniß.

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, er ist als solche die Idee sowohl seines Körpers als seiner selbst. Die Erkenntniß ist adäquat, wenn sie das Ding vollständig begreift, so wie es im Zusammenhange aller Dinge, nicht blos in dieser oder jener Beziehung erscheint. Die vollständige Erkenntniß eines Dinges oder dessen adäquate Idee muß in einem Verstande sein, der den Zusammenhang der Dinge vollkommen begreift oder die Ordnung aller Ideen bildet: dies thut der absolut unendliche Verstand, jener unendliche und nothwendige Modus des Denkens, zu dem sich der menschliche Geist als endlicher oder einzelner Modus wie der Theil zum Ganzen verhält. Ist nun die adäquate Erkenntniß der Dinge eine nothwendige Folge des unendlichen Verstandes, so kann die Erkenntniß, die aus dem beschränkten Vermögen des menschlichen Geistes hervorgeht, zunächst die adäquate nicht sein.

Das erste Object unseres Geistes ist der menschliche Körper, dieser ist zusammengesetzt aus Theilen, welche selbst wieder sehr zusammengesetzt sind und vermöge ihrer Bewegungen eine solche Wechselwirkung eingehen, daß sie ein Ganzes oder ein Individuum ausmachen. Aber die Bestandtheile des menschlichen Körpers existiren auch außerhalb desselben, sie sind aus anderen Körpern entstanden und können auf andere Körper einwirken und deren Einwirkungen empfangen. Ihre Zusammengehörigkeit im menschlichen Körper drückt daher keineswegs alle ihre Vermögen oder ihr vollständiges Wesen aus. Die Idee des menschlichen Körpers enthält also nicht die vollständigen oder adäquaten Ideen der Theile des menschlichen Körpers; aus der Natur des menschlichen Geistes folgt daher keineswegs eine adäquate Erkenntniß derjenigen Körper, aus welchen der menschliche besteht.*)

*) Eth. II. Prop. XXIV.

Der menſchliche Körper wird von einem andern Körper außer ihm afficirt. Dieſe Affection iſt eine Wirkung des äußeren Körpers und darum ein Ausdruck ſeiner Natur, aber die letztere äußert ſich hier nur in Rückſicht auf den menſchlichen Körper, alſo wird in der Affection des menſchlichen Körpers keineswegs das vollſtändige Weſen des äußeren Körpers ausgedrückt. Er iſt auch nicht die alleinige Urſache jener Affection, die ohne die empfängliche Natur des menſchlichen Körpers nicht ſtattfinden könnte; alſo iſt der äußere Körper die inadäquate Urſache der Affection des unſrigen. Dieſe Affection iſt eine Wirkung, die aus der Natur des äußeren Körpers nicht vollſtändig begriffen werden kann, alſo eine Wirkung, aus der eben ſo wenig die Natur des äußeren Körpers vollſtändig einleuchtet: daher enthält die Idee der Affection des menſchlichen Körpers keine adäquate Erkenntniß des äußeren Körpers. Nun erkennt der menſchliche Geiſt das Daſein der äußeren Körper nur, indem er die Affectionen des ſeinigen wahrnimmt; alſo folgt aus dem menſchlichen Geiſte keine adäquate Erkenntniß der äußeren Körper.*)

Eben ſo wenig iſt der menſchliche Körper die adäquate Urſache ſeiner von außen empfangenen Affectionen. Dieſe ſind Wirkungen, woraus die Natur des menſchlichen Körpers keineswegs vollſtändig erkannt wird; alſo enthalten die Ideen dieſer Affectionen keine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers. Da nun der menſchliche Geiſt die Exiſtenz ſeines Körpers nur erkennt, ſofern er deſſen Affectionen wahrnimmt, ſo folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes keine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers.**)

Die Affectionen des menſchlichen Körpers ſind Wirkungen ſowohl des menſchlichen als des äußeren Körpers. Wenn die Urſache nicht vollſtändig erkannt wird, ſo kann auch die Wirkung nicht vollkommen einleuchten. Nun hat der menſchliche Geiſt weder die adäquate Idee des menſchlichen noch die des äußeren Körpers, alſo können auch die Ideen der Affectionen des menſchlichen Körpers nicht adäquat ſein. Die Ideen dieſer Affectionen (unſere ſinnlichen Wahrnehmungen) ſind daher nicht klar und deutlich, ſondern verworren. Aus dem menſchlichen Geiſte folgt daher keine adäquate Erkenntniß der Affectionen des menſchlichen Körpers.***)

---

*) Eth. II. Prop. XXV. XXVI. Coroll. — **) Ibid. Prop. XXVII. — ***) Ibid. Prop. XXVIII.

Nun erkennt der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Affectionen ſeines Körpers mit Bewußtſein vorſtellt, d. h. ſofern ihm die Ideen dieſer Affectionen objectiv ſind. Aus einer unklaren Erkenntniß folgt nie eine klare. Alſo enthält das Bewußtſein (die Idee der Idee) der körperlichen Affection keine klare Erkenntniß des Geiſtes, oder aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt keine adäquate Erkenntniß ſeiner ſelbſt.*) „Daraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, ſo lange er die Dinge nach der Richtſchnur der ſinnlichen Eindrücke wahrnimmt, weder von ſich ſelbſt noch von ſeinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate, ſondern nur eine verworrene und verſtümmelte Erkenntniß hat. Denn der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, indem er die Ideen der körperlichen Affectionen vorſtellt; er erkennt ſeinen Körper nur, indem er deſſen Affectionen vorſtellt; er erkennt nur durch dieſe Vorſtellungen die äußeren Körper: alſo hat er vermöge dieſer Vorſtellungen weder von ſich ſelbſt noch von ſeinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß, ſondern nur eine verſtümmelte und verworrene (cognitio mutilata et confusa)."**)

Jedes Ding ſtrebt ſich ſelbſt zu erhalten und widerſtrebt ſeiner Vernichtung: daher folgt aus der Natur der Dinge nicht das Ende ihres Daſeins und nicht die Dauer ihrer Exiſtenz.***) Vielmehr iſt die letztere von äußeren Bedingungen abhängig, die nur aus dem Zuſammenhang aller Dinge vollſtändig begriffen werden können. Da nun der menſchliche Geiſt eine ſolche vollſtändige Erkenntniß nicht hat, ſo können wir von der Dauer unſeres Körpers und aller einzelnen Dinge außer uns keine adäquate Erkenntniß haben, ſondern nur eine inadäquate.†) Demnach iſt die Erkenntniß, die aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt, inadäquat in Rückſicht der Theile des menſchlichen Körpers, der äußeren Körper, des menſchlichen Körpers, der Affectionen des menſchlichen Körpers, des menſchlichen Geiſtes, der Dauer des menſchlichen Körpers, der Dauer aller einzelnen Dinge außer uns. Wenn aber der menſchliche Geiſt weder

*) Eth. II. Prop. XXIX. — **) Ibid. Prop. XXIX. Coroll. Schol.: „Ich behaupte ausdrücklich, daß der Geiſt von ſich ſelbſt, von ſeinem Körper, von den äußeren Körpern keine adäquate, ſondern nur eine verworrene Erkenntniß hat, ſo lange er ſich dem gemeinen Laufe der Natur die Dinge wahrnimmt, d. h. ſo lange er von außen, wie ihm eben der Zufall die Dinge in den Weg führt, beſtimmt wird, dieſes oder jenes zu betrachten." — ***) S. oben Cap. VI. S. 397. Cap. VII. S. 411 flgd. — †) Eth. II. Prop. XXX. XXXI.

aus Gattungsbegriffen folgt oder auf ihnen beruht. So gründet sich die Vorstellung der menschlichen Freiheit auf die Idee eines absoluten Willens, kraft dessen wir eben so gut dieses als jenes wollen können: auf ein allgemeines Vermögen zu wollen, das nichts Anderes ist als der abstracte Begriff der einzelnen bestimmten Willensacte. Der wirkliche Wille des Menschen ist seine Begierde, und die Begierde ist in jedem Fall dieses einzelne, wirkliche, durch bestimmte Ursachen erzeugte Verlangen. Abstrahiren wir von den einzelnen, bestimmten Willensacten, so bleibt nichts übrig als der allgemeine, unbestimmte, leere Wille: der Wille ohne Determination und Ursache d. h. der indeterminirte oder freie. Der wirkliche Wille ist durchgängig bestimmt, der unbestimmte daher unwirklich, nicht in unserer Natur, nur in unserer Einbildung vorhanden: ein bloßes „ens imaginationis". Der freie Wille ist der allgemeine, der Wille als Gattungsbegriff, der sich zu den einzelnen wirklichen Willensacten eben so verhält, wie die Gattung Stein zu den bestimmten Steinen oder die Gattung Mensch zu den bestimmten Individuen. „Es giebt im Geiste kein absolutes Vermögen zu erkennen, begehren, lieben u. s. f. Diese und ähnliche Vermögen sind deshalb entweder vollkommen aus der Luft gegriffen (prorsus fictitiae) oder metaphysische Dinge, Allgemeinbegriffe, die wir aus den Einzelvorstellungen bilden. Verstand und Wille als abstracte Vermögen verhalten sich zu den bestimmten Ideen oder Willensacten ganz eben so, wie der Stein als Gattungsbegriff (lapideitas) zu den einzelnen Steinen oder der Mensch als Gattungsbegriff zu Peter und Paul."*)

Was von den Gattungsbegriffen gilt, muß auch von den Gattungsidealen oder Typen gelten, die sich zu den wirklichen Dingen wie die Urbilder zu den Abbildern verhalten sollen. Giebt es in der Natur der Dinge keine Gattungen, so giebt es hier auch keine Gattungstypen: die Prädicate, die wir den Dingen beilegen, indem wir dieselben mit jenen Typen vergleichen, sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern nur unsere Vorstellungsweisen und Fictionen. Mit diesen Gattungen verglichen, die wir als Norm und Richtschnur der Dinge betrachten, erscheinen die letzteren entweder als vollkommen oder unvollkommen, schön oder häßlich, gut oder schlecht, geordnet

*) Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Vgl. Ep. II. Ep. XXIX. Ueber die *menschliche* Freiheit: Eth. I. App. Eth. III. Prop. II. Schol. Eth. IV. Praef.

oder verworren, je nachdem sie jenen Typen in unserer Einbildungskraft mehr oder weniger entsprechen. Wir dichten auf diese Weise den Dingen Vermögen an, die sie nicht haben, und Naturen, die sie nicht sind. Wenn ein Ding ist, was es (unserer Meinung nach) sein soll, so heißt es vollkommen, wohlgeordnet, gut, schön, vortrefflich; im anderen Fall geben wir ihm die entgegengesetzten Prädicate. Alle diese Bestimmungen betreffen die Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit der Dinge und gehören zur teleologischen Vorstellungsart. Mit den Gattungsbegriffen fallen daher auch die Zweckbegriffe unter die inadäquaten Ideen.*) Darum müssen unter dem Gesichtspunkte unseres Philosophen alle Systeme, die auf Zweckbegriffe gegründet sind, als falsch und werthlos erscheinen: die classischen des Alterthums, wie die scholastischen des Mittelalters. „Ich gebe nicht viel", sagt Spinoza in einem seiner Briefe, „auf die Autorität der Plato, Aristoteles und Sokrates". Unmittelbar darauf nennt er die substantiellen Formen der Scholastiker eine Narrheit unter tausend anderen.**) Die Herrschaft der Zweckbegriffe gilt ihm als die Herrschaft der inadäquaten und verworrenen Ideen; daher finden wir gerade in diesem Punkte Spinoza im ausgesprochensten Gegensatze zur früheren Philosophie und die folgende, die Leibniz begründet, im ausgesprochensten Gegensatze zu ihm.***)

4. Die Imagination und deren Gegentheil.

Wir haben früher aus dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode gezeigt, welche Begriffe die Lehre Spinozas nothwendig verneinen und was sie in der Natur der Dinge für unmöglich erklären muß: die Freiheit und Zweckmäßigkeit des Wirkens. Wie aber können wir vorstellen, was in Wahrheit nicht ist? Der Irrthum ist auch eine Thatsache, die erklärt sein will, und deren Entstehung uns jetzt einleuchtet. Aus der Natur des menschlichen Geistes folgen die inadäquaten, unvollständigen, verstümmelten, unklaren Ideen, zu denen die Universalien oder Gattungsbegriffe gehören; unter diese fällt die Idee der Freiheit und der Zwecke.

Das Gegentheil der wahren Erkenntniß ist die falsche. Nach diesem einfachen Princip haben wir früher die Grundzüge der falschen

*) Eth. I. Append. Eth. IV. Praef. — **) Epist. LX. (Op. I. pag. 660). — ***) Vgl. oben Buch II. Cap. I. S. 91.

Erkenntniß bestimmt, gleichsam die Metaphysik des menschlichen Irrthums, denn die Wahrheit erhellt sich und ihr Gegentheil. Jetzt haben wir die falsche Erkenntniß in ihren Ursachen kennen gelernt, nicht blos den Irrthum, sondern den Grundirrthum und können von hier die wahre Erkenntniß als das Gegentheil der falschen erleuchten. Wie Kant seine Antinomien indirecte Beweise seiner Lehre von Raum und Zeit genannt hat, so darf man Spinozas Erklärung unserer inadäquaten Erkenntniß als den indirecten Beweis seines Systems und seiner Methode ansehen. Das contradictorische Gegentheil der falschen Erkenntniß ist die wahre, vorausgesetzt, daß es überhaupt eine wirkliche Erkenntniß giebt. Mit dieser Annahme steht und fällt die Lehre Spinozas. Grundfalsche Vorstellungen sind die Idee der Freiheit und der Zwecke. Das contradictorische Gegentheil der Freiheit ist die ausnahmslose Geltung der Causalität, denn die Begriffe der Freiheit und Causalität verhalten sich, wie die beiden contradictorischen Sätze: 1. es giebt indeterminirte Handlungen, 2. es giebt keine indeterminirten Handlungen, sondern alles, was geschieht, ist durchgäng verursacht. Das contradictorische Gegentheil der Zwecke oder der Endursachen (causae finales) ist die wirkende Causalität (causae efficientes). Die ausnahmslose Geltung der letzteren behauptet die Lehre Spinozas; in dem Begriff der wirkenden Ursache liegt der Schwerpunkt des ganzen Systems.

Alle Erkenntniß durch Gattungsbegriffe ist unvollständig und inadäquat, unsicher und vag (experientia vaga); die Zeichen der Gattungsbegriffe sind Worte: alle Erkenntniß durch bloße Worte ist darum inadäquat, unvollständig und unsicher. Diese Erkenntniß- oder Betrachtungsweise folgt aus der Natur des menschlichen Geistes in erster Linie: Spinoza nennt sie daher die erste Form oder Art der Erkenntniß (cognitio primi generis). Die Dinge sind nicht so, wie wir sie auf diesem Standpunkte unserer Betrachtung vorstellen; darum ist diese ganze Vorstellungsweise, der Inbegriff aller unserer inadäquaten Ideen, nicht Wahrheit, sondern blos Meinung oder Einbildung (opinio vel imaginatio). Was wir vorstellen, sind nicht wirkliche Dinge, sondern Geschöpfe unserer Einbildung („entia imaginationis"); die Imagination ist daher die einzige Ursache aller falschen Erkenntniß.*)

*) Eth. II. Prop. XL. Schol. II. Prop. XLI. Epist. XV.

II. Die adäquate Erkenntniß.

1. Die Möglichkeit adäquater Ideen.

Die adäquate Erkenntniß ist vollständig, die menschliche dagegen unvollständig; der unendliche Verstand erkennt das Ganze, denn er begreift alle Ideen in sich, der menschliche Geist erkennt die Dinge nur zum Theil, denn er ist selbst nur ein Theil des unendlichen Verstandes. Kann eine solche beschränkte und partielle Erkenntniß adäquat sein? Dies ist die Frage, von deren Bejahung die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß durch den menschlichen Geist abhängt. Wenn es etwas giebt, worin alle Dinge übereinstimmen, so muß diese ihre gemeinsame Natur nothwendig in jedem einzelnen Dinge, das Ganze in jedem Theile gegenwärtig und der Erkenntniß des letzteren einleuchtend sein. Die Idee des Theils ist in diesem Fall zugleich die Idee des Ganzen, also ein vollständiger und adäquater Begriff.

2. Die Gemeinschaftsbegriffe.

Ein solcher Begriff ist kein Gattungsbegriff. Die Universalien sind Theilvorstellungen, die abstracten und eben darum mangelhaften Begriffe der einzelnen Dinge; diese sind zufällig, während der Inbegriff oder die Natur aller Dinge nothwendig ist. Die unvollständigen Begriffe der Einzeldinge waren die Gattungsbegriffe (notiones universales), keiner dieser Begriffe ist adäquat, keiner drückt die Natur aller Dinge aus; dagegen sind die Begriffe, welche das gemeinsame Wesen aller Dinge vorstellen, „notiones communes“. Wie die Universalbegriffe inadäquat sind, so sind die notiones communes adäquat: jene drücken die Gattungen der einzelnen Dinge aus, diese dagegen die Gemeinschaft aller. In Wahrheit giebt es keine Gattungen, wohl aber besteht alle Wirklichkeit in der Ordnung und Gemeinschaft der Dinge. Wenn der menschliche Geist notiones communes bildet, so hat derselbe adäquate Ideen und dadurch die Fähigkeit einer adäquaten Erkenntniß. Wenn in der Natur der einzelnen Dinge, in der Natur des Körpers etwas ist, worin alle Dinge, alle Körper übereinstimmen, so muß es im menschlichen Geiste „notiones communes“ geben. In der That stimmen alle Geister in der Natur des Denkens, alle Körper in der Natur der Ausdehnung (Bewegung und Ruhe), alle Dinge darin überein, daß sie Modi derselben Attribute

und derſelben Subſtanz ſind. Daher müſſen unter den Begriffen, die aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen, auch ſolche ſein, welche die gemeinſame Natur der Körper, Geiſter und aller Dinge überhaupt vorſtellen: es muß notiones communes geben, alſo adäquate Ideen und adäquate Erkenntniß. Der menſchliche Geiſt iſt die Idee ſeines Körpers, er muß darum nothwendig vorſtellen, was ſein Körper mit allen übrigen Körpern gemein hat: dieſe Vorſtellung iſt eine notio communis, eine adäquate Idee. Je mehr daher der menſchliche Körper mit den anderen Körpern gemein hat, um ſo mehr adäquate Ideen hat der menſchliche Geiſt. So erklären ſich die Sätze Spinozas: „Was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl im Theil als im Ganzen iſt, das macht nicht das Weſen eines einzelnen Dinges aus.“ „Was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl im Theil als im Ganzen iſt, das kann nur adäquat begriffen werden. Daraus folgt, daß es gewiſſe allen Menſchen gemeinſame Ideen oder Begriffe giebt. Denn alle Körper ſtimmen in Einigem überein, und das, worin ſie übereinſtimmen, muß von allen adäquat oder klar und deutlich begriffen werden.“ „Was dem menſchlichen Körper und gewiſſen äußeren Körpern, von denen er afficirt zu werden pflegt, gemeinſchaftlich und eigenthümlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl in jedem ihrer Theile als im Ganzen iſt: davon wird es auch im Geiſt eine adäquate Idee geben. Daraus folgt, daß der Geiſt um ſo fähiger iſt, vieles adäquat aufzufaſſen, je mehr ſein Körper mit anderen Körpern gemein hat.“ *)

3. Die Idee der Attribute und Gottes.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers, dieſer iſt ein ausgedehntes Ding und kann ohne Ausdehnung nicht gedacht werden, daher ſchließt die Idee des menſchlichen Körpers die der Ausdehnung in ſich. Die Ausdehnung iſt das Weſen aller Körper, daher iſt die Idee der Ausdehnung eine notio communis und darum nothwendig adäquat.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee der Idee des Körpers. Nun iſt die Idee ein Modus des Denkens, eine denkende Natur, alſo ſchließt die Idee der Idee nothwendig die Idee des Denkens in ſich. Das Denken iſt das Weſen aller Geiſter, folglich iſt die Idee des

*) Eth. II. Prop. XXXVIII. Cor. Prop. XXXIX. Cor.

Denkens eine notio communis und darum nothwendig adäquat. Denken und Ausdehnung sind göttliche Attribute, mithin hat der menschliche Geist die adäquate Idee der Attribute Gottes. Jedes Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus: also schließt die Idee des Attributs die Idee der unendlichen und ewigen Wesenheit Gottes in sich.

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, diese Idee begreift mithin sowohl das Wesen als die Existenz eines einzelnen Dinges in sich; nun ist Gott die erste, einzige, innere, freie Ursache sowohl des Wesens als der Existenz aller Dinge; kein einzelnes Ding kann daher ohne Gott sein oder gedacht werden: also schließt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges nothwendig die Idee Gottes in sich, daher ist im menschlichen Geiste nothwendig die Idee Gottes. Gott aber als das absolut unendliche, eine, untheilbare Wesen wird entweder adäquat begriffen oder gar nicht; die Idee Gottes ist daher nothwendig adäquat: also hat der menschliche Geist die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. „Jede Idee eines jeden Körpers oder eines jeden einzelnen, wirklichen Dinges schließt nothwendig die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich." „Die Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes, die eine jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen." „Der menschliche Geist hat die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes." Was aus einer adäquaten Erkenntniß folgt, ist nothwendig adäquat. Also sind alle Ideen, die aus der Idee Gottes folgen, nothwendig adäquat; nun ist jede adäquate und vollkommene Idee wahr: folglich sind alle Erkenntnisse wahr, die aus dem Begriffe Gottes mit Nothwendigkeit folgen, oder wie Spinoza sagt: „Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden".*)

III. Die Stufen der menschlichen Erkenntniß.

1. Einbildung, Vernunft, Intuition.

Wir haben früher gesehen, wie die inadäquaten Ideen und damit der Irrthum oder die falsche Erkenntniß aus dem menschlichen Geiste hervorgehen: die Universalbegriffe, der Freiheitsbegriff, die

*) Eth. II. Prop. XLV—XLVII. Prop. XL. Prop. XXXIV. XXXII.

Zweckbegriffe. Die wahre Erkenntniß ist das contradictorische Gegentheil der falschen, daher 1. die Verneinung der Freiheit oder die Bejahung der durchgängigen Causalität, 2. die Verneinung der Zweckbegriffe oder Zweckursachen, also die Bejahung der wirkenden Causalität nach der Richtschnur der mathematischen Methode. Das System der wirkenden Ursachen fällt mit dem System Spinozas zusammen, der das Wesen Gottes als die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge und die Ordnung der Dinge als eine nothwendige und ewige Folge aus der Natur Gottes begreift. Diese Einsicht allein ist wahre Erkenntniß.

Den Inbegriff der inadäquaten Ideen nennt Spinoza Meinung oder Einbildung, den der adäquaten Vernunft (ratio); alle Schlußfolgerungen der Imagination wurzeln in unklaren und inadäquaten Ideen, alle Schlußfolgerungen der Vernunft in klaren und adäquaten: was aus jenen folgt, ist nothwendig falsch; was aus diesen folgt, nothwendig wahr. Nun sind die Principien aller wahren Erkenntniß die Idee Gottes und seiner Attribute; Gott ist Ursache seiner selbst, jedes seiner Attribute drückt unendliche und ewige Wesenheit aus: darum kann das Wesen Gottes und seiner Attribute nur aus sich selbst begriffen, nicht aber aus anderen Begriffen abgeleitet werden. Die Idee Gottes und die Ideen seiner Attribute, diese höchsten aller notiones communes, sind daher nicht abgeleitete, sondern ursprüngliche Begriffe; sie werden nicht erst durch Schlußfolgerungen, sondern sind durch sich selbst gewiß und einleuchtend. Es giebt keinen höhern Grad der Gewißheit. Diese höchste, klarste, durch keine Schlußfolgerungen bedingte Erkenntniß nennt Spinoza intuitives Wissen (scientia intuitiva). Er unterscheidet daher drei Grade oder Arten der Erkenntniß: die inadäquate und adäquate, innerhalb der letzteren die rationale und intuitive; die Erkenntniß der ersten Art ist das imaginäre, die der zweiten das rationale, die der dritten das intuitive Wissen: auf der ersten und untersten Stufe steht die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen, auf der zweiten die Vernunft mit den adäquaten, auf der dritten die intuitive Erkenntniß mit der Idee Gottes und der göttlichen Attribute, aus denen alles Andere folgt. Den Inbegriff dieser Folgerungen haben wir kennen gelernt: darin besteht das System Spinozas.*)

*) Eth. II. Prop. XL. Schol. II.

Aller Irrthum folgt aus der Imagination, alle Wahrheit aus der Vernunft und Intuition. So lange wir irren, sind wir im Irrthum befangen und wissen nicht, daß wir irren, denn diese Einsicht ist schon Wahrheit; daher kann nicht die Imagination, sondern nur die Vernunft und die intuitive Erkenntniß das Wahre vom Falschen unterscheiden. „Die Erkenntniß der ersten Art", sagt Spinoza, „ist die einzige Ursache des Irrthums, dagegen ist die der zweiten und dritten nothwendig wahr." „Die Erkenntniß der zweiten und dritten Art, nicht aber die der ersten lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden."*)

2. Die wahre Erkenntniß.

Wir erkennen den Irrthum erst durch die Wahrheit. Darum sind wir uns im Irrthum nicht desselben bewußt, wohl aber sind wir, sobald wir die Wahrheit erkennen, auch ihrer gewiß. Wenn die Wahrheit den Irrthum erleuchtet, so erleuchtet sie zugleich sich selbst; wenn sie den Irrthum als solchen erkennen läßt, offenbart sie zugleich sein Gegentheil. Jede wahre Erkenntniß folgt aus wahrer Erkenntniß, und die Wahrheit, aus der alle anderen folgen, ist jene ursprüngliche Idee (Gottes und seiner Attribute), die durch sich selbst klar, einleuchtend, gewiß ist. Diese Idee trägt das Kriterium der Wahrheit unmittelbar in sich. „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er sie hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln." „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß sie die höchste Gewißheit in sich schließt; denn eine wahre Idee haben, heißt nichts anderes als eine Sache vollkommen oder auf das Beste erkennen; und an dieser Sache kann man nur zweifeln, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, wie ein Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen selbst. Wer kann wissen, frage ich, daß er eine Sache erkennt, wenn er nicht vorher die Sache wirklich erkennt? Das heißt: wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß ist, wenn er nicht vorher eben dieser Sache wirklich gewiß ist? Und was kann es Klareres und Gewisseres geben, das die Richtschnur der Wahrheit sein könnte, als die wahre Idee? Fürwahr, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbar macht, so ist die Wahrheit das Kennzeichen ihrer selbst und des Irrthums."**)

*) Eth. II. Prop. XLI. XLII. — **) Ibid. Prop. XLIII. Schol. Vgl. oben S. 468. Vgl. Buch II. Cap. V. S. 163.

Die adäquate oder vernünftige Erkenntniß betrachtet die Dinge, wie sie in Wahrheit sind. In Wahrheit aber sind sie nicht vereinzelt und zufällig, sondern in einem ewigen und nothwendigen Zusammenhange begriffen. Die adäquaten Ideen drücken die Natur aller, nicht die einzelner Dinge aus; diese entstehen und vergehen, sie haben ihre zeitliche Dauer, die von äußeren und zufälligen Bedingungen abhängt. Werden die Dinge in ihrem nothwendigen Zusammenhange betrachtet, so werden sie nicht als zeitliche Erscheinungen in ihrer zufälligen Dauer, sondern als ewige Folgen begriffen. Darum sagt Spinoza: „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten". „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge gleichsam unter der Form der Ewigkeit aufzufassen."*)

3. Die theoretische Natur des menschlichen Geistes.

Aus der Natur des menschlichen Geistes folgt demnach sowohl die falsche als wahre Erkenntniß der Dinge. Wir haben diese Folge Schritt für Schritt in geometrischer Ordnung entwickelt und können jetzt das Ergebniß zusammenfassen und unmittelbar aus dem Begriff oder der Definition des menschlichen Geistes ableiten. Diese Definition heißt: der menschliche Geist ist die Idee oder der Verstand eines einzelnen wirklichen Dinges; nun besteht das wirkliche Wesen eines Dinges darin, daß es ein Glied im Causalnexus der Dinge ausmacht; also wird der menschliche Geist diesen Causalnexus begreifen müssen, sonst wäre er nicht der Verstand, der die Natur eines wirklichen Dinges einsieht, d. h. er wäre nicht, was er seiner Definition nach ist. Der Begriff der Causalität sagt: jedes Ding muß seine bestimmte Ursache haben oder, negativ ausgedrückt, aus nichts wird nichts, ein Satz, den Spinoza gelegentlich selbst als Beispiel einer ewigen Wahrheit anführt.**) Was aber ist der Causalnexus der Dinge, in dem es keine letzte Ursache giebt, anders als die Natur selbst, betrachtet als ewige Wirkung (natura naturata)? Der Begriff der ewigen Wirkung fordert nothwendig den ewiger und unendlicher Kräfte. So folgt aus dem menschlichen Geiste, da er der Verstand eines wirklichen Dinges ist, der Begriff der Attribute. Nun ist der menschliche Geist die Idee sowohl des Körpers als

*) Eth. II. Prop. XLIV. Cor. II. — **) Epist. XXVIII.

seiner selbst: also muß der menschliche Verstand sich selbst als denkendes Wesen oder Geist von seinem Körper unterscheiden, also auch den Causalnexus der Ideen von dem Causalnexus der Körper. Nun ist das ewige Vermögen, aus dem die Ideen folgen, das Denken, und das, woraus die Körper folgen, die Ausdehnung: also unterscheidet der menschliche Verstand klar und deutlich die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. In beiden begreift er die Natur als wirkendes Vermögen (natura naturans). Aber ewige Kräfte können nur als Attribute eines ewigen und unendlichen Wesens begriffen werden, das als solches nur eines sein kann und zugleich die Ursache seiner selbst sein muß. So folgt aus dem menschlichen Geiste der Begriff der Substanz oder Gottes. Diese höchste Erkenntniß ist keine gefolgerte. Weder die Substanz noch die Attribute können abgeleitet werden, da vielmehr alles aus ihnen abzuleiten ist: die Attribute sind die ursprünglichen Kräfte, die Substanz ist das ursprüngliche Wesen; darum ist diese höchste Erkenntniß selbst ursprünglich und deshalb intuitiv.

Der menschliche Geist ist vermöge seiner Natur ein erkennendes oder theoretisches Wesen. Die menschliche Weltbetrachtung beginnt mit der sinnlich beschränkten und darum unklaren Vorstellung der Dinge, sie endet mit der intellectuellen Anschauung des göttlichen Wesens. Der unklare Verstand ist die Imagination, der klare ist der Intellect, der sich in der intuitiven Erkenntniß vollendet; das Object der Imagination sind die einzelnen Dinge in ihrer zufälligen Erscheinung, das Object des Intellects ist der Zusammenhang oder die Gemeinschaft der Dinge, das der Intuition ist Gott. Wenn wir auf den ersten Blick und mit einem male die gesammte Weltordnung zu erkennen vermöchten, so würden wir die Dinge nicht vereinzelt und abgerissen betrachten, sondern dem unendlichen Verstande gleich sein, dem das Universum einleuchtet. Wenn wir sogleich den Sinn und Inhalt eines Buches erfaßten, so brauchten wir es nicht mühsam Satz für Satz zu lesen; wenn wir auf der Stelle lesen könnten, brauchten wir nicht erst zu buchstabiren. Aber es geht dem Geist mit der Welt, wie dem Kind mit dem Buche: erst muß es Worte buchstabiren und lesen, dann lernt es den Sinn der Sätze verstehen, zuletzt den des ganzen Buchs. Die Welt ist das Buch, welches der menschliche Geist liest: die einzelnen Dinge sind gleich den Buchstaben, ihr Zusammenhang gleich den Sätzen, Gott gleich dem Sinn

des ganzen Buches. Die Imagination buchstabirt, der Intellect liest, die intuitive Einsicht begreift wie in einer unmittelbaren Anschauung das Ganze. In der verworrenen Gemüthsverfassung beziehen wir alles auf uns, daher erscheinen uns die Dinge ohne Gesetz und Zusammenhang; in dem Zustande klarer Erkenntniß beziehen wir alles auf Gott, darum erscheinen wir uns selbst als vergängliche Wesen in dem Zusammenhange des Ganzen. „Im Grenzenlosen sich zu finden", sagt Goethe im Einklange mit Spinoza, „wird gern der Einzelne verschwinden, da löst sich aller Ueberdruß; statt heißem Wünschen, wildem Wollen, statt läst'gem Fordern, strengem Sollen sich aufzugeben ist Genuß."

Hier gewinnen wir die Aussicht auf die Sittenlehre. Sittliche Vollkommenheit ist nur möglich, wenn wir unsere Begierden und Leidenschaften beherrschen können; sie können nur beherrscht werden durch eine Macht, die größer ist als sie. Diese größere Macht ist bei den thätigen Affecten. Unsere einzige wahrhafte Thätigkeit ist das klare Denken, die adäquate Erkenntniß der Dinge. Jetzt wissen wir, daß der menschliche Geist einer solchen Einsicht fähig ist. Wenn diese Erkenntniß zugleich Affect und zwar der mächtigste aller Affecte ist, so müssen die Leidenschaften ihr unterliegen. Da nun die Affecte Begierden und diese Willensacte sind, so ist die nächste Frage, die uns den Weg zur Sittenlehre bahnt: was ist der menschliche Wille und wie verhält er sich zur Erkenntniß?

IV. Gesammtresultat.

Mens humana

=

Idea rei singularis = idea corporis humani =
Idea mentis
(Idea ideae corporis)

Cognitio

Cognitio I gen. = imaginatio: notiones universales
Cognitio II gen. = ratio: notiones communes
Cognitio III gen. = sc. intuitiva = cogn. aeternae et infinitae essentiae Dei.

Elftes Capitel.

Die Lehre vom menschlichen Willen.

I. Verstand und Wille.

1. Die falsche Willensfreiheit.

Wir kommen zu der letzten Aufgabe Spinozas, der Ableitung des sittlichen Lebens aus der Natur des menschlichen Geistes. Das sittliche Leben besteht in der Freiheit von den Leidenschaften, in einer Thätigkeit ohne Leiden, in dem Willen, der nichts Anderes begehrt als diese Thätigkeit und Freiheit. Nun ist der freie Wille in der Lehre Spinozas mit dem stärksten Nachdruck verneint worden. Soll jetzt etwa umgestoßen werden, was als unumstößlich bereits gilt? Ist die Aufgabe nicht sogar im Widerspruch mit sich selbst? Die menschliche Freiheit soll dargethan werden als eine nothwendige Folge. Was nothwendig folgt, erscheint als das Gegentheil der Freiheit. In dem Sinne, worin Spinoza die Willensfreiheit verneint hat, bleibt sie verneint. Wenn sie dennoch bejaht wird, so kann dies nur in einer Richtung geschehen, die mit dem Sinn und der Methode des ganzen Systems völlig übereinstimmt: sie ist verneint als Willkür und kann nur im Einklange mit der Ordnung der Dinge als eine nothwendige Machtäußerung der menschlichen Natur bejaht werden.

Man hat für die Freiheit des menschlichen Willens verschiedene Beweise vorgebracht und für deren Geltung die Erfahrung in Anspruch genommen. Aber Erfahrungsgründe rechtfertigen nie, was Vernunftgründe verwerfen; auch läßt sich im Einzelnen zeigen, daß diese Erfahrungsbeweise falsch sind: die Einen berufen sich auf die Abhängigkeit der körperlichen Bewegungen von unserem Willen, die Anderen auf die Unabhängigkeit des Willens von der Einsicht.

Die körperlichen Bewegungen sind nicht von unserem Willen abhängig, eben so wenig als der Körper abhängig vom Geist. Diese bestimmten Bewegungen, so meint man, erfolgen, sobald wir sie wollen, aber dieselben Bewegungen erfolgen auch ohne allen Willen, ohne alles Bewußtsein; dieselben Bewegungen, die für bewußte Willensacte gelten sollen, macht eine Maschine, ein Automat, ein Nachtwandler, der nicht weiß, was er thut. Man sagt: der Körper wird vom Geiste beherrscht und leidet unter den Mängeln des letzteren; aber das Gegentheil ist eben so richtig: der Geist wird vom Körper

beherrscht, das Denken erlahmt unter körperlichen Affectionen, es wird im Schlafe bewußtlos gemacht u. s. f. Eine Behauptung ist so richtig als die andere, d. h. beide sind falsch.*)

2. Der Wille als Bejahung und Verneinung.

Der Wille ist unbhängig von der Erkenntniß: auf diesem Satz beruhte Descartes' Theorie von der menschlichen Willensfreiheit und vom Irrthum. Während die menschliche Erkenntniß beschränkt ist, soll der Wille das einzige wahrhaft unendliche Vermögen des menschlichen Geistes sein, die freie unbeschränkte Kraft zu bejahen und zu verneinen. Er reicht weiter als die Einsicht, daher kann er auch das Nichterkannte sowohl bejahen als verneinen und weder bejahen noch verneinen: im ersten Fall erzeugt, im zweiten vermeidet er den Irrthum. Wäre der Wille von den Vorstellungen abhängig, so würde er durch dieselben determinirt und könnte durch verschiedene Vorstellungen gleich stark determinirt werden, also in einen Zustand der Indifferenz gerathen, wo alles Wollen und Handeln nothwendig aufhört, wie Buridans Esel zwischen Heu und Gras verhungert. Diese ganze Theorie verwirft Spinoza. Der Wille reiche nicht weiter als der Verstand; auch die Erkenntniß sei einer gewissen Unendlichkeit fähig, sie könne nach einander d. h. im Laufe der Zeit unendlich viele Vorstellungen haben, und eine andere Unendlichkeit könne auch der Wille nicht in Anspruch nehmen. Wo die Erkenntniß aufhöre, sei auch der Wille zu Ende. Wenn wir nichts vorstellen, können wir auch nichts wollen. Ist die Erkenntniß leer, so ist es der Wille nicht weniger. Aber wir können der undeutlichen und dunkeln Erkenntniß gegenüber unser Urtheil zurückhalten; wir halten es zurück, wenn wir uns bewußt sind, daß wir die Sache nicht deutlich erkennen: dieses Bewußtsein ist auch eine Erkenntniß. Und so ist der Wille, der das Urtheil zurückhält, mit der Erkenntniß einverstanden und durch dieselbe bestimmt. Käme der Mensch in den Zustand von Buridans Esel, so würde er ohne Zweifel verhungern; aber, setzt Spinoza hinzu, indem er jenes Beispiel verspottet, ich kann nicht wissen, was dem Menschen begegnen würde, wenn er ein Esel wäre.**)

Der Wille ist das Vermögen zu bejahen und zu verneinen: in diesem Punkt stimmt Spinoza mit Descartes überein. Nun ist die

*) Eth. III. Prop. II. Schol. — **) Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Vgl. Cog. met. P. II. Cap. XII. (Op. I. pg. 136) S. oben Buch II. Cap. XI. S. 289.

wahre Idee unmittelbar die Bejahung ihrer selbst und die Verneinung ihres Gegentheils, sie erleuchtet zugleich sich und den Irrthum. Die Einsicht, daß im Dreieck die Summe der Winkel zwei rechten gleichkommt, ist zugleich die Bejahung dieser Wahrheit; es ist unmöglich, daß wir diese Einsicht haben und verneinen, oder daß wir sie haben und unser Urtheil zurückhalten: die Wahrheit einsehen und bejahen ist ein und dasselbe. Jede Idee ist eine Handlung des Geistes, ein bestimmter Denkact, der als solcher die Bejahung und Verneinung in sich schließt. Nun ist der Wille nichts anderes als das Vermögen zu bejahen und zu verneinen; daher schließt der Erkenntnißact den Willensact in sich; unser Wille ist genau so, wie unsere Erkenntniß: er ist gleich dem Verstande. Hier folgen die Sätze, worin Spinoza den Begriff des Willens erklärt: „Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist, die wieder von einer anderen abhängt und so fort ins Endlose." „Es giebt im Geiste keinen Willensact oder keine andere Bejahung und Verneinung, als welche die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt." „Wille und Verstand sind ein und dasselbe. Wille und Verstand sind nichts als die einzelnen Willensacte und Ideen. Nun ist der einzelne Willensact und die Idee ein und dasselbe, also sind auch Wille und Verstand ein und dasselbe."*)

3. Der determinirte Wille.

Es giebt keinen allgemeinen Willen, wie überhaupt keine Gattungsbegriffe. Der allgemeine Wille verhält sich zu den einzelnen Willensacten, wie die Menschheit zu Peter und Paul, d. h. wie eine verworrene, durch unsere Imagination gemachte Vorstellung zur Natur der Dinge. Der wirkliche Wille ist dieses bestimmte, einzelne Verlangen, welches allemal durch eine bestimmte Ursache genau determinirt ist; unsere Unkenntniß der letzteren macht, daß wir unseren Willen für indeterminirt und unser Verlangen für frei halten. „So wähnt das Kind, aus freien Stücken die Milch zu begehren, der zornige Knabe die Rache, der furchtsame die Flucht; der Trunkene

*) Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Prop. XLIX. Coroll. Dem. Volitio = affirmatio et negatio = idea. Voluntas et intellectus = singulares volitiones et ideae. Singularis volitio et idea = unum idemque. Voluntas et intellectus = unum idemque.

meint, mit voller Freiheit Reden zu führen, die er im nüchternen Zustande lieber zurückgehalten hätte; auch Fieberkranke, Schwätzer und Knaben sprechen wie sie glauben, freiwillig, während sie doch den Drang sich auszulassen nicht beherrschen können, und so lehrt die Erfahrung wie die Vernunft, daß sich die Menschen nur deshalb für frei halten, weil sie wohl ihre Handlungen kennen, die Ursachen aber, wodurch sie bestimmt werden, nicht kennen."*)

II. Der Wille zur klaren Erkenntniß.

1. Der Wille als Begierde.

Der menschliche Wille ist unfrei. Wie kann durch den unfreien Willen die Freiheit von den Leidenschaften erzeugt oder die Herrschaft über dieselben bewirkt werden? Dies ist die Frage, von der die Ethik abhängt. Aus dem menschlichen Geiste folgt die inadäquate und adäquate Erkenntniß der Dinge, wie in dem vorigen Abschnitt gezeigt worden. Nun ist der Wille genau so, wie die Erkenntniß: es giebt daher einen Willen, der von der inadäquaten Erkenntniß abhängt, einen verworrenen, unklaren, an die Imagination gebundenen Willen, ebenso giebt es einen klaren und deutlichen, der vom Intellect beherrscht wird. Aus der menschlichen Natur folgen die Affecte, die thätigen und leidenden; diese Affecte sind unsere Begierden. Es kann aus dem menschlichen Geiste nichts folgen, was dieser Wahrheit widerspricht, also nichts, was die Macht der Affecte aufhebt. Alle unsere Handlungen sind Folgen unserer Begierden. Wenn also die klare Erkenntniß aus dem menschlichen Geiste nothwendig hervorgehen soll, so muß sie begehrt werden; wenn sie mächtiger sein soll, als alle Leidenschaften, so müssen die stärksten Affecte nothwendig eine Richtung nehmen, die in der klaren Erkenntniß ihr naturgemäßes Ziel findet. Welches sind die stärksten Affecte?

2. Die Begierde als Tugend.

Die Grundform aller Begierden ist das Streben nach Selbsterhaltung, der Wille, unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um so mächtiger, kraftvoller, tüchtiger ist unser Wesen, um so tüchtiger wir selbst: diese Tüchtigkeit ist unsere

*) Eth. III. Prop. II. Schol.

Tugend. Es giebt im Sinne Spinozas keine andere Tugend, als Tüchtigkeit oder Macht. Ihr Gegentheil ist nicht das Laster, sondern die Ohnmacht, zu der freilich die Laster gehören, denn sie sind Zustände der größten Ohnmacht. Ist aber die Tugend die größte Macht, so ist sie nothwendig Gegenstand der stärksten Begierde, denn es giebt nichts, das begehrenswerther wäre als sie. Selbstvernichtung oder Selbstmord ist keine Folge der Tugend, sondern der Ohnmacht. „Die Begierde", sagt Spinoza, „ist das Wesen des Menschen selbst, nämlich das Streben, kraft dessen der Mensch in seinem Sein beharren will." „Da die Vernunft nichts Naturwidriges fordert, so fordert sie nothwendig, daß jeder sich selbst liebt, seinen wahren Nutzen sucht, alles, was ihn vollkommener macht, begehrt und überhaupt, so viel er kann, sein Dasein zu erhalten strebt. Dies ist eben so gewiß als der Satz: „das Ganze ist größer als einer seiner Theile". Darum ist auch die Tugend nichts anderes als den Gesetzen seiner Natur gemäß handeln, und niemand wolle die Selbsterhaltung in anderem Wege suchen. Daraus folgt erstens, daß die Grundlage aller Tugend das Streben nach Selbsterhaltung ist und alle Glückseligkeit in der Macht desselben besteht; zweitens, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist und nichts edler, nützlicher, wünschenswerther sein kann. Drittens folgt, daß alle Selbstmörder geistesohnmächtig sind und von äußeren, ihrer Natur widerstreitenden Ursachen völlig besiegt werden." „Je mehr ein jeder seinen Nutzen zu suchen d. h. sein Dasein zu erhalten das Streben und die Macht hat, um so größer ist seine Tugend, wogegen jeder in eben dem Maße ohnmächtig ist, als er seinen Nutzen d. h. seine Selbsterhaltung außer Acht läßt." „Die Tugend ist die Macht, die lediglich aus dem Wesen des Menschen allein folgt." Sie kann nur aus dem Streben nach Selbsterhaltung erklärt werden." „Dieses ist daher ihre erste und einzige Grundlage."*)

Was wir thun, geschieht, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren: diese Macht ist unsere Tugend, diese Tugend unser Zweck, dieser Zweck unser Streben. Daher sagt Spinoza: „Unter dem Zwecke, weshalb wir etwas thun, verstehe ich das Streben." „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe: die Tugend des Menschen ist sein Wesen oder seine Natur, sofern sie die Macht hat, gewisse Dinge zu

*) Eth. IV. Prop. XVIII. Schol. Prop. XX. Dem. Prop. XXII. Coroll.

vollbringen, die blos durch die Gesetze der menschlichen Natur begriffen werden können."*) Wenn nun die Tugend die größte Macht ist und sich beweisen läßt, daß in der klaren Erkenntniß die größte Tugend des menschlichen Geistes besteht, so ist die Ethik in ihrer Grundlage befestigt. Die Affecte sind die nothwendigen Machtäußerungen der menschlichen Natur; der Begriff der Tugend bildet das Kriterium, um den Werth der Affecte zu unterscheiden; sie unterscheiden sich in tüchtige und untüchtige: die tüchtigen Affecte fördern unsere Macht, die untüchtigen hemmen sie; jene sind ein Ausdruck der Macht, diese der Ohnmacht. Was unsere Macht fördert, ist nützlich und gut; was sie hemmt, ist schädlich und schlecht.

3. Die Tugend als das vernunftgemäße Leben.

Nun leuchtet ein, daß unserer Macht dient, was unserer Natur gemäß ist, und daß jene hemmt, was dieser widerstreitet. Was unsere Macht weder mehrt noch mindert, ist mit unserer Natur weder in Uebereinstimmung noch im Widerstreit, das steht mit unserem Wesen in gar keiner Gemeinschaft und ist uns völlig fremd. Das Naturgemäße ist gut, das Naturwidrige ist schlecht.**) Eintracht ist Macht. Wir sind mächtig, wenn wir mit den anderen Menschen und mit uns selbst übereinstimmen, ohnmächtig dagegen, wenn wir mit den Anderen und uns selbst in Widerstreit sind. Wir sind im Zustande der Einhelligkeit mit anderen und mit uns selbst jedenfalls mächtiger, als in dem des Zwiespalts. Die Leidenschaften entzweien, sie bringen uns in Widerstreit mit anderen Menschen und uns selbst, sie machen uns feindselig nach außen und schwankend nach innen. Einig sind die Menschen nur in der Vernunft: sie können nicht einiger sein, als wenn sie vernunftgemäß leben; sie können nicht mächtiger sein, als wenn sie vollkommen übereinstimmen, diese vollkommene Uebereinstimmung ist nur in dem vernunftgemäßen Leben möglich. Unsere Vernunft ist unsere größte Macht, sie ist darum nothwendig auch unser höchstes Gut, sie ist unter allen Gütern das einzige, das alle gleichmäßig erfreut, das keiner dem Andern beneidet, daß jeder dem Andern wünscht und um so mehr wünscht, je mehr er selbst von diesem Gute besitzt.***)

*) Eth. IV. Defin. VII. VIII. Finis = appetitus. Virtus = potentia. — **) Ibid. Prop. XXIX—XXXI. — ***) Ibid. Prop. XXXII—XXXIV. Prop. XXXV—XXXVII.

Darum ist alles gut und nützlich, was das vernunftgemäße Leben befördert, alles dagegen schlecht und schädlich, was ihm zuwiderläuft. Jeder nützt sich selbst am meisten, wenn er seiner Vernunft gemäß lebt; die Menschen nützen sich gegenseitig am meisten, wenn sie ihre Eintracht befördern, und sie befördern dieselbe am besten, wenn jeder Einzelne nur nach seiner Vernunft handelt. „Kein einzelnes Wesen in der Welt ist dem Menschen so nützlich als der Mensch, der nach der Richtschnur seiner Vernunft lebt (ex ductu rationis)." „Die Menschen sind sich gegenseitig am nützlichsten, wenn jeder seinen eigenen Nutzen sucht."*)

Wir leben vernunftgemäß, wenn unser Streben blos durch unsere Vernunft, durch unsere denkende Natur bedingt ist. Vermöge unserer denkenden Natur erstreben oder begehren wir nichts anderes als die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge, d. h. die Erkenntniß Gottes und was daraus folgt. Gott erkennen heißt vernunftgemäß leben. Diese Erkenntniß ist darum das höchste Gut, dieses Streben die höchste Machtentfaltung der menschlichen Natur oder unsere vollkommene Tugend. Darum ist alles gut und nützlich, was der Erkenntniß dient und sie befördert, dagegen schlecht und schädlich alles, was sie hindert. So erklären sich die Sätze Spinozas: „Kraft der Vernunft suchen wir nur das Erkennen, und der Geist, wenn er vernünftig denkt, hält nur das für nützlich, was die Erkenntniß befördert." „Wir wissen daher sicher, was gut oder schlecht ist. Gut ist alles, was der Erkenntniß dient, schlecht dagegen alles, was sie hindert." „Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist Gott erkennen."**)

Die Tugend wird um ihrer selbst willen begehrt, sie ist der Ausdruck unseres eigenen Wesens, das sich nur dann in seiner wirklichen Machtvollkommenheit offenbart, wenn es lediglich aus sich handelt, aus keinem anderen Grunde und zu keinem anderen Zwecke. Handeln wir um eines anderen Wesens willen, so ist ein Object außer uns die Mitursache unserer Thätigkeit, wir sind nicht deren alleinige oder adäquate, sondern inadäquate Ursache und handeln nach unklaren Ideen. Dagegen wirken wir aus unserer eigensten

*) Eth. IV. Prop. XXXV. Coroll. I. II. — **) Ibid. Prop. XXVI—XXVIII. Quidquid ex ratione conamur = intelligere. Bonum = quod ad intelligendum revera conducit. Summum mentis bonum = Dei cognitio. Summa mentis virtus = Deum cognoscere.

Macht, wenn wir nach klarer und deutlicher Erkenntniß handeln oder vernunftgemäß leben. Das vernunftgemäße Leben ist gleich der klaren Erkenntniß, diese ist die einzige Thätigkeit, deren alleinige Ursache wir selbst sind, unsere einzige wahre Thätigkeit, unsere höchste Macht, unsere wirkliche Tugend. Daher die Sätze Spinozas: „Wenn der Mensch durch inadäquate Ideen zu einer Handlung bestimmt wird, so kann man nicht sagen, daß er tugendhaft handelt; er handelt tugendhaft nur, sofern er durch seine Einsicht zum Handeln bestimmt wird.“ „Tugendhaft handeln im genauen Sinne des Worts heißt nichts anderes als nach der Richtschnur der Vernunft handeln, leben, sein Dasein erhalten, welche Ausdrücke alle drei dasselbe bedeuten, denn wir suchen von Grund aus nur den eigenen Nutzen.“ „Niemand strebt um eines anderen Wesens willen das eigene Sein zu erhalten.“*) Um seine Macht so viel als möglich zu steigern und zu vermehren, muß man vor allem sie und das eigene Dasein erhalten, daher ist die Begierde der Selbsterhaltung das Element und die erste Bedingung aller Tugend. „Niemand kann glücklich sein, gut handeln und leben wollen, wenn er nicht zugleich sein, handeln und leben, das heißt in Wirklichkeit existiren will.“ „Das Streben der Selbsterhaltung ist darum die Voraussetzung aller Tugend.“**)

III. Der Werth der Affecte.

1. Die Affecte als Motive.

Es giebt also ein Kriterium, um das Gute und Schlechte zu unterscheiden. Gut ist, was unsere Tugend, Macht oder Erkenntniß befördert; das Gegentheil ist schlecht. Es giebt demnach eine Erkenntniß des wahrhaft Nützlichen und Schädlichen oder, was dasselbe heißt, des Guten und Bösen. Wir handeln tugendhaft und sittlich, wenn wir durch diese Erkenntniß allein in unseren Handlungen bestimmt werden. Aber wir werden in unseren Handlungen nur bestimmt durch Begierden und Affecte. Die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen kann nur dann Motiv unseres Handelns sein, wenn sie Affect ist; nur als solcher bestimmt sie unser Handeln. Wenn wir blos aus dieser Erkenntniß handeln, so bestimmt uns

*) Eth. IV. Prop. XXIII—XXV. Ex virtute absolute agere = ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare. — **) Ibid. Prop. XXI. XXII.

kein anderer Trieb, so sind alle anderen Affecte und Begierden zurückgedrängt und niedergehalten. Affecte können aber nur durch Affecte besiegt werden: darum muß die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen nothwendig Affect sein, um Motiv sein zu können.*)

Nun können Affecte nur durch stärkere Affecte besiegt werden, denn jedes einzelne Wesen in der Natur der Dinge läßt sich nur durch eine äußere Ursache zerstören, die mächtiger ist als seine eigene Kraft. Jedes einzelne Ding ist vergänglich, also zerstörbar. Darum gilt der Grundsatz: „Es giebt in der Natur der Dinge kein einzelnes Wesen, dessen Macht nicht durch die eines anderen übertroffen würde. Welches Einzelwesen es immer sei, in jedem Falle giebt es ein anderes, das mächtiger und darum fähig ist, es zu vernichten.“**) „So kann auch jeder Affect nur durch den entgegengesetzten, der stärker ist, gebändigt und unterdrückt werden.“***) Die Erkenntniß des Guten und Bösen wird demnach unser Handeln dann bestimmen, wenn sie Affect und unter allen menschlichen Affecten der stärkste ist. Unsere Begierden sind vergänglicher Natur, sie werden durch andere Begierden vernichtet, die mächtiger sind als sie; es muß solche mächtige Begierden geben und eine, die mächtiger ist als alle. Wenn die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen diese mächtigste Begierde ist, so ist das tugendhafte und sittliche Handeln (das vernunftgemäße Leben) nothwendig. Wir stehen vor der Grundfrage der Ethik.

2. Die Erkenntniß als Affect. Freiheit und Knechtschaft.

Die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen kann unmöglich affectlos sein, denn das Gute im allein wahren Sinn des Worts ist unserem Wesen nicht fremd, sondern vollkommen gemäß, es steigert und vermehrt unsere Macht, erhebt unser Selbstgefühl, reizt darum nothwendig unsere Begierde und kann deshalb nur freudig empfunden werden, wie sein Gegentheil nur traurig. „Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts anderes als der Affect der Freude und Trauer, sofern wir uns desselben bewußt sind.“†) Der bewußte Affect ist Wille oder Begierde. Wir begehren, was uns erfreut; die Freude erweitert unser Dasein, vermehrt und verdoppelt gleichsam unsere Macht, denn wir fühlen unsere Kraft mit der eines andern uns hülfreichen Wesens vereinigt, das mit unserer Natur überein-

*) Eth. IV. Prop. XIV. — **) Ibid. Axiom. I. — ***) Ibid. Prop. VII. — †) Ibid. Prop. VIII.

stimmt. Dagegen in der Trauer fühlen wir uns isolirt, einsam, ohnmächtig. „Die Begierde, die aus der Freude entsteht, ist bei gleichen Verhältnissen stärker, als die Begierde, die aus der Trauer entsteht.“*) Darum wird die wahre Erkenntniß des Guten nothwendig ein stärkerer Affect und deshalb ein mächtigeres Motiv unseres Handelns sein als die Erkenntniß des Schlechten. Oder anders ausgedrückt: unter der klaren Erkenntniß des Guten und Bösen werden wir nothwendig gut handeln und nicht schlecht; wir werden alles thun, was unsere Erkenntniß, unsere Macht, unsere Tugend fördert, und alles meiden, was sie hemmt.

Die Freude, mit der uns die wahre Erkenntniß des Guten erfüllt, ist der Affect, um dessen Sieg es sich handelt. Er siegt, wenn er der mächtigste ist. Wenn dieser Affect siegt, so werden die Leidenschaften überwunden und wir werden frei; wenn aber die entgegengesetzten Affecte stärker sind als er, so sind wir den Leidenschaften verfallen und vollkommen unfrei: hier ist die Grenzscheide zwischen Freiheit und Knechtschaft, zwischen dem Zustande, worin wir die Leidenschaften beherrschen, und dem, worin wir von ihnen beherrscht werden. Nicht die Macht der Leidenschaften ist unsere Knechtschaft, sondern daß diese Macht in uns größer ist als die Macht der Erkenntniß: darin besteht, was Spinoza als „servitus humana“ bezeichnet.

Vergleichen wir die Affecte mit einander, so sind sie in Rücksicht ihrer Stärke und ihres Werthes verschieden. Sie sind um so stärker, je lebhafter sie sind, um so lebhafter, je mächtiger und wirksamer das Object ist, das sie verursacht. Das gegenwärtige Object ist eindringlicher und ergreifender, als das abwesende; die nächste Zukunft und die nächste Vergangenheit rührt uns mehr, als die weit entfernte. Der Eindruck einer nothwendigen Sache ist gewaltiger, als wenn wir etwas nur als möglich oder zufällig betrachten; das Zufällige kann eben so gut sein als nicht sein; es ist weder nothwendig, daß es existirt, noch, daß es nicht existirt. Dagegen erscheint eine Sache möglich, wenn ihre Ursachen vorhanden sind und uns einleuchten, nur daß wir nicht wissen, ob diese Ursachen gerade zu dieser Wirkung determinirt werden. Das Mögliche hat demnach mehr Causalität, also mehr Macht, als das Zufällige. Darum wird unter

*) Eth. IV. Prop. XVIII. — **) Ibid. Prop. IX—XIII.

gleichen Verhältnissen eine Sache, die wir als möglich betrachten, uns lebhafter afficiren als eine andere, die uns blos als zufällig erscheint; und etwas Zufälliges, das in der Gegenwart nicht existirt, macht uns nothwendig weniger Eindruck, als dasselbe zufällige Ding, das in der Vergangenheit existirt hat.*)

Wenden wir diese Sätze auf jenen Affect an, von dem unsere Freiheit abhängt, nämlich die Begierde, die aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entsteht, so leuchtet ein, wie für unsere Empfindungszustände andere Affecte leicht gewichtiger und stärker sein können. Wir erkennen das Gute wie das Uebel, aber beide liegen in der Zukunft, sie berühren uns daher weniger als die Dinge, die uns in der Gegenwart ergötzen. Der Genuß des Augenblicks ist mächtiger als die Erkenntniß des Künftigen, und obwohl wir den richtigen Weg sehen, lassen wir uns von der reizvollen Gegenwart fesseln und ergreifen die Knechtschaft statt der Freiheit. Das Wirkliche ist mächtiger als das Zufällige: jenes existirt; ob dieses geschehen wird oder nicht, ist ungewiß. Setzen wir nun, daß das Gute und Schlechte, das wir richtig erkennen, von ungewissen Bedingungen abhängt und deshalb als zufällig erscheint, so werden uns die gegenwärtigen Dinge leicht von der wahren Erkenntniß abführen und die lebendigen Reize, so verderblich sie sind, uns mächtiger anziehen als der Weg nach dem richtigen, aber fernen und ungewissen Ziele. In diesen Sätzen der Ethik erkennen wir die Grundzüge des Tractats über die Verbesserung des Verstandes.**) „Hiermit glaube ich die Ursache dargethan zu haben, warum die Menschen mehr durch die Einbildung als durch die Vernunft bewegt werden, und warum die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen Gemüthsunruhe erregt und oft jeder Art der Sinnesluft nachgiebt. Daher das Wort des Dichters: „Ich sehe das Bessere und billige es, aber folge dem Schlechteren." Eben dasselbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er sagt: „Wer die Erkenntniß vermehrt, vermehrt den Schmerz". Dies sage ich nicht, um etwa daraus zu schließen, nichtwissen sei besser als wissen und in der Mäßigung der Affecte sei kein Unterschied zwischen Weisen und Unweisen; sondern wir müssen sowohl die Macht als die Ohnmacht unserer Natur einsehen, um bestimmen zu zu können, was in der Mäßigung der Affecte die Vernunft vermag

*) Eth. IV. Prop. IX—XIII. — **) Prop. XV—XVII. Vergl. oben Buch II. Cap. X. S. 267.

und nicht vermag. Jetzt handle ich blos von der menschlichen Ohnmacht."*)

3. Die guten und schlechten Affecte.

Alle Affecte, die unsere Macht, Tugend und Erkenntniß befördern, sind gut, weil sie tüchtig und nützlich sind; alle Affecte, welche die entgegengesetzte Wirkung haben, sind schlecht, weil sie untüchtig und schädlich sind. Die einen dienen der Freiheit, die anderen der Knechtschaft. Ohne den Körper kein Geist, keine Erkenntniß des Körpers: je empfänglicher der Körper für die Eindrücke anderer Körper ist, um so reicher und gehaltvoller ist die Erkenntniß; je ungehinderter die Wechselwirkung oder das richtige Bewegungsverhältniß seiner Theile, um so tüchtiger und gesünder die Beschaffenheit des Körpers; daher ist alles nützlich, was die Empfänglichkeit des Körpers vermehrt und die Ordnung seiner Theile in der richtigen Wechselwirkung erhält.**)

Je einträchtiger und friedfertiger die Menschen leben, um so größer ist ihre Macht: daher ist alles gut und nützlich, was die Ordnung des Staates und den Frieden der Gesellschaft erhält, dagegen schädlich alles, was den Samen der Zwietracht ausstreut.***)

Jedes Uebermaß ist schlecht, denn es ist nur möglich auf Kosten der Besonnenheit und klaren Erkenntniß; alle Affecte sind des Uebermaßes fähig, nur nicht die Begierde nach Erkenntniß, denn die Erkenntniß ist die einzige Macht, die kein Uebermaß hat, vielmehr jedem das größere Gegengewicht bietet. Und da die wahre Erkenntniß alles als nothwendig begreift und unter der Form der Ewigkeit auffaßt, so haben die Zeitunterschiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihr gegenüber keine Macht, die einen Affect auf Kosten des andern erheben könnte.†)

Alle Affecte, welche die menschliche Macht erweitern, sind gut, die entgegengesetzten schlecht. Gut sind die positiven, schlecht dagegen die negativen Affecte: jene sind die freudigen, diese die traurigen. Indessen gilt diese Erklärung nicht unbedingt. Es giebt Fälle, in denen die Freude vom Uebel ist: wenn wir uns an solchen Dingen erfreuen, die nur der Imagination werthvoll erscheinen, an den vergänglichen Scheingütern des Lebens, die uns von der Richtung nach dem wahren Gute ablenken und irreführen. „Die Freude ist nicht

*) Eth. IV. Prop. XVII. Schol. — **) Ib. Prop. XXXVIII. XXXIX. — ***) Ib. Prop. XL. — †) Ib. Prop. LXI. LXII.

unmittelbar (direct) schlecht, wie die Trauer." Wohl aber können Freude und Trauer indirect d. h. durch ihre Objecte die eine schlecht und die andere gut sein. Der Schmerz kann nützlich und gedeihlich in derselben Rücksicht sein, in welcher die Freude Schaden und Verderben bringt. Die Gemüthsheiterkeit ist eine fähige Stimmung und darum stets gut, wogegen die gedrückte und schwermüthige Stimmung unfähig macht und darum immer vom Uebel ist. Das sinnliche Wohlgefühl, der Kitzel der Lust ist in seinem Uebermaß schlecht. Liebe und Begierde, obwohl sie positiver Natur sind, können maßlos und deshalb schädlich sein. Dagegen kann die Selbstzufriedenheit aus der Vernunft hervorgehen, und sie steht fest, wenn sie sich auf die Vernunfterkenntniß gründet. Die günstige Gesinnung, womit wir solche betrachten, die andern wohlthun, ist im Einklange mit der Vernunft; ebenso der Ruhm, jenes wohlthuende Bewußtsein. in der Welt anerkannt und geschätzt zu werden. Diese Empfindungen stärken unsere Uebereinstimmung mit den Menschen und sind darum nützliche und fruchtbare Affecte.*)

Alle Affecte dagegen, welche die Zwietracht nähren, vermindern unsere Macht und sind darum schlecht. Deshalb ist der Haß nie gut und alle Affecte schlecht, die der Haß erzeugt, wie Neid, Hohn, Verachtung, Zorn, Rache. Alle gehässigen Leidenschaften sind im Widerstreit mit der gesellschaftlichen Vereinigung der Menschen, sie unterwühlen die Eintracht, welche den Zweck der staatlichen Ordnung ausmacht, sie sind nicht blos schlecht, sondern auch ungerecht.**) Daher wird die Freiheit von den Leidenschaften auch die Gerechtigkeit und das politische Gemeinwohl befördern. Mit der Vernunft können sich die vom Haß erfüllten Affecte unter keiner Bedingung vertragen; wer daher vernunftgemäß lebt, wird den Haß, den Zorn, die Verachtung seiner Feinde nicht mit Haß, Zorn und Verachtung, sondern mit Liebe und Großmuth vergelten.***)

Alle traurigen Affecte sind negativer Art, sie vermindern unsere Macht, drücken unser Selbstgefühl und sind darum als solche nie gut. Die Furcht ist eine deprimirende, traurige Empfindung, die Hoffnung ist nie ohne alle Furcht, denn sie ist immer ungewiß, ob ihre Erwartung sich erfüllen wird: darum sind die Affecte der Furcht und Hoffnung an sich nicht gut und können es nur beziehungsweise

*) Eth. IV. Prop. XLII—XLIV. LI. LII. LVIII. — **) Ibid. Prop. XLV. Coroll. I—II. — ***) Ibid. Prop. XLVI.

sein, sofern sie das verderbliche Uebermaß der Freude und Lust einschränken.*)

Das Mitleid ist eine schmerzliche Empfindung, es gehört zu dem Geschlecht der traurigen und ohnmächtigen Affecte und ist darum schlecht; es ist gut, sofern es hülfreich und wohlthätig ist; aber dem Leidenden zu helfen und wohlzuthun, ist eine vernunftgemäße Handlung und braucht darum keine mitleidige zu sein: deshalb ist zum Wohlthun das Mitleid nicht nöthig. Als trauriger Affect ist es schlecht, als unnöthiger ist es unnütz: es ist demnach an sich schlecht und unnütz. Wer im Einklange mit der Vernunft lebt und handelt, bedarf des Mitleides nicht, denn er handelt aus Grundsatz wohlthätig und kann deshalb vom Mitleid nur gedrückt werden: darum wird er sich vor Rührungen dieser Art nach Kräften in Acht nehmen.**) (Hier finden wir Kant in völliger Uebereinstimmung mit Spinoza, dagegen Schopenhauer im Widerstreit mit beiden.)

Tugend ist Macht. Alle Affecte, die das Machtgefühl einschränken oder aufheben, können unmöglich Tugenden sein; und da die Vernunfterkenntniß das höchste Machtgefühl giebt, so können die ohnmächtigen Affecte nie aus derselben hervorgehen. Darum sind Selbsterniedrigung und Reue keine Tugenden. (Bei Geulinx war die „humilitas“ die höchste Tugend, bei Spinoza gilt sie als gar keine.) Die Reue aber ist doppelt ohnmächtig, weil sie zu der schlechten Handlung, die schon als solche hemmender Art ist, noch die Zerknirschung hinzufügt. Wer Reue empfindet, ist darum zweifach elend. Freilich werden die meisten Menschen nicht durch die Vernunft, sondern durch ihre selbstsüchtigen Begierden getrieben, und ihre Handlungen sind darum schlecht. Wären diese Leute ebenso hochmüthig, als sie geistesschwach sind, so gäbe es nichts, was sie fürchteten, und ihre Schlechtigkeit wäre zügellos. Darum sind für die Leute, die in der Verworrenheit der schlechten Affecte leben, jene niederschlagenden Empfindungen der Furcht, Reue, Demuth u. s. f. ein wohlthätiges Gegengift, das der gemeinen Menschennatur mehr nützt als schadet. Daher haben auch die Propheten, weil sie das Gemeinwohl im Auge hatten, Demuth, Reue, Ehrfurcht den Menschen als Tugenden gepredigt. Denn „terret vulgus, nisi metuat!“ An dieser Stelle hat dieser Satz keine politische, sondern eine rein ethische Be-

*) Eth. IV. Prop. XLVII. — **) Ibid. Prop. L. Coroll.

deutung, und in dem politischen Tractat haben wir gesehen, wie Spinoza die Machthaber der Welt keineswegs von jenem „vulgus“ ausnehmen will, dem Reue, Demuth u. s. f. besser und nützlicher sind, als die entgegengesetzten Affecte.*)

Unsere Macht ist die Erkenntniß. Die Affecte, welche die Erkenntniß verfälschen, sind daher unter allen die schlimmsten. Wenn wir aus Liebe oder Haß einen Anderen überschätzen oder unterschätzen, so ist unsere Einsicht in beiden Fällen von der richtigen Schätzung gleich weit entfernt. Darum sind Ueberschätzung und Unterschätzung unter allen Umständen schlecht. Ebenso schlimm sind ihre Folgen. Wenn man von anderen überschätzt wird, so kommt es leicht, daß man sich selbst überschätzt und das eigene Selbstgefühl zu hoch spannt.**) So erzeugt die Ueberschätzung den Uebermuth, wie die Unterschätzung den Kleinmuth. Der Hochmuth gründet sich auf Selbstüberschätzung, also auf eine falsche Selbsterkenntniß. Wenn ich von mir zu groß oder zu gering denke, so bin ich in beiden Fällen gleich weit von der richtigen Selbsterkenntniß entfernt; beide Affecte sind verblendet, beide sind Selbsttäuschungen. Hochmuth und Kleinmuth sind daher Selbstunkenntniß; der größte Hochmuth oder Kleinmuth ist die größte Selbstunkenntniß. Nun besteht unsere Macht in der klaren Erkenntniß. Also ist der Mangel unserer Erkenntniß zugleich ein Mangel unserer Macht. Selbsttäuschung ist Ohnmacht, die größte Selbsttäuschung ist die größte Ohnmacht: daher ist der größte Hochmuth oder Kleinmuth ein Zeichen der größten Geistesohnmacht. Unsere Macht ist die Herrschaft über die Leidenschaften, unsere Ohnmacht die Herrschaft der Leidenschaften über uns. Wer sich im Zustande der größten Ohnmacht befindet, kann den Leidenschaften am wenigsten widerstehen. Daher sind die Uebermüthigen und die Kleinmüthigen am meisten den Leidenschaften unterworfen. Der Kleinmuth ist eine gedrückte und traurige, der Hochmuth eine gesteigerte und freudige Empfindung. Da nun die Freude stärker ist als die Trauer, so ist auch der Hochmuth stärker, hartnäckiger und darum unverbesserlicher als der Kleinmuth. Der Hochmüthige will auf die Anderen herabsehen: darin besteht sein Selbstgefühl; er liebt daher die Unterwürfigen, die zu ihm mit allen Zeichen der Ehrerbietung emporschauen und nichts anderes sind oder scheinen wollen als die

*) Eth. IV. Prop. LIV. Schol. S. ob. Cap. VIII. S. 452 flgd. — **) Ibid. Prop. XLVIII. XLIX.

gefälligen Spiegel seiner Vortrefflichkeit. Nichts ist ihm widerwärtiger als eine Gesinnung, welche die Menschen richtig und darum gleichmäßig würdigt, keinen haßt, aber auch keinen überschätzt, also dem Hochmuth nichts zu Gefallen thut und nichts zu verzehren giebt. Daher liebt der Hochmüthige die Gegenwart der Parasiten und Schmeichler, dagegen haßt er die Großmüthigen, die sich nie überschätzen, aber auch nie unterwerfen. Andere geringzuschätzen, ist dem Hochmüthigen die größte Erquickung. Was dieser Geringschätzung widerstrebt, empfindet er als eine Last, die ihn drückt; nichts ist ihm darum widerwärtiger, als die Verdienste und Tugenden anderer; er wird ihre Tugenden hassen und, da sie ihm zugleich als ein Raub an der eigenen Vortrefflichkeit erscheinen, nothwendig beneiden. Die Hochmüthigen sind immer neidisch, die Kleinmüthigen sind es auch, diese erscheinen sich selbst ohnmächtiger und erbärmlicher, als andere; nichts thut ihnen daher wohler, als wenn sie sehen, daß andere ebenso ohnmächtig und erbärmlich sind, als sie selbst. Diese Art Leidensgenossenschaft ist ihr Trost. Was ihnen imponirt, vermehrt das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht, verstärkt den Druck des Kleinmuths und erzeugt darum nothwendig den Neid. So ist das niedrige Selbstgefühl ebenso neidisch als das hochmüthige. So niedrig sind die Uebermüthigen und so übermüthig die Kleinen!*)

Der Wille ist der bewußte Affect oder die Begierde, es giebt mächtige und ohnmächtige, gute und schlechte Affecte: der Sieg der ersten ist die Freiheit, der Sieg der anderen die Knechtschaft. Es giebt demnach einen mächtigen und ohnmächtigen, einen guten und schlechten Willen: jener führt durch die Wahrheit zur Freiheit, dieser ist gefangen in Irrthum und Knechtschaft. Nachdem wir begriffen haben, was der menschliche Wille ist und worin seine Knechtschaft besteht, bleibt als das letzte Problem, mit dessen Lösung sich die Sittenlehre vollendet, noch die Frage übrig: was ist die menschliche Freiheit?**)

*) Eth. IV. Prop. LV—LVI. Coroll. Schol. Prop. LVII. Schol. — **) Das vierte Buch der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft und hat seinen Hauptinhalt in der Lehre von den guten und schlechten Affecten. Die geometrische Ordnung der Sätze ist in diesem Buche am meisten durchbrochen und darum schwierig zu übersehen. Spinoza hat diesen Mangel gefühlt und in einem Anhange demselben abzuhelfen gesucht durch eine übersichtliche Zusammenfassung des in den Lehrsätzen zerstreut (disperse) entwickelten Inhalts. Ich verweise auf diese Uebersicht zur Vergleichung mit der von mir gegebenen Darstellung. Eth. IV. Append. Cap. *I—XXXII.*

Zwölftes Capitel.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit.

I. Der Widerstreit in der menschlichen Natur.

1. Leiden und Erkennen. Unklare und klare Ideen.

Durch die Erkenntniß zur Freiheit, durch den Affect und die Begierde zur Erkenntniß: diesen Zusammenhang deutlich und klar begreifen, heißt im Sinne Spinozas die Aufgabe der Ethik lösen. Die Begierde ist unser Wesen, wir können nichts Anderes begehren als die Erhaltung unseres Daseins, die Vermehrung unserer Macht; diese Macht ist unsere Thätigkeit, unsere Tugend; unsere vollkommene Thätigkeit und darum unsere höchste Tugend und Macht ist das Erkennen; je mächtiger die klaren Ideen, um so ohnmächtiger die unklaren: diese Ohnmacht der unklaren Ideen oder, was dasselbe heißt, die Macht der Erkenntniß über die Leidenschaften ist unsere Freiheit.

Freiheit und Knechtschaft sind einander entgegengesetzt, sie verhalten sich, wie Erkenntniß und Leidenschaft, adäqute und inadäquate Thätigkeit, thätige und leidende Affecte. Wir haben das Vermögen zu beiden. Wenn aber in demselben Wesen entgegengesetzte Thätigkeiten stattfinden, so geschieht nothwendig, was die Vereinigung entgegengesetzter Größen fordert: sie können nicht unverändert neben einander bestehen, sondern vernichten sich gegenseitig, wenn sie gleich mächtig sind, und wenn sie es nicht sind, siegt nothwendig die stärkste. Sind unsere Leidenschaften mächtiger als unsere Erkenntniß, so ist die nothwendige Folge die menschliche Knechtschaft; ist unsere Erkenntniß mächtiger als unsere Leidenschaften, so ist die nothwendige Folge die menschliche Freiheit: dies ist der Standpunkt, unter dem Spinoza die Freiheit begreift. Er gründet sie auf die Natur entgegengesetzter Größen und beginnt darum den letzten Theil seiner Ethik mit diesen beiden Grundsätzen: „Wenn in demselben Subject zwei entgegengesetzte Thätigkeiten wirksam sind, so wird nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung stattfinden müssen, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu sein.“ „Die Macht der Wirkung erklärt sich aus der Macht ihrer Ursache, da ihr Wesen durch das ihrer Ursache begriffen und erklärt wird.“*)

*) Eth. V. Axiom. I. II.

Wir sind beschränkter Natur, die Kraft unserer Selbsterhaltung wird von der Macht der Dinge außer uns unendlich übertroffen; die Dinge insgesammt sind nothwendig mächtiger, als das Einzelwesen für sich, daher sind wir nicht blos leidend, sondern vergänglich. Weil wir Theile der Natur, Dinge unter Dingen, Glieder im Zusammenhange des Ganzen sind, deshalb sind wir *nothwendig* leidend und, soweit wir nicht lediglich aus uns selbst handeln, nur leidend.*) Wäre der Mensch nicht ein Glied in der Kette der Dinge, verflochten in deren Causalnexus, unterworfen den äußeren Determinationen, so würde er nicht leiden; wäre er das Ganze, das einzig existirende Wesen, so würde er nur handeln und wäre reine Thätigkeit, wie der Gott des Aristoteles und Spinoza. Ich leide, so lange ich den Dingen *unterworfen* bin; ich handle, indem ich mich von denselben befreie. Leiden heißt der Macht der Natur unterworfen sein; handeln heißt frei werden von dieser Macht. So lange mir die Dinge im Wege stehen, bin ich leidend, denn ich bin eingeschränkt und werde in jedem Augenblicke fühlbar an diese Schranke erinnert. Ich werde frei, wenn ich mir die Dinge aus dem Wege räume und die Macht, die mich erdrückt, aufhebe. Aber wie ist das möglich? Vernichten können wir die Dinge ebensowenig, als das eigene Dasein zum Universum erweitern. Ich muß dulden, daß sie existiren und mich umgeben, aber ich kann dieser Existenz die unmittelbare Macht nehmen, die sie auf mich ausübt. Ich hebe die *Macht* der Dinge auf, wenn ich sie in mein *Object* verwandle, und ich verwandle sie in mein Object, indem ich sie betrachte und erkenne. Nicht die Existenz, wohl aber die *Betrachtung* der Dinge folgt aus der Natur des Menschen, denn der Mensch ist eine *denkende* Natur oder Geist. Aber der menschliche Geist unterliegt als Einzelwesen ebenfalls der Schranke und damit dem Leiden. Er ist zunächst die Vorstellung seines Körpers und der körperlichen Affectionen, er stellt vor oder denkt, was er empfindet; da nun die Empfindung nicht die Dinge, sondern nur deren Eindrücke sind, so sind auch die Ideen derselben nicht der Ausdruck der Dinge, sondern blos unserer Empfindungen der Dinge, daher sind diese Ideen in Rücksicht der Dinge nicht adäquat, sondern inadäquat und unklar. Die unklaren Ideen sind die Vorstellungen der einzelnen Affectionen. Die Ursache der

*) Eth. IV. Prop. II—IV.

Ideen ist der Geist, die Ursache der Affectionen ist der Körper; also ist der Geist von den unklaren Ideen nicht die alleinige und adäquate, sondern die partielle und inadäquate Ursache, d. h. der Geist leidet, sofern er unklare Ideen hat. Die volle Thätigkeit des Geistes besteht in den Ideen, die nur aus ihm selbst folgen, deren alleinige Ursache nur er selbst ist: in den Ideen, die nichts Anderes sind als Modi des Denkens d. h. Begriffe der wirklichen Dinge, klare und adäquate Ideen. In den unklaren Begriffen besteht das Leiden, in den klaren die Thätigkeit des Geistes.

Die menschliche Thätigkeit ist allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken. Das leidende, verworrene, inadäquate Denken besteht in den unklaren Ideen, das wahrhaft thätige in den klaren. Meine Macht besteht nur in meiner Thätigkeit; im Leiden besteht meine Ohnmacht: also bin ich ohnmächtig in den leidenden Affecten, mächtig nur in meinem Denken; in den Leidenschaften wird auf mich gewirkt, dagegen wirke ich einzig und allein selbst, indem ich denke.

2. Die Tugend des Erkennens.

Nun sind Macht und Tugend identisch, denn die Tugend besteht in der Tüchtigkeit oder in dem Vermögen, etwas zu thun, das lediglich aus den Gesetzen der eigenen Natur folgt.*) Meine Tüchtigkeit zeigt sich in dem, was ich mit eigener Kraft allein vollbringe, meine Schwäche in dem, was andere mit oder in mir verursachen. Darum besteht in der Erkenntniß die menschliche Tugend. Erkenntniß ist Tugend, Tugend ist Macht, Macht ist Natur, die aus eigener Kraft handelt und niemand gehorcht als ihren eigenen Gesetzen. So folgt die Erkenntniß aus der menschlichen Natur, die ihr Gesetz erfüllt. Der Mensch, indem er klar und deutlich denkt, handelt nach dem Vermögen seiner Natur eben so tugendhaft, als die Sonne, indem sie leuchtet. Wenn die Sonne nicht leuchtet, so wird sie verdunkelt; sie ist die adäquate Ursache des Lichts und die inadäquate des Schattens, denn der Schatten entsteht nur, indem ein anderer Körper dem Lichte begegnet. Ebenso wird die menschliche Natur verdunkelt, wenn sie unklar denkt; sie ist die adäquate Ursache der klaren Begriffe und die inadäquate der dunkeln, denn diese sind die Vorstellungen der körperlichen Affectionen, welche selbst aus der Ein-

*) Eth. IV. Def. VIII. Prop. XVIII. Schol.

wirkung äußerer Körper entſpringen. Dieſe Tugend entſagt nicht, wie die moraliſche, ſondern begehrt; ſie kämpft nicht gegen, ſondern für die Natur; ſie iſt nicht die Vernichtung, ſondern die Befriedigung des mächtigſten Triebes. Es giebt für Spinoza keine leidende Tugend, denn die Tugend iſt Kraft und das Leiden Schwäche; das vollendete Leiden iſt Selbſtvernichtung, das vollendete Handeln höchſte Selbſtbejahung.

3. Die Ausſchließung der Wahlfreiheit.

Zwiſchen dieſen beiden entgegengeſetzten Zuſtänden des menſchlichen Daſeins giebt es keine Wahl. Kann ich den einen etwa lieber wollen, als den andern? Iſt es möglich, daß die menſchliche Natur zwiſchen Leiden und Handeln, Ohnmacht und Macht, Selbſtvernichtung und Selbſtbejahung, unklaren und klaren Begriffen in dem Aequilibrium der Willkür ſchwebt und, wie der Herkules des Sophiſten, gleichſam am Scheidewege ſteht und zögert, welchen der beiden Wege ſie ergreifen ſoll? Es giebt keine Wahl, wo die Naturnothwendigkeit entſcheidet, die Selbſtbejahung iſt naturnothwendig, denn jedes Ding ſucht von Natur ſeine Realität zu erhalten und zu mehren. Dieſe Begierde der Selbſterhaltung iſt der Urwille alles natürlichen Daſeins. Darum kann aus der Natur eines Dinges niemals die Selbſtvernichtung folgen oder das Streben, im Zuſtande des Leidens zu beharren. Der menſchliche Wille iſt die Begierde naturgemäßer Selbſterhaltung oder das Streben, ſelbſt zu handeln und von dem, was in uns geſchieht, die alleinige Urſache zu ſein: dies kann er nur ſein, wenn er das Leiden in Thätigkeit, die Ohnmacht in Macht, den paſſiven Zuſtand der Leidenſchaften in den activen des Denkens verwandelt. In dieſem Streben beſteht unſer Wille. Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Paſſionen und Actionen, unklare und klare Ideen ſind die beiden erſchöpfenden Factoren des menſchlichen Lebens. Wo der eine nicht iſt, iſt nothwendig der andere. Es giebt zwiſchen dieſen beiden naturnothwendigen Beſtimmungen im menſchlichen Daſein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgültig in der Mitte ſchwebt und ſich weder dem einen noch dem andern zuneigt; nur in dieſer Mitte könnte die Willkür ſtattfinden; es giebt daher in der menſchlichen Natur keinen Platz für die Willkür: entweder Leiden oder Handeln, entweder Selbſtvernichtung oder Selbſtbejahung, entweder Sein oder

ichtsein! Zwischen diesen Gegensätzen liegt nichts in der Mitte und
: daher keine Wahlentscheidung möglich. Die Dinge sind, sie müssen
r Sein bejahen, sie denken nicht erst darüber nach, ob sie sein oder
cht sein sollen. Und genau genommen bilden Handeln und Leiden
cht einmal einen wirklichen Gegensatz. Nur coordinirte Naturen
nnen einander entgegengesetzt sein. Das Leiden müßte im Stande
in das Handeln aufzuheben, wenn es die Gegenmacht desselben sein
ll; dann wäre es nicht ohnmächtig, sondern mächtig, nicht passiv,
ndern activ, nicht Leiden, sondern Handeln. Leiden und Handeln
id nicht der Art, sondern nur dem Grade nach unterschieden. Jedes
ing handelt, indem es naturgemäß wirkt; es leidet, indem es in
inem Handeln beschränkt wird: Leiden ist beschränktes Handeln,
ie die Imagination beschränktes Denken und die Ruhe gehemmte
ewegung ist.

Giebt es aber keine Wahl zwischen Handeln und Leiden, so
ebt es auch keine moralische Freiheit und keine moralischen
wecke, welche die Willkür macht, und die Einbildung mit unseren
andlungen vergleicht, die, je nachdem sie jenen Zwecken gemäß oder
icht gemäß sind, gut oder böse genannt werden. Gut oder schlecht
: realer Bedeutung sind die Affecte, welche die menschliche Macht
ıtweder befördern oder hemmen; gut und böse im Sinn der ge=
öhnlichen Moral sind Fictionen. Daher sind die Urtheile dieser
oral, worin immer nur von guten und bösen Handlungen die
ede ist, grundlos und nichtssagend, denn sie nehmen ihre Prädi=
ıte aus der Imagination und legen den Erscheinungen bei, was
:m Wesen derselben nicht zukommt. Was kümmern sich die Dinge
id Handlungen um leere Ideen? Dieses Ding ist schlecht, diese
andlung ist böse, das heißt: diese Erscheinung ist nicht das, was sie
rer Natur nach nicht sein kann, die Eichel ist kein Kürbiß! Die
magination findet es entweder gut oder schlecht, daß die Eichel
in Kürbiß ist, denn sie denkt ohne Zusammenhang, bezieht die
inge nur auf sich und beurtheilt sie darum nach leeren Fictionen;
; würde ihrem Auge wohlgefallen, wenn die Eiche Kürbisse trüge,
habe, daß die Eichel kein Kürbiß ist! Darum ist die Eichel schlecht.
etzt fällt sie herunter und würde den Tadler übel zurichten, wenn
e ein Kürbiß wäre. Gott sei Dank, daß sie keiner ist! Darum ist
ie Eichel gut. Auf diesem Standpunkt der Imagination befinden
ch die gewöhnlichen Moralisten; sie urtheilen über die menschlichen

Handlungen, wie in der Fabel der Bauer über die Eichel; sie forschen nicht nach dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Dinge, sondern entwerfen sich mit leichter Mühe ein Utopien, worin alles möglich ist, und bilden dem Menschen ein, daß er in diesem Utopien alles vermöge. So entfernen sie ihn aus der wirklichen Welt, entfremden ihn seiner wahren Natur und machen ihn zum Mittelpunkt eines imaginären Reiches. Dieser verkehrte Idealismus gründet sich auf imaginäre Begriffe von menschlicher Freiheit und idealen Zwecken. Die Imagination ist der vereinzelte, in den Schranken der sinnlichen Individualität befangene Menschengeist, das beschränkte, verworrene, selbstsüchtige Ich, dessen Sittenlehre nothwendig sophistisch ausfällt. So beurtheilt Spinoza die Moralisten und unterscheidet darin seine Ethik von der Moral, daß sich jene auf den Standpunkt der klaren Erkenntniß erhebt, während diese in der unklaren Einbildung befangen bleibt. Die Moral ist utopistisch, die Ethik naturgemäß; darum ist jene sophistisch, diese dagegen philosophisch. Wenn wir im Geiste Spinozas die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, so werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die bestimmte Frucht als ein nothwendiges Product dieser bestimmten Pflanze betrachtet. Jedes Ding ist in Wahrheit, was es sein kann; jede Handlung leistet, was sie unter den Bedingungen, die sie erzeugen, leisten muß: darum sind beide in ihrer Weise mangellos. Mangelhaft oder schlecht erscheinen sie uns, wenn wir sie nicht nach *ihrer*, sondern nach unserer Weise beurtheilen und mit wesenlosen Idealen vergleichen, die nichts mit den Dingen gemein haben und nirgends wo anders als in unserer Einbildung sind.*)

Das Wort böse oder schlecht bedeutet allemal einen *Mangel*; es erklärt, daß einem Dinge oder einer Handlung etwas fehlt, was ihr nach unseren Wünschen nicht fehlen sollte, es ist etwas in Wirklichkeit nicht da, von dem wir gern sähen, daß es vorhanden wäre: diese Abwesenheit oder Privation nennen wir böse oder schlecht. Das Böse ist nie positiv. Da nun das Object der klaren Erkenntniß allemal positiv ist, so ist das Böse oder Schlechte nicht Object einer klaren Erkenntniß, und in diesem Sinne sagt Spinoza: „die Erkenntniß des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntniß". In diesem

*) Eth. IV. Praef. Epist. XXXII. XXXIV.

Satze scheint er sich selbst zu widersprechen, da er so oft von der wahren Erkenntniß des Guten und Schlechten redet. Die wahre Erkenntniß ist stets adäquat. Wie kann er nun sagen, daß die Erkenntniß des Schlechten stets inadäquat ist? Das Uebel ist allemal Ursache einer traurigen Empfindung, diese ist stets der Uebergang von größerer Vollkommenheit zu geringerer, also ein Zustand des Leidens. Wir sind aber die inadäquate Ursache unseres Leidens, also auch die inadäquate Ursache der Erkenntniß des Schlechten, daher ist diese Erkenntniß selbst inadäquat.*) Spinoza beweist seinen Satz dadurch, daß wir nicht die adäquate Ursache der Trauer sind oder daß diese aus der menschlichen Natur allein nicht begriffen werden kann. Aber daß die Freude stärker als die Trauer sei, hat Spinoza in einem früheren Satze gerade dadurch bewiesen, daß die Trauer aus dem menschlichen Vermögen allein begriffen wird, während die Freude in dem Gefühl besteht, daß sich unsere Kraft mit der Kraft eines anderen Wesens vereinigt, das mit unserer Natur übereinstimmt und deren Macht steigert. So fallen wir aus einem Widerspruch in den anderen. Der Philosoph redet so oft von einer „vera cognitio mali", dagegen wird in dem angeführten Satze erklärt: „cognitio mali cognitio est inadaequata". Dies ist der erste Widerspruch. In dem Beweise dieses Satzes heißt es von dem Affecte der Trauer: „per ipsam hominis essentiam intelligi nequit", wogegen in dem Beweise eines früheren Satzes von demselben Affecte gesagt wird: „sola humana potentia definiri debet". Dies ist der zweite Widerspruch. Gewiß hätte sich Spinoza sorgfältiger ausdrücken sollen, und ich bemerke überhaupt, daß der vierte Theil seiner Ethik den anderen in mehr als einer Rücksicht nachsteht. Ein Widerspruch aber ist beide male nur in den Worten, nicht in der Sache vorhanden. Ich erkenne deutlich und klar, daß diese Leidenschaft oder die Begierde nach diesen Dingen mein Vermögen schwächt, meine Knechtschaft befördert, daher vom Uebel ist: insofern giebt es eine wahre Erkenntniß des Schlechten. Aber nichts ist an sich schlecht. Nicht die Dinge als solche, sondern die begehrten Dinge sind dann schlecht, wenn meine Macht unter diesen Begierden leidet; also ist die wahre Erkenntniß des Uebels nie die Erkenntniß eines wirklichen Dinges, sondern nur die Erkenntniß meiner Ohnmacht, und diese ist allemal der inadäquate Ausdruck

*) Eth. IV. Prop. LXIV. Demonstr.

meines Wesens: insofern ist die wahre Erkenntniß des Uebels zugleich (ihrem Object nach) inadäquat. In der Freude fühle ich mich verdoppelt, denn ich fühle die Uebereinstimmung meines Wesens mit einem andern; in der entgegengesetzten Empfindung der Trauer fühle ich mich vereinsamt und auf mich selbst beschränkt: darum ist die Trauer der Ausdruck meines isolirten, in sich zurückgedrängten, einem andern entgegengesetzten Wesens. In dieser Rücksicht gilt das Wort: „tristitia sola humana potentia definiri debet“.*) Aber die Trauer ist zugleich der Ausdruck meiner Schwäche, nicht meiner Kraft; und da die Ohnmacht stets der inadäquate Ausdruck meines Wesens ist, so gilt das Wort: „tristitia per ipsam hominis essentiam intelligi nequit“. Ich gebe diese Erklärung, damit diese wenig bemerkten und doch wichtigen Stellen nicht dunkel und ungereimt erscheinen. Es ist leicht, aus den Worten eines Philosophen Widersprüche nachzuweisen, wenn man den Zusammenhang außer Acht läßt. Die angeführten Sätze verhalten sich, wie Thesis und Antithesis, und sind doch keine Antinomie.

II. Die Befreiung von den Leidenschaften.

1. Die Macht der Affecte.

In der menschlichen Natur verhalten sich Erkennen und Leiden als entgegengesetzte Größen und verschiedene Stufen. Je klarer die Erkenntniß der Dinge wird, um so ohnmächtiger werden die Leidenschaften; je mächtiger die Begierde nach klarer Erkenntniß, um so ohnmächtiger die Begierden nach den Scheingütern der Welt. Diesen Gesichtspunkt verfolgt unsere Sittenlehre: die Gegensätze heben sich auf, die klarste Erkenntniß vernichtet die Macht der Leidenschaften, sie ist die Aufhebung unserer Knechtschaft, also der Zustand der menschlichen Freiheit. Es ist gesagt worden, daß der menschliche Geist das Vermögen einer adäquaten Erkenntniß besitzt. Diese besteht in der richtigen Ordnung und Verkettung der Ideen. Da nun Geist und Körper ein und dasselbe Wesen ausmachen, so werden die körperlichen Affectionen oder sinnlichen Vorstellungen (imagines rerum) mit der wahren Ordnung der Ideen ebenso übereinstimmen und dieser Richtschnur gemäß sich ebenso verknüpfen müssen, als in

*) Eth. IV. Prop. XVIII. Demonstr.

der menſchlichen Imagination und Erinnerung die Ideen nach der Richtſchnur der Affectionen verkettet wurden. Wenn aber die Affection des Körpers in der wahren Ordnung der Ideen begriffen wird, ſo wird ſie klar und deutlich begriffen. Es giebt daher von jeder körperlichen Affection einen klaren und deutlichen Begriff; und da der Affect nichts anderes iſt als die Idee der körperlichen Affection (Begierde), ſo leuchtet ein, daß es von jedem Affect einen klaren und deutlichen Begriff giebt.*)

Wir begreifen den Affect oder die Gemüthsbewegung klar und deutlich, wenn wir ſie als ein Glied in der wahren Ordnung der Dinge d. h. als eine Folge im Cauſalnexus der Welt betrachten. Dann iſt es nicht mehr die einzelne äußere Urſache, die unſeren Affect erzeugt, ſondern ein Zuſammenhang von Urſachen, nicht mehr die Cauſalität des einzelnen, ſondern die aller Dinge. Die Macht der einzelnen Urſache wird uns in demſelben Maße geringer erſcheinen, als wir ihre Wirkung noch auf andere Urſachen d. h. auf den Cauſalnexus der Dinge beziehen. Je mächtiger uns die einzelne äußere Urſache unſerer Freude oder Trauer erſcheint, um ſo mächtiger werden wir gegen dieſelbe von Liebe oder Haß bewegt oder zwiſchen beiden Empfindungen ſchwanken. Je ohnmächtiger dagegen uns jene einzelne Urſache erſcheint, um ſo ohnmächtiger werden die Leidenſchaften, die ſie erzeugt. Die Leidenſchaft hört auf, wenn wir ſie klar und deutlich erkennen. Je bekannter der Affect wird, um ſo mehr kommt er in unſere Macht, um ſo weniger leidet von ihm der menſchliche Geiſt.**) Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um ſo mehr kommen die Affecte, die ſie erregen, in unſere Gewalt; um ſo machtloſer werden unſere Leidenſchaften, um ſo freier wir ſelbſt. Wir begreifen die Dinge vollkommen klar, wenn wir ihre Nothwendigkeit einſehen. Darum iſt die Erkenntniß der Nothwendigkeit die Macht, an welcher die Leidenſchaften ſcheitern.***)

Je mächtiger die Urſache, um ſo mächtiger die Wirkung; ſie iſt um ſo größer, je mehr Urſachen ſich zu derſelben vereinigen. Je zahlreicher die Urſachen ſind, durch deren Zuſammenwirken ein Affect erzeugt wird, um ſo gewaltiger und umfaſſender iſt dieſer Affect; um ſo weniger werden wir durch ihn auf die Vorſtellung einzelner

*) Eth. V. Prop. I. Dem. Prop. IV. Dem. Coroll. — **) Ibid. Prop. II. III. Coroll. — ***) Ibid. Prop. VI. Dem.

Ursachen eingeschränkt. Da es nun allemal die einzelnen Ursachen sind, die uns in Leidenschaft setzen, so wird der Affect, je mehr Ursachen er hat, um so weniger leidenschaftlich und darum um so weniger schädlich sein. Wenn unsere Natur nicht leidet, so ist sie thätig und verhält sich erkennend. So lange wir daher von den Leidenschaften frei oder von traurigen Affecten nicht beengt sind: so lange haben wir die Macht, unsere Vorstellungen und körperlichen Affectionen nach der Richtschnur des klaren Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen. Je mächtiger daher der Affect kraft der Größe seiner Ursachen, um so ohnmächtiger ist unsere Leidenschaft, um so freier die Macht unserer klaren Erkenntniß. Der mächtigste Affect geht mit der klarsten Erkenntniß zusammen.*)

2. Die Macht der Vorstellungen.

Was von den Affecten gilt, eben dasselbe gilt auch von den Bildern der Dinge oder den sinnlichen Vorstellungen, die mit den Affecten nothwendig verbunden sind. Ein solches Bild ist um so mächtiger, je größer die Zahl der Bilder ist, mit denen es zusammenhängt, und diese Zahl ist um so größer, je mehr Ursachen das Bild erzeugt haben, oder je größer der Complex der Dinge ist, auf die sich das Bild bezieht. Je klarer und deutlicher wir die Dinge erkennen, um so einleuchtender ist ihr Zusammenhang, um so leichter verknüpfen sich mit einander auch die auf diese Dinge bezüglichen Bilder. Oder mit anderen Worten: je mehr Bilder mit einander verbunden sind, um so lebhafter und stärker ist jedes einzelne dem Geiste gegenwärtig, es ist durch diesen Zusammenhang befestigt. Aber die Kette der Bilder ist um so fester, je mehr die Bilder der Dinge in derselben Ordnung verknüpft sind als die Dinge selbst, d. h. je mehr unsere Einbildungskraft in der Verknüpfung ihrer Objecte sich nach der klaren Erkenntniß richtet. Nichts stärkt und belebt Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die klare Einsicht in den Zusammenhang der Dinge.**)

3. Der mächtigste Affect.

Das gegenwärtige Object ist allemal mächtiger als das abwesende. Die Nothwendigkeit der Dinge ist immer gegenwärtig, denn sie ist ewig; die einzelnen Dinge sind vergänglich und können darum

*) Eth. V. Prop. VIII—X. — **) Ibid. Prop. XIII. XI. XII.

als vergangen oder nicht gegenwärtig betrachtet werden. Die Nothwendigkeit der Dinge ist Object der klaren oder vernunftgemäßen Erkenntniß; daher sind die Affecte oder Begierden, die aus der Vernunft entspringen, nothwendig mächtiger als die Begierden nach den einzelnen Dingen, die wir als vergänglich und nicht vorhanden betrachten.*) Die größte Causalität ist die größte Macht, und der Affect, der sich auf die mächtigste Ursache bezieht, ist darum unter allen Affecten nothwendig der mächtigste. Nun ist offenbar die Ursache, welche alles bewirkt, selbst aber durch nichts bewirkt ist, unter allen Ursachen die mächtigste und höchste. Eine solche unbedingte Ursache nennen wir frei. Darum muß uns am mächtigsten die Vorstellung eines Wesens ergreifen, das wir für frei halten, das wir nicht ableiten, sondern einfach betrachten, das uns nicht als eine Wirkung erscheint, weder als eine nothwendige noch als eine mögliche noch als eine zufällige.**) In Wahrheit giebt es nur ein freies Wesen: die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge oder Gott.

III. Der Zustand der Freiheit.

1. Die Liebe Gottes.

Die klare Erkenntniß begreift die Dinge in ihrem wahren Zusammenhange, in ihrer nothwendigen Ordnung, d. h. als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist. Wie die falsche Erkenntniß darin besteht, alles auf das eigene Ich zu beziehen, so besteht die wahre darin, alles auf die Idee Gottes zu beziehen. Nun können wir unsere körperlichen Affectionen und Vorstellungen als nothwendige Folgen im Causalnexus der Natur, als Glieder in der wahren Ordnung der Dinge erkennen. „Der menschliche Geist kann daher bewirken, daß alle Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden.“***) Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um so einleuchtender wird ihr Zusammenhang, um so mehr erscheinen sie als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist, um so deutlicher wird die Erkenntniß Gottes selbst. Gott kann nur erkannt werden als die wirkende Ursache aller Dinge, als Ursache seiner selbst; darum ist die Erkenntniß Gottes nicht abgeleitet, sondern ursprünglich, durch

*) Eth. V. Prop. VII. — **) Ibid. Prop. V. Demonstr. — ***) Ibid. Prop. XIV.

sich selbst einleuchtend, intuitiv. Diese intuitive Erkenntniß ist die höchste und klarste aller menschlichen Einsichten, denn alle anderen sind ihre Folgen. Spinoza nennt die intuitive Erkenntniß die der dritten Stufe oder Gattung (cognitio tertii generis). Aus der ersten oder untersten Art der menschlichen Erkenntniß, welche die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen bildet, kann die intuitive Erkenntniß nie hervorgehen, wohl aber aus der Vernunft, die den wahren Zusammenhang, den Causalnexus oder die wirkliche Gemeinschaft der Dinge begreift. Die ewige Ursache erhellt, wenn wir die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange betrachten („sub specie aeternitatis"). Darum vermag der menschliche Geist nur dann Gott zu erkennen, wenn er seinen Körper und sich selbst im Lichte der Ewigkeit auffaßt. In diesem Lichte erkennt er nothwendig das Wesen Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Und der Geist ist die zureichende Ursache dieser Erkenntniß nur, sofern er selbst ein ewiges Wesen ausmacht.*) Die Erkenntniß Gottes ist die höchste, klarste, mächtigste aller Erkenntnisse. Nun besteht in dem klaren Erkennen die alleinige wahre Thätigkeit des menschlichen Geistes, in dieser Thätigkeit unsere Tugend, in dieser Tugend unsere Macht, und in der Macht das Object unserer Begierde. Darum ist das höchste Streben und die höchste Tugend des Geistes die Erkenntniß Gottes oder die intuitive Einsicht als die höchste Stufe des Erkennens. Darum wird der menschliche Geist, je fähiger er ist, diese Erkenntniß zu erreichen, um so mehr dieselbe begehren.**)

Erkenntniß ist Macht, das Gefühl unserer Macht ist Freude, die Ursache der Freude ist Gegenstand der Liebe. Wir erkennen die Dinge klar, wenn wir sie auf die Idee Gottes beziehen; also ist die Freude, die aus der klaren Erkenntniß entspringt, nothwendig von der Idee Gottes als ihrer Ursache begleitet; Freude aber, begleitet von der Idee ihrer äußeren Ursache, ist Liebe. Darum ist die klare Erkenntniß nothwendig mit der Liebe zu Gott verbunden. Die klarste Erkenntniß ist die intuitive, deren unmittelbares Object Gott ist: die Freude, welche nothwendig aus dieser Erkenntniß hervorgeht, ist darum begleitet von der Idee Gottes als ihrer Ursache. „Wer daher sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, liebt Gott und liebt ihn um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt." Diese

*) Eth. V. Prop. XXIV. XXVIII—XXXI. — **) Ibid. Prop. XXV. XXVI.

Liebe ist mit jeder klaren Erkenntniß verbunden; es giebt keinen Affect, der nicht klar begriffen werden könnte, also keinen, mit dem nicht die Liebe zu Gott sich nothwendig verbindet. Darum ist diese Liebe unter allen Affecten der mächtigste.*)

Die klare Erkenntniß ist Thätigkeit ohne alles Leiden; sie erzeugt daher Freude ohne Trauer, Liebe ohne Haß. In der Liebe zu Gott ist die Möglichkeit jeder Art des Hasses ausgeschlossen, man kann Gott nicht lieben, indem man haßt; es ist unmöglich, daß Gott gehaßt wird, unmöglich, daß sich die Liebe zu Gott jemals in Haß verkehrt.**) In Gott ist weder Verstand noch Wille, also keine Affecte, keine Leidenschaften, weder Freude noch Trauer. Darum kann auch in Gott keine Liebe zu einzelnen Dingen stattfinden. Wer Gottes Wesen deutlich erkennt, der weiß auch, daß dieses Wesen die Affecte von sich ausschließt; wer Gott liebt, kann daher nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebt. Das Streben nach Gegenliebe macht uns unglücklich, wenn wir nicht wiedergeliebt werden, eifersüchtig gegen den Geliebten, wenn dieser einen Anderen mehr liebt als uns, neidisch gegen diesen Anderen, der glücklicher ist als wir. Die Liebe zu Gott schließt das Streben nach Gegenliebe aus, also kann diese Liebe weder von der Eifersucht noch vom Neide befleckt werden, sie kann daher die Menschen nicht entzweien; im Gegentheil je klarer die Erkenntniß, um so mächtiger ist die Vernunft und durch diese die Uebereinstimmung der Menschen, um so stärker ihre Gemeinschaft, um so lebendiger die Liebe zu Gott.***) Diese Liebe entspringt aus der klarsten und vollkommensten Einsicht; sie ist daher intellectuell, wie die Erkenntniß, und ewig, wie die Wahrheit. „Die intellectuelle Liebe zu Gott, die aus der dritten Art der Erkenntniß entspringt, ist ewig." Alle anderen Affecte sind, wie die Dinge, die sie begehren, vergänglich; dieser eine Affect allein ist ewig. „Außer der intellectuellen Liebe giebt es keine andere, die ewig ist." Sie folgt aus dem Wesen des menschlichen Geistes als eine ewige Wahrheit. Was der intellectuellen Liebe widerspricht, ist darum nothwendig unwahr und falsch. Wenn diese Liebe aufgehoben und vernichtet werden könnte, so wäre diese Vernichtung nur durch ihr Gegentheil möglich, dann würde die Wahrheit durch den Irrthum aufgehoben, sie würde auf-

*) Eth. V. Prop. XXXII. XV. XVI. Demonstr. — **) Ibid. Prop. XVIII. Coroll. — ***) Ibid. Prop. XVII. XIX. XX. Schol.

hören wahr zu sein. Aus dem Gegentheil der intellectuellen Liebe folgt eine offenbare Unmöglichkeit: darin liegt der indirecte Beweis ihrer Nothwendigkeit. „Es giebt nichts in der Natur der Dinge, das dieser intellectuellen Liebe entgegengesetzt oder im Stande wäre, sie zu vernichten.“*)

Aus dem Wesen des menschlichen Geistes folgt die Liebe zu Gott, sie folgt nicht aus unserer Imagination, sondern aus unserer intuitiven Erkenntniß, d. h. aus unserem Geiste, sofern derselbe das Wesen der Dinge klar und deutlich begreift. Diese klare und deutliche Erkenntniß folgt aus der Natur des menschlichen Geistes, denn er ist die Idee eines wirklichen Dinges. Alle Dinge sind Modi des göttlichen Wesens, alle Ideen Modi des göttlichen Denkens, die Idee eines wirklichen Dinges ist in Gott, und das Wesen Gottes ist in dieser Idee auf eine bestimmte Weise ausgedrückt: so ist der menschliche Geist, sofern er klar und deutlich denkt oder die Idee eines wirklichen Dinges bildet, ein Ausdruck des göttlichen Wesens und, sofern er von der Liebe zu Gott erfüllt ist, ein Ausdruck Gottes. Das Object unserer intellectuellen Liebe ist Gott, das Subject dieser Liebe ist der menschliche Geist als Modus Gottes d. h. der menschliche Geist, sofern er in Gott ist, oder Gott selbst, sofern er diesen Modus bildet: so ist Gott sowohl das Object als Subject der intellectuellen Liebe. In diesem Sinne muß gesagt werden, daß in unserer Liebe zu Gott Gott sich selbst liebt. Es giebt daher eine Liebe Gottes zu sich selbst. Der Inbegriff aller Ideen ist der unendliche Verstand als ein nothwendiger und ewiger Modus Gottes; in ihm sind alle Dinge als ewige Wirkungen Gottes begriffen. Da nun Gott es ist, der den unendlichen Verstand bildet, diesen nothwendigen uud ewigen Modus des Denkens, so erkennt Gott seine eigene Vollkommenheit und sich selbst als deren Ursache. Erkenntniß der eigenen Vollkommenheit ist Freude; diese Freude, begleitet von der Idee ihrer Ursache, ist Liebe. Also entspricht dem unendlichen Verstande die unendliche intellectuelle Liebe, womit Gott sich selbst liebt. Der menschliche Geist war ein Theil des unendlichen Verstandes. So ist auch unsere intellectuelle Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen intellectuellen Liebe Gottes zu sich selbst. Denn unsere Liebe zu Gott ist unmittelbar Gottes Liebe zu sich selbst.

*) Eth. V. Prop. XXXIII. Dem. Prop. XXXIV. Coroll. Prop. XXXVIII. Dem.

Die Liebe zu Gott vereinigt die Menschen und bringt sie in die innerste Uebereinstimmung, wie ihre selbstsüchtigen Leidenschaften die äußerste Zwietracht zur Folge haben. Darum ist unsere Liebe zu Gott unmittelbar auch die Liebe der Menschen zu einander. Gottesliebe ist zugleich Menschenliebe, beide steigen und fallen miteinander. Ist nun unsere Liebe zu Gott gleich der Liebe Gottes zu sich selbst, so ist auch unsere Liebe zu den Menschen gleich der Liebe Gottes zu den Menschen. Gottes Liebe zu sich selbst ist seine Menschenliebe, und die göttliche Menschenliebe ist vollkommen eins mit der menschlichen Gottesliebe. So erklären sich die Sätze Spinozas: „Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe." „Des Geistes intellectuelle Liebe zu Gott ist die Liebe, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das ewige Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, das heißt: des Geistes intellectuelle Liebe zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt." „Hieraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, auch die Menschen liebt, und daß demnach die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott eines und dasselbe ist."*)

2. Die Freiheit des menschlichen Geistes.

Wir haben gesehen, daß der menschliche Geist einzelne Dinge als gegenwärtig vorstellt, daß sich diese Vorstellungen so, wie sie uns eben afficiren, in unserem Geiste verketten, daß die eine die andere wieder hervorruft, und auf diese Weise sich Gedächtniß und Erinnerung bilden. Erinnerung und Gedächtniß beruhen deshalb auf der Einbildung. Der menschliche Geist würde sich vergangener Dinge nicht erinnern, wenn er nicht gegenwärtige imaginirte. Nun besteht die Imagination in den Ideen der körperlichen Affectionen, und diese sind nur möglich in dem wirklich existirenden Körper, der Körper aber ist ein vergängliches Ding von bestimmter zeitlicher Dauer. Nur so lange der Körper dauert, sind daher im menschlichen Geist Einbildung und Erinnerung möglich. Und wie das körperliche Dasein vergänglich ist, so sind auch die Vermögen der Imagination und Erinnerung im menschlichen Geiste vergänglich. Nur die Ideen sind vergänglich, die sich auf das wirkliche Dasein des Körpers beziehen.

*) Eth. V. Prop. XXXV. XXXVI. Coroll.

Wäre der menschliche Geist nichts als der Inbegriff dieser Ideen oder hätte derselbe nur unklare Vorstellungen, so wäre er vollkommen vergänglich. Aber er ist einer klaren Erkenntniß fähig, er bildet die klare Idee des Körpers, die nicht blos das wirkliche Dasein, sondern das Wesen des Körpers ausdrückt oder dasselbe „sub specie aeternitatis“ begreift. Die Idee jedes Wesens ist ausgedrückt im göttlichen Denken, und was im göttlichen Denken existirt, ist ewig, wie dieses selbst. Wenn also der menschliche Geist das Wesen des Körpers begreift, so ist die Idee, die er bildet, oder die er selbst ist, gleich der Idee im göttlichen Denken: in dieser Rücksicht ist der menschliche Geist ewig. Die Existenz des menschlichen Körpers folgt nicht aus dem Wesen des menschlichen Körpers, sondern aus dem Dasein anderer Körper; darum ist das Wesen des menschlichen Körpers nicht an dessen Existenz, also auch die Idee dieses Wesens nicht an die Dauer des körperlichen Daseins gebunden, und da der menschliche Geist in dieser Idee besteht, so ist er nicht in demselben Sinne vergänglich als der Körper. „Es giebt in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.“ „Der menschliche Geist kann daher nicht vollkommen mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, das ewig ist.“*)

Die Leidenschaften sind verbunden mit körperlichen Affectionen und, wie diese, nur möglich unter der Bedingung des wirklichen körperlichen Daseins. Darum ist der menschliche Geist nur, so lange der Körper dauert, den Affecten unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören. Es ist vom Geiste nichts ewig als die klare Erkenntniß. Nennen wir diese mit Spinoza einen Theil des Geistes, so ist nur dieser Theil ewig. Wenn die klare Erkenntniß die größte Macht hat, so nimmt sie den größten Theil des Geistes ein, so ist der größte Theil des Geistes ewig. Nun ist der Geist um so erkenntnißfähiger, je größer das Wirkungsvermögen des Körpers ist. Daher steht mit der Vollkommenheit des Körpers die Ewigkeit des Geistes in einem directen Verhältniß. „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielen Wirkungen geschickt ist, der hat einen Geist, dessen größter Theil ewig ist.“**)

Die Ewigkeit des Geistes schließt demnach die Einbildung, das

*) Eth. V. Prop. XXI—XXIII. — **) Ibid. Prop. XXXIV. XXXIX.

Gedächtniß, die Erinnerung, die Leidenschaften, also die Individualität des menschlichen Daseins vollkommen aus und darf daher nicht für gleichbedeutend genommen werden mit der individuellen oder persönlichen Unsterblichkeit. Sie schließt alle Zeitunterschiede aus und darf daher nicht durch Unterschiede oder Grenzen der Zeit bestimmt werden: darum darf man die Ewigkeit des Geistes nicht mit der zeitlichen Dauer des Körpers vergleichen und etwa so erklären, daß der Geist vor dem Körper existirt habe und nach ihm existiren werde, denn dies hieße die Ewigkeit durch Vergangenheit und Zukunft bestimmen. Es kann von keiner Präexistenz des Geistes, also auch nicht von einer Wiedererinnerung geredet werden. Die Ewigkeit des menschlichen Geistes besteht in der klaren Erkenntniß, und diese vollendet sich in der intellectuellen Liebe zu Gott. Nun ist unsere Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst. An dieser Liebe theilnehmen heißt wahrhaft in Gott sein oder ewig sein. „Jede andere Liebe, als die intellectuelle, ist vergänglich." *)

Unsere Vollkommenheit ist unsere Thätigkeit, unsere Tugend, unsere Freiheit vom Zustande des Leidens. Je vollkommener ein Wesen ist, um so thätiger ist es, um so vollkommener, um so weniger leidend. Unsere vollkommene Thätigkeit ist das Erkennen, unsere vollkommenste Erkenntniß jene intuitive Einsicht, deren unmittelbares Object Gott ist. In dieser Erkenntniß sind wir frei von den Leidenschaften. Die Leidenschaften sind Gemüthsbewegungen, die uns stürmisch erregen und unseren Geist schwankend und unruhig machen. Die Freiheit von den Leidenschaften ist daher die Ruhe des Geistes. „Aus der höchsten Stufe (der dritten Art) der Erkenntniß entspringt die höchste Ruhe des Geistes (mentis acquiescentia), die es geben kann." **)

In dieser Ruhe sind wir sicher vor allen Affecten, die uns herabdrücken und ohnmächtig machen, vor allen Leidenschaften, die das Gemüth beunruhigen und verwirren. Es giebt keine Leidenschaft, die uns ohnmächtiger, unruhiger, unfähiger macht als die Furcht, es giebt nichts, das wir mehr fürchten als den Tod. Die Todesfurcht ist der größte Feind der Freiheit; frei sein von Todesfurcht der größte Sieg der Erkenntniß, das vollkommenste Bewußtsein unserer

*) Eth. V. Prop. XXIII. Schol. Prop. XXXIV. Coroll. — **) Ibid. Prop. XL. XXVII.

Macht, der ächte Ausdruck unserer Freiheit. Je klarer unsere Erkenntniß, um so geringer unsere Todesfurcht. „Je mehr Dinge der Geist klar und deutlich (nach der zweiten und dritten Art der Erkenntniß) einsieht, desto weniger leidet er von den schlechten Affecten und um so weniger fürchtet er den Tod.“ *) Der Gedanke des Todes wirft keinen Schatten in den frei gewordenen Geist; dieser bejaht seine klare Erkenntniß, er ist in derselben seiner Ewigkeit gewiß, und in dieser Gewißheit macht ihm der Tod weder Gedanken noch Sorgen. „Der freie Mensch“, sagt Spinoza, „denkt an nichts weniger als an den Tod, seine Weisheit besteht in der Betrachtung nicht des Todes, sondern des Lebens.“ Wären wir von Natur frei, also im Zustande der Freiheit geboren, so hätten wir nicht nöthig uns zu befreien und brauchten nach der Freiheit nicht erst zu streben, dann gäbe es nichts, das sie fördern oder hemmen könnte: weder positive noch negative Bedingungen, weder Gutes noch Schlechtes. Denn nicht der Besitz der Freiheit, sondern das Streben nach ihr entscheidet den Werth des Guten und Schlechten. „Wenn die Menschen frei geboren würden, so könnten sie sich keinen Begriff vom Guten und Bösen machen, so lange sie nämlich im Zustande der Freiheit wären.“ Die Freiheit ist die Frucht der Erkenntniß, sie kennt keine Furcht, darum auch nichts Furchtbares, also auch nicht die Affecte, welche die Gefahren erregen, weder die Tollkühnheit, welche die Gefahr um der Gefahr willen sucht, noch die Feigheit, die sie aus demselben Grunde vermeidet. Der freie Mensch handelt nur nach seiner Einsicht, und die einsichtsvolle Tugend wird sich eben so sehr in der Vermeidung der Gefahren als in deren Ueberwindung bewähren. Die Erkenntniß fordert ein vernunftgemäßes Leben, also die Gemeinschaft und Uebereinstimmung der Menschen. Darum wird der freie Mensch, so viel an ihm ist, keinen verletzen und sich keinem verhaßt machen. Der Undank macht verhaßt. Man erscheint undankbar, wenn man die Wohlthat nicht so hoch anschlägt, als der, welcher sie erweist. Nun ist es die Sache thörichter Menschen, ihre Wohlthaten zu überschätzen und eine Dankbarkeit zu verlangen, die sich mit der Einsicht und Freiheit des Empfangenden nicht verträgt; darum wird der freie Mensch, der unter Thoren lebt, so viel an ihm ist, ihren Wohlthaten aus dem Wege gehen. Die größte Wohlthat ist der größte Nutzen,

*) Eth. V. Prop. XXXVIII.

welchen der Menſch dem Menſchen erweiſen kann: das iſt die Hülfe, die er in der Ausbildung ſeiner Vernunft ihm leiſtet; dieſe Wohlthat iſt es, welche freie Menſchen am dankbarſten empfangen und den Anderen nach ihren Kräften erweiſen. Daher ſind allein freie Menſchen gegen einander wahrhaft dankbar.*)

Was der freie Menſch thut, muß mit der Vernunft übereinſtimmen. Die Vernunft fordert die wahre Uebereinſtimmung der Menſchen, nicht blos den äußeren Schein derſelben, am wenigſten den falſchen. Nichts widerſpricht der Vernunft mehr, als das betrügeriſche Handeln, die böſe Abſicht unter dem Scheine der guten. Die Freiheit fordert das äußerſte Gegentheil dieſer Art böſer Falſchheit d. h. die vollkommenſte Redlichkeit. „Der freie Menſch handelt nie tückiſch, ſondern ſtets aufrichtig.“ Wir leben am freieſten, wenn wir am vernünftigſten leben; die Vernunft fordert nicht blos das gemeinſchaftliche, ſondern das gemeinnützige Leben: dieſes iſt nur möglich in der Geſellſchaft und im Staate, daher wird ein vernunftgemäßes Leben ſich im Staate freier entwickeln als in der Einſamkeit. Hier iſt der Punkt, wo die ſittliche Freiheit die bürgerliche in ſich aufnimmt und in die politiſche Gemeinſchaft der Menſchen eingeht, um die Bildung der Vernunft zu befördern. Dieſer Satz widerſpricht nicht jenem anderen, mit dem wir das geſetzliche Leben von dem ſittlichen unterſchieden haben: „die Sicherheit iſt die Tugend des Staats, aber die Geiſtesfreiheit iſt eine Privattugend.“ Um die Vernunft auch in anderen zu fördern, findet dieſe Privattugend einen günſtigeren Schauplatz im Staat, als in der Oede.*)

Die klare Erkenntniß iſt ewig, denn ſie iſt gleich dem göttlichen Denken; ihre Ideen ſind gleich den Ideen, wie ſie im unendlichen Verſtande enthalten ſind. Iſt aber die klare Erkenntniß ewig, ſo iſt es auch die Freude, die nothwendig aus ihr folgt. Die ewige Freude iſt die beharrliche, die alle Trauer und überhaupt alle traurigen Affecte von ſich ausſchließt; ſie iſt unter allen Freuden die einzige, welche ewig iſt, wie der amor Dei intellectualis die einzige ewige Liebe war. Darum iſt dieſe Freude unter allen die höchſte: ſie iſt unſere „Seligkeit (beatitudo)“. Die Seligkeit oder die Freude ohne Trauer fällt zuſammen mit der klaren Erkenntniß als unſerer höchſten Thätigkeit, als unſerer Macht und Tugend: darum iſt die Seligkeit

*) Eth. IV. Prop. LXVII—LXXI. — **) Ibid. Prop. LXXII. LXXIII.

nicht der Lohn der Tugend, sondern diese selbst. Weil wir die Seligkeit des Erkennens genießen, darum begehren wir keine anderen Freuden mehr, darum erfreuen uns nicht mehr die Dinge, womit die menschlichen Leidenschaften zu thun haben; diese liegen jetzt in unserer Gewalt und gleichsam zu Füßen der Erkenntniß. Nicht weil wir die Leidenschaften beherrschen, genießen wir, wie zum Lohne, die Freude der klaren Erkenntniß, sondern weil es die Erkenntniß ist, die uns erfreut, darum begehren wir keine anderen Genüsse und beherrschen die Leidenschaften. „Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern diese selbst und wir genießen sie nicht deshalb, weil wir die Begierden bezähmen, sondern im Gegentheil, weil wir jene Seligkeit genießen, können wir die Begierden bändigen." „Damit habe ich", so schließt Spinoza seine Sittenlehre, „alles ausgeführt, was ich von der Macht des Geistes gegen die Affecte und der Freiheit desselben darthun wollte. Hieraus erhellt, wie stark der Weise ist und mächtiger als der erkenntnißlose, nur durch die Begierde getriebene Mensch: denn die Menschen ohne Erkenntniß lassen sich von äußeren Ursachen auf vielerlei Art hin- und herbewegen und kommen nie zu wahrer Seelenruhe; im Uebrigen leben sie ihrer selbst, Gottes und der Welt gleichsam unbewußt in den Tag hinein, und der letzte Augenblick ihres Leidens ist auch der letzte ihres Daseins; wogegen der Weise als solcher von keiner Leidenschaft bewegt wird, sondern in der Erkenntniß seiner selbst, Gottes und der Welt gleichsam eine ewige Nothwendigkeit erfüllt und darum selbst ewig ist, im Genuß beständiger Seelenruhe. Wenn schon der Weg, der, wie ich gezeigt habe, zu diesem Ziele führt, sehr hoch emporsteigt, läßt er sich doch entdecken. Was so selten gefunden wird, muß seinen Ort fürwahr auf steiler Höhe haben. Läge das Heil auf flacher Hand und ließe sich ohne viel Mühe ergreifen: wie wäre es dann möglich, daß fast alle dasselbe außer Acht lassen? Aber alles Herrliche ist eben so schwer als selten."*)

3. Die Nothwendigkeit der Freiheit.

Wir haben die sittliche Vollendung als den höchsten Affect und diesen als eine nothwendige Folge der klaren Erkenntniß begriffen. Aber die klare Erkenntniß ist eben so sehr eine nothwendige Folge

*) Eth. V. Prop. XLII. Schol.

des Affects, und es ist zum Verständniß Spinozas sehr wichtig, diesen oft hervorgehobenen Punkt auf das Deutlichste zu erkennen und von ihm aus den Zusammenhang der Ethik zu überschauen. In ihrem Ziel ist diese Sittenlehre mit den Forderungen der erhabensten und tiefsten Moral einverstanden, während sie in ihrer Anlage aller Moral widerstreitet. Sie macht im Einklange mit der menschlichen Natur den Affect zum Hebel der Sittlichkeit, während die Moral im Gegensatz zur menschlichen Natur und ihren Affecten den Bruch mit den Naturtrieben fordert. Weil die menschlichen Handlungen aus dem Willen entspringen und dieser immer gleich der Erkenntniß ist, darum gebietet uns die Sittenlehre Spinozas: Erhebe dich von der Täuschung, die dich gefangen hält, zur Wahrheit, die dich frei macht! Verwandle deine unklaren Begriffe in klare, so wirst du die Ordnung der Dinge erkennen und unmittelbar in Einheit mit dem Weltgesetz handeln! Allein nur der Sinn, nicht die Form dieses Gebots stimmt überein mit dem Geiste unserer Ethik. Denn sie darf das menschliche Handeln nicht in ein Gebot und die menschliche Erkenntniß nicht in eine Pflicht verwandeln, sie ist nicht imperativisch, sondern mathematisch, sie giebt dem menschlichen Leben keine Vorschriften, sondern begreift dessen Gesetze: darum darf sie die Erkenntniß und das höchste Gut nicht als den moralischen Zweck betrachten, für welchen sie die Willenskraft aufruft, sondern als die nothwendige Folge aus dem Wesen der menschlichen Natur. Der Mensch soll sich zur Erkenntniß nicht etwa entschließen, sondern muß dieselbe als den höchsten Affect, als die absolute Befriedigung begehren; dann erst ist die Sittenlehre, was sie in dem Systeme Spinozas sein muß: die nothwendige Folge der Seelenlehre. Dann vollendet sich in geometrischer Ordnung das Lehrgebäude Spinozas mit der höchsten Stufe der Erkenntniß, gleichsam der Sternwarte des Intellects, die den denkenden Menschengeist trägt, das Fernrohr der Philosophie auf das Gestirn der einen Substanz gerichtet. Wir dürfen diesen erhabenen Ort nicht mit einem kühnen Sprunge betreten, sondern müssen allmählig aus dem engen Wohnhause des Menschen emporsteigen; wir dürfen das Kind der Natur nicht mit einem moralischen Befehl aus der Kinderstube vertreiben, sondern müssen ihm zeigen, daß sein ganzes Streben von selbst nach jenem Ziele trachtet, daß es fortwährend die Sternwarte sucht und mitten in dem Labyrinth seiner Begierden schon auf dem Wege dahin sich

befindet. Unser ganzes Wesen begehrt das Licht, und wenn wir den Irrlichtern der Imagination nachgehen, so regt sich in dieser Täuschung schon die Wahrheit, denn selbst als Irrende suchen wir das Licht. Was der Irrthum Positives enthält, nämlich das Streben nach Erkenntniß, wird durch die Gegenwart der Wahrheit nicht aufgehoben, sondern erhellt.*) Die menschliche Natur besteht in den Affecten; die ohnmächtigen oder leidenden Affecte sind unklare Erkenntniß, die klare Erkenntniß ist darum nichts als der mächtigste oder höchste Affect. Wäre es nicht ganz unnütz und widersinnig, aus diesem höchsten Affect, aus dem Glück und der Befriedigung des Menschen eine Pflicht oder eine Vorschrift machen zu wollen? Eben so widersinnig, als wenn man einer Iphigenie befehlen wollte: sie solle Tauris verlassen, sie solle nach Griechenland zurückkehren! Sagt sie nicht selbst: „Und an dem Ufer steh' ich lange Tage, das Land der Griechen mit der Seele suchend!" Die Menschennatur ist die Griechin, die in dem Tauris der Imagination und der Begierden sich nach dem klaren Himmel ihrer Heimath sehnt.

Die menschlichen Affecte sind entweder freudig oder traurig, wenn sie nicht haltungslos zwischen beiden schwanken; die freudigen sind allemal der Ausdruck des gesteigerten Selbstgefühls, der vermehrten Macht, dagegen die traurigen allemal der Ausdruck des entgegengesetzten Zustandes. Nun ist das Grundstreben der menschlichen Natur die Begierde, ihre Realität zu erhalten und zu vermehren: darum muß sie die freudigen Affecte eben so nothwendig bejahen als die traurigen verneinen. Nur wenn man den Willen von der Natur unterscheidet und sich ein Vermögen der Freiheit außer der wirklichen Natur einbildet, kann man meinen, es gebe eine Lage, worin die traurigen Affecte den freudigen vorgezogen werden oder unter den traurigen der eine für besser gilt als der andere. Die menschliche Natur entscheidet und urtheilt anders als der Moralist, der vielleicht die Furcht mehr empfiehlt als die Hoffnung, die Verzweiflung unter Umständen für angemessener hält als die Zuversicht, und die Reue lieber sieht als den Ruhm und das siegreiche Selbstgefühl. Der Natur ist allemal das Gefühl des gesteigerten Daseins lieber und darum besser als das Gefühl des gedrückten; ihr ist unter allen Umständen die Freude lieber als der Schmerz, und sie achtet das Mit-

*) Eth. IV. Prop. I.

leid nicht höher als den Neid, weil beide Affecte sie auf gleiche Weise quälen und peinigen, denn die Natur will in ihrem Sein beharren, sie will nicht leiden, sondern handeln. So lange nun der Mensch unter dem Zwange der Dinge lebt, die auf ihn einwirken, ist sein Dasein von dem Widerstreit freudiger und trauriger Empfindungen bewegt, so lange lebt er im stürmischen Wechsel der Leidenschaften, die ihn machtlos wie einen Spielball treiben. Diese Leidenschaften, die unter der äußeren Einwirkung der Dinge nothwendig in uns entstehen, sind Begierden nach Objecten, die uns anziehen oder abstoßen, je nachdem sie uns freudig oder schmerzlich erregen; sie sind auf Dinge gerichtet, die ich haben oder nicht haben, besitzen oder loswerden will. Diese Dinge sind einzelne und zufällige Erscheinungen. Weil sie einzelne sind, schließen sie einander aus; weil sie zufällige sind, müssen sie vergehen. Was wir haben wollen, gilt uns als ein Gut; was wir los sein wollen, als ein Uebel. Lauter beschränkte und vergängliche Güter bilden den Inhalt unserer freudigen Affecte. Müssen darum diese Affecte nicht eben so beschränkt und vergänglich sein? Die beschränkte Freude hört auf, wo ihr Gegenstand aufhört; und dieser Gegenstand, weil er ein einzelnes, ausschließendes, anderen entgegengesetztes Ding ist, kann angegriffen und zerstört werden. Jede beschränkte Freude hat ihre Gefahren und Feinde. Werde ich diese Gefahren nicht fürchten, diese Feinde nicht hassen, vor dem Untergang, der meiner Freude droht, nicht zittern? Und sind Furcht, Haß, Angst nicht traurige Empfindungen? Sind diese traurigen Affecte nicht eben so nothwendig als die freudigen? Sind sie nicht deren unvermeidliche Mitgift? Wenn ich die Armuth bemitleide, so fühle ich das Unglück des dürftigen Lebens, das so vieles entbehrt, dessen Besitz ich für ein Gut halte: ich wäre unglücklich, wenn ich arm wäre. Heißt das nicht mit anderen Worten: ich wäre glücklich, wenn ich reich wäre; ich möchte es sein, da ich es nicht bin; ich halte den für glücklicher, der es ist; ich beneide den Reichen? So trägt das Mitleid mit der Armuth auf seiner Kehrseite den Neid gegen den Reichthum. Und so hat in der leidenschaftlich bewegten Menschennatur jede Freude ihren Schmerz, jede Neigung ihre Abneigung, jede Liebe ihren Haß, jeder positive Affect seinen negativen Gegenpol. Daher muß der Wille, weil er nichts Anderes ist als die Bejahung der Natur, das Streben nach Selbsterhaltung, die Begierde nach Macht, den freudigen Affecten zustimmen und sie

zu erhalten streben: er muß in der Freude beharren und den Schmerz für immer los sein, er muß jene verewigen, diesen vernichten wollen. Die Freude ohne Schmerz ist die reine Freude, der positive Affect ohne den negativen, der gegensatzlose und darum höchste Affect. Und wie aus der Freude, wenn die Vorstellung ihrer Ursache darin gegenwärtig ist, nothwendig die Liebe folgt, so muß aus der ewigen Freude, die von der Idee ihrer Ursache erleuchtet wird, die ewige Liebe hervorgehen.

4. Die ewige Freude als Erkenntniß der Dinge.

Worin besteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? Diese Frage enthält den Kern der ganzen Sittenlehre Spinozas, den Kern seines ganzen Systems. Es kommt darauf an, den Uebergang von der vergänglichen zur ewigen Freude zu finden, den Zustand beharrlich zu machen, in dem die Freude jede Gemeinschaft mit den traurigen Affecten aufgiebt. So lange ich die Freude aus dem Besitz einzelner Dinge schöpfe, muß sie, wie dieser, beschränkt und vergänglich und darum nothwendig mit Trauer verbunden sein. Diese Erscheinung, die mich glücklich machte, vergeht und mit ihr meine Freude; dieser Mensch, den ich liebte, stirbt; dieses Gut, auf dessen Besitz ich stolz war, entschwindet, und an die Stelle der Freude tritt die Trauer. Mithin ist die Freude unvollkommen und unstet, so lange ihr Gegenstand die einzelnen Dinge, und ihr Subject das einzelne sinnliche Individuum ist, das die Dinge auf sich bezieht und sie begehrt nach eingebildeten Werthen. Dagegen wird die menschliche Freude vollkommen und ewig sein, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in deren wandellosem Zusammenhange ruht; wenn sie nicht mehr mit hastiger Hand dieses einzelne Gut ergreift, sondern das ewige Wesen selbst erstrebt; wenn der Mensch nicht mehr mit ängstlicher Habgier dieses oder jenes an sich reißt, sondern das Göttliche selbst mit freudiger Hingebung in sein Gemüth aufnimmt. Vergänglich ist meine Freude, wenn ich Einiges mein nenne; sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea verwandle und von diesem „omnia mea“ in jedem Augenblick sagen kann: „mecum porto!“ Freude überhaupt ist die empfundene Uebereinstimmung meines Wesens mit einem anderen. Momentan und vorübergehend ist diese Freude, wenn ich mit einem einzelnen, vergänglichen Dinge überein-

stimme; sie ist ewig, wenn ich mich in Einklang fühle mit dem ewigen Wesen selbst, das stets in derselben Klarheit meinem Geiste einleuchtet. Die vergängliche Freude ist ein glücklicher Augenblick, den ich auf der Scholle erlebe; die ewige Freude ist die zeitlose Gegenwart der klaren Erkenntniß: diesen Zustand nennt Spinoza Seligkeit, denn in ihr ist die Freude verewigt. Dieses Ziel war die Aufgabe, die Spinoza schon in seinen ersten Schriften als die einzige erkannt hatte, die das menschliche Leben wahrhaft erfüllen und befriedigen könne. Er hat in seiner Ethik gelöst, was er sich in dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes zum Ziele gesetzt. „Ich muß forschen", sagte er dort, „ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut giebt, von dem das Gemüth ganz mit Ausschließung alles Anderen ergriffen werden kann, ob sich etwas finden läßt, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährt." „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt." „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum."*)

Die ewige Freude ist nur möglich im Besitze des Ganzen, das stets sich selbst gleich bleibt; dieser Besitz ist nur möglich durch die klare und deutliche Erkenntniß: darum kann diese allein den Affect der Freude verewigen. In dem Zustand dieser Erkenntniß bewegt mich nicht mehr das einzelne Ding, das zufällig mein Dasein afficirt, sondern der Zusammenhang aller Dinge, die Weltordnung selbst ergreift mich als die ewige Nothwendigkeit, die ich nur einzusehen brauche, um damit übereinzustimmen. Jene unklaren Ideen, welche die Dinge um mich her vereinzeln und mein Leben der Zerstreuung und dem Kampfe selbstsüchtiger Begierden unterwerfen, verwandeln sich in die klaren Ideen, welche die Dinge in ihrer ewigen Einheit begreifen, das Gemüth sammeln und erhellen, die Widersprüche der Affecte auflösen in den großen und dauernden Einklang meines Geistes mit dem Weltall. Wenn sich das Labyrinth meiner Begriffe aufklärt, so klärt sich auch das Labyrinth meiner Leidenschaften auf, denn die Affecte, welche den Schwerpunkt des menschlichen Lebens in die einzelnen Güter legen, waren nichts als unklare Gedanken. Das klare Denken enthüllt mir die ewige Ordnung der Dinge, und

*) Vgl. oben Buch II. Cap. X. S. 272—73.

in diesem Anblick verschwindet das einzelne Ich mit seinen wandelbaren Affecten und seinen eingebildeten Gütern, wie ein Wölkchen am Saume des fernen Horizontes, wie ein verworrener Traum vor dem erwachenden Auge. Das menschliche Gemüth unter der Einwirkung der Dinge, in dem Wechsel der Leidenschaften, in dem Glauben an die Scheingüter der Welt, lebt „in der Angst des Irdischen". Die Erkenntniß ist die Befreiung von dieser Angst.

Wenn aber in der Erkenntniß die ewige Freude besteht, so ist darin zugleich die Idee ihrer Ursache gegenwärtig. Denn ich erkenne die Dinge klar, wenn meine Ideen wirkliche Modi des göttlichen Denkens sind, wenn meine Erkenntniß wirklich einen Theil des unendlichen Verstandes ausmacht, dessen unmittelbare Ursache das göttliche Denken ist, wenn ich also Gott als die Ursache meiner Erkenntniß begreife. Nun ist Freude, verbunden mit der Idee ihrer Ursache, nothwendig Liebe. Darum ist die klare Erkenntniß nothwendig die Liebe zu Gott, der amor Dei intellectualis: unter allen Freuden die einzig ewige, unter allen Affecten der mächtigste und höchste.*)

In dem amor Dei intellectualis vollendet und befreit sich die Menschennatur, weil sie wissend und wollend einstimmt in den Gang der Dinge und nicht mehr selbstsüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem sie die Dinge begierig festhält und das eigene Dasein daran fesselt. Die Liebe Gottes ist die reine, von jeder Selbstsucht freie Hingebung, also keine imaginäre Leidenschaft, die ihr Object festhalten und an sich reißen möchte; sie weiß, daß ihr Gegenstand kein einzelnes Wesen ist, das nach Menschenart den Affect mit dem Affecte erwiedert; sie fordert daher keine Gegenliebe, denn sie weiß, daß der Gott, den sie liebt, nicht wiederlieben kann; sie bildet sich nicht ein, ihren Gegenstand zu bereichern und zu erfreuen, indem sie ihn liebt; sie will ihn blos bejahen und verzichtet darauf, im gewöhnlichen Sinne des Worts wiedergeliebt oder begünstigt zu werden. Die gewöhnliche Liebe zu Gott ist, wie die gewöhnliche Liebe zu den Menschen, nichts als eine eigennützige Gunstbewerbung, ein Wechseltausch der Affecte und Neigungen, der zwischen schwankenden Gemüthern stattfindet und von Furcht und Hoffnung bewegt wird. Darum ist die wahre Liebe zu Gott nur möglich durch die wahre Erkenntniß. „Die sind tugendhaft", schreibt Spinoza in einem

*) Tract. brev. II. cap. XXII. Vgl. oben Buch II. Cap. VIII. S. 288 flgd.

seiner Briefe, „die eine klare Idee Gottes haben; dagegen gottlos die, welche keine Idee von Gott, sondern nur die Ideen irdischer Dinge haben, wodurch ihr Handeln und Denken bestimmt wird.“*)

Die Liebe, welche gleich ist der Erkenntniß, ist die ungetrübte und darum uneigennützige Stimmung des denkenden Geistes, der, in die Betrachtung des Ewigen vertieft, sein zeitliches Dasein vergißt und seiner eigenen Ewigkeit gewiß wird. Das Herz wird ruhig nach dem Sturm der Leidenschaften, der Wille frei von allen verwirrenden Begierden, und das Gemüth findet sich in dem Zustande einer vollkommen reinen, betrachtenden Hingebung. Diese Liebe ist die Sonntagsstille des Geistes. Hier weht „die Friedensluft“ des Spinozismus, in der sich unsere besten Geister erquickt haben, wo Goethe ausruhte von den Stürmen des Lebens und die Kraft jener Entsagung gewann, die seine Lebensweisheit wurde, einer Entsagung im Ganzen und ein für allemal, um alle partiellen Resignationen los zu werden; wo Schleiermacher, als die Vorstellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden, das Wesen der Religion und Frömmigkeit wieder entdeckte. Ich wüßte diese vollkommen reine und contemplative Gemüthsstimmung, die Spinoza die Liebe Gottes genannt hat, nicht besser auszudrücken, als mit den Worten des goetheschen Faust, der aus dem Getümmel der Welt heimgekehrt ist in die beschauliche Ruhe seines Studirzimmers: „Entschlafen sind nun wilde Triebe mit ihrem ungestümen Thun, es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun!“

Ich bin einverstanden mit der Weltordnung, indem ich sie erkenne, so muß ich auch damit einverstanden sein, daß ihre Nothwendigkeit unwandelbar feststeht, daß in mir selbst alles vergänglich ist, was zur Natur des einzelnen Dinges gehört, und nichts ewig als die Erkenntniß der Dinge. „Ich erkenne“, sagt Spinoza, „daß alles durch die Macht Gottes nach einer unveränderlichen Nothwendigkeit geschieht, und diese Einsicht gewährt mir die größte Befriedigung und die größte Gemüthsruhe.“ Ewig ist nur das Ganze, ewig ist im Ganzen die Ordnung der Dinge, welche begriffen ist in der Ordnung der Ideen: diese Erkenntniß ist ewig, denn sie ist eine nothwendige Folge Gottes. Darum ist mein Geist ewig, soweit er dieser Erkenntniß gleichkommt, dagegen in allem Anderen ver-

*) Epist. XXXVI.

gänglich. Meine klaren Ideen sind Modi des göttlichen Denkens, meine klare Erkenntniß ist das göttliche Denken in mir. Darum durfte Spinoza sagen: meine Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selbst.

Die Begierde unserer Selbsterhaltung ist der erste Affect und der Grund aller anderen. Daraus folgt nothwendig die Begierde, uns zu verewigen. Ewig sind wir nur in der Erkenntniß, in der Liebe zu Gott, die ein Theil ist der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst: ein Accord in der Harmonie des Ganzen. So ist der höchste Affect eine nothwendige Folge der Begierde, die das Wesen unserer Natur ausmacht. Gott als die ewige und innere Ursache aller Dinge bildet den Inhalt der Lehre Spinozas. Das System vollendet sich in der Erkenntniß, womit wir Gott lieben, in der Liebe, womit wir ihn erkennen. „Substantia sive Deus sive natura“: so lautet der erste Gedanke Spinozas. „Amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae“: so lautet der letzte.

Dreizehntes Capitel.

Charakteristik und Kritik der Lehre Spinozas.

I. Die Grundzüge des Systems.

1. Rationalismus und Pantheismus.

Seitdem Jacobi gesagt hat, man müsse die Ethik so erklären, daß keine Zeile darin dunkel bleibe, ist das Ziel bestimmt, das die Erforschung und Darstellung der Lehre unseres Philosophen zu erstreben hat. Nachdem wir das System in dem Zusammenhange und der Klarheit, womit es im Geiste Spinozas gegenwärtig war, wiederzugeben gesucht haben, entsteht die Aufgabe, dasselbe zu prüfen. Diese Prüfung hat zwei Bedingungen zu erfüllen; sie muß die Wesenseigenthümlichkeit des Systems bestimmen und dann seine Folgerichtigkeit untersuchen: das Erste geschieht durch die Charakteristik, das Zweite durch die Kritik. Unter der Wesenseigenthümlichkeit verstehen wir die specifische Art, wodurch sich eine Erscheinung von allen übrigen unterscheidet. Versuchen wir demgemäß die Grundzüge der Lehre

Spinozas darzuthun und den Begriff derselben nach Gattung und specifischer Differenz so zu definiren, daß ihre Wesenseigenthümlichkeit vollkommen einleuchtet.

Die Aufgabe der klaren und deutlichen Erkenntniß der Dinge theilt Spinoza mit Descartes und der Grundrichtung aller rationalen Philosophie. Das klare Denken kann nicht bei einzelnen Dingen stehen bleiben, denn diese erklären sich nur aus ihrem Zusammenhange mit allen übrigen. Werden aber die Erscheinungen einmal verknüpft, so giebt es keine Grenze, wo man haltmachen, kein Object, mit dem man den Gang der Forschung abbrechen und derselben eine willkürliche Schranke setzen könnte: so lange sich noch jenseits der Grenze etwas findet, dessen Dasein man anerkennen muß, ist auch das natürliche Problem der Erkenntniß nicht gelöst, so lange dauert das Streben der Philosophie. Wollte man hier zu denken aufhören, so würde jenes Etwas auf die bisherige Erkenntniß einen Schatten werfen und deren Klarheit trüben; unsere Erkenntniß gliche dann einer Summe, unter deren Gliedern sich eine unbekannte Größe befindet. Wer kennt den Werth dieser Summe? Jenes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntniß überhaupt unklar und verdunkelt die Philosophie nicht blos an einem Punkt ihrer Oberfläche, sondern im Grunde ihres Vermögens, denn es giebt keine Erkenntniß, wenn etwas in der That Unbegreifliches oder Irrationales existirt. „Das Licht erleuchtet zugleich sich und die Finsterniß", sagt Spinoza. Aber wenn die Finsterniß finster bleibt, so verdunkelt sie das Licht. Das klare Denken will den Zusammenhang der Dinge begreifen. Dieser Zusammenhang ist entweder vollständig und einmüthig, oder es giebt in Wahrheit gar keinen Zusammenhang; diese einmüthige Ordnung wird entweder vollständig erkannt, oder es giebt in Wahrheit gar keine Erkenntniß; denn eine unvollständige Erkenntniß, die nicht vervollständigt werden kann, ist so gut als keine. Bleibt etwas Unerkanntes und Unerkennbares zurück, so verbürgt nichts die Gültigkeit der erreichten Erkenntniß; sind wir aber unserer Erkenntniß und ihrer Geltung nicht gewiß, so wird sie rettungslos eine Beute des Zweifels.

Die Philosophie fordert daher die Einsicht in den Zusammenhang aller Dinge. Diese Einsicht ist nur möglich durch das klare Denken, durch den reinen Verstand: darum ist sie rational; sie darf weder von außen beschränkt noch durch unklare Vorstellungen

und bloße Einbildungen von innen getrübt werden: darum ist sie vollständig. Nur in einem vollständigen System des reinen Verstandes, nur als absoluter Rationalismus kann die Philosophie die Aufgabe lösen, die sie als solche sich setzen muß. Die Lehre Spinozas ist vollkommener Rationalismus und will es sein: dies ist ihr Grundzug und allgemeiner Charakter.

Philosophie und Rationalismus im Sinne einer durchgängigen Vernunfterkenntniß bedeuten dasselbe. Die rationale Erkenntniß fordert die Erkennbarkeit aller Dinge, den vollständigen und einmüthigen Zusammenhang alles Erkennbaren, die Klarheit und Deutlichkeit aller wahren Erkenntniß. Sie duldet nichts Unerkennbares in der Natur der Dinge, nichts Unklares in den Begriffen der Dinge, keine Lücke in dem Zusammenhang dieser Begriffe. Wenn sie diese ihre Aufgabe wirklich löst, so hat sie den einen Zusammenhang erkannt, der alles in sich faßt, das Eine, worin alles begriffen ist: das All-Eine, außer dem nichts ist, das daher gleichgesetzt werden muß dem vollkommenen oder göttlichen Wesen. In dieser Erkenntniß wird die ewige Ordnung aller Dinge in ihrem letzten Grunde als Gott und Gott in seiner vollkommenen Machtentfaltung als ewige Ordnung begriffen: diese Gleichung ist es, die man mit dem Wort „Pantheismus" bezeichnet. Sobald man zwischen Gott und Welt keine unübersteigliche Kluft einräumt, sondern einen Zusammenhang und zwar einen erkennbaren fordert, ist die pantheistische Vorstellungsweise die nothwendige Folge, und je deutlicher jener Zusammenhang erkannt wird, um so ausdrucksvoller wird der pantheistische Charakter dieser Erkenntniß. Um daher diese Begriffe richtig zu würdigen und nicht, wie es gewöhnlich geschieht, in die größte Verwirrung zu bringen, beachte man wohl, daß der Pantheismus seiner Grundrichtung nach nichts Anderes ist, als das Gegentheil des Dualismus. Je weniger dualistisch die philosophischen Systeme sind, um so pantheistischer müssen sie sein. Wo aber der Dualismus beginnt, da ist die rationale Erkenntniß zu Ende. Je rationaler daher die philosophischen Systeme sind, um so weniger sind sie dualistisch. Der Pantheismus fällt mit dem Rationalismus der Aufgabe nach zusammen, und wenn Spinoza die Aufgabe der rationalen Erkenntniß in seiner Weise vollkommen gelöst hat, so liegt darin der Grund, warum sein System nothwendig pantheistischer Natur ist. Er ist ein vollkommener Pantheist, weil er die Vernunfterkenntniß bis zu Ende geführt und nir-

gends einen Schatten darin geduldet hat. Hier berichtigen wir einen in der Charakteristik der Lehre Spinozas geläufigen Irrthum. Der Pantheismus gilt gewöhnlich für die besondere Eigenthümlichkeit dieses Systems; dadurch wird die Sache nach zwei Seiten verwirrt: man giebt von dem Spinozismus eine zu weite und von dem Pantheismus eine zu enge Erklärung; man indentificirt den Pantheismus mit der Lehre Spinozas und überträgt unter dieser schiefen Voraussetzung, welche Gattung und spezifische Beschaffenheit verwechselt, alle Eigenthümlichkeiten des Spinozismus auf den Pantheismus. Im Geheimen hat man sich den zweiten nach dem Vorbilde des ersten zurecht gemacht; dann wird öffentlich der Pantheismus, mit diesen Merkmalen versehen, als Modell hingestellt und die Lehre Spinozas als dessen wohlgetroffenes Abbild bezeichnet. Nun muß es der Pantheismus sein, der die Freiheit, den Unterschied des Guten und Bösen, das Selbstbewußtsein, die moralischen Zwecke, die Zwecke überhaupt verneint und diesen seinen reinen und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinozas findet. Aber der Pantheismus sagt nur, daß Gott gleich sei einer ewigen Ordnung. Worin diese ewige Ordnung besteht, ist zunächst eine offene Frage, sie kann als natürliche oder moralische Ordnung, als mechanische oder zweckmäßige, als materielle oder geistige, als Natur oder Schöpfung begriffen werden. Der Pantheismus reicht nicht weiter als jene erste Gleichung, und man sieht leicht, daß es von den näheren Bestimmungen, wie die ewige Ordnung begriffen wird, erst abhängt, ob die Freiheit, die Zwecke u. s. f. verneint werden oder nicht. Wenn wir wissen, daß Spinoza die Substanz als das eine und einzige Wesen begriffen hat, außer dem nichts ist, so genügt der erste Satz seiner Lehre: „substantia sive Deus“, um dieselbe als Pantheismus zu bestimmen.

2. Naturalismus.

Nun begreift Spinoza jene ewige Ordnung oder den Zusammenhang der Dinge als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, als ein Product, welches der Wille weder erzeugen noch verändern kann, als eine Welt, deren erzeugender Grund Verstand und Willen, also die geistigen Vermögen, vollkommen von sich ausschließt; das heißt, er begreift jene ewige Ordnung der Dinge nicht als Schöpfung, sondern lediglich als Natur: dies ist die zweite nähere Bestimmung. Der erste Satz seines Systems lautet: „substantia sive Deus“, der

zweite: „Deus sive natura“. „Substantia sive Deus“ erklärt Spinoza als Pantheist; „Deus sive natura“ erklärt er als Naturalist.

Naturalismus nämlich ist jede Philosophie, welche die Natur nicht aus dem Geiste, sondern den Geist aus der Natur erklärt und ableitet, jede, deren Princip nicht der Grund der Erkenntniß, sondern der Grund der Dinge ist, nicht die Vernunft, sondern die Substanz, von der alles Andere abhängt. Diese Substanz, vermöge deren alle Dinge sind, ist Macht. Was kann die erkennbare Macht anders sein als Natur? Nehme man das Wesen der Dinge als vollkommen unabhängig von unserer Erkenntniß und zugleich als vollkommen erkennbar, so leuchtet ein, daß dieses Wesen nur durch den Begriff der Natur erklärt werden kann. Es ist vollkommen unabhängig von uns, wir sind vollkommmen abhängig von ihm: d. h. es ist unsere Macht; es ist uns zugleich vollkommen erkennbar: d. h. es ist unser Object. Dieses Wesen, das zugleich unsere Macht und unser Object bildet, ist allein die Natur. Die Natur war der verborgene Sinn des cartesianischen Gottes, sie ist der offen erklärte des spinozistischen.*) Die Lehre Spinozas ist das System der reinen Natur. In dieser Lehre ist alles Natur: Gott ist die unendliche, wirkende Natur, die Welt als ewige Folge Gottes ist die bewirkte Natur; die Attribute sind die ewigen und unendlichen Naturkräfte, die einzelnen Dinge sind vergängliche Naturerscheinungen, die Geister sind denkende Naturen, die Körper ausgedehnte. Was ist in diesem System, das nicht Natur wäre? Die vernünftige Ordnung ist die naturnothwendige. Was mit der Nothwendigkeit und Macht der Natur streitet, das streitet mit der Vernunft. Was in dem naturgesetzlichen Zusammenhang der Dinge unmöglich ist, das ist überhaupt unmöglich, das existirt nicht in Wahrheit, sondern nur eingebildeter Weise, das ist nicht in der Natur der Dinge, sondern in den verworrenen Ideen unserer Imagination. Daher verneint Spinoza das (allgemeine und unbestimmte) Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit, die Freiheit. Er verneint sie nicht als Pantheist, sondern als Naturalist.

3. Dogmatismus.

Aber der Naturalismus erschöpft noch nicht die Eigenthümlichkeit der Lehre Spinozas. Gott gilt als ewige Ordnung, diese als

*) Vgl. Bd. I. Theil I. Buch II. Cap. XI. S. 421 flgd. S. 433.

Natur und die letztere als unabhängig von den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, die selbst erst aus der Natur der Dinge hervorgeht. Aber die klare Erkenntniß kann nur aus der klaren Erkenntniß folgen. Wären die Dinge nicht von Ewigkeit her klar und deutlich begriffen, wäre die Ordnung der Ideen nicht eben so nothwendig und ewig als die Ordnung der Dinge, so wäre in dem menschlichen Geist eine Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Die vollständige und wahre Erkenntniß der Dinge ist die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen; diese Ordnung ist eine nothwendige und ewige Folge des göttlichen Denkens, also Naturordnung. Spinoza begreift die Erkenntniß als Natur oder die Natur so, daß sie die vollkommene Erkenntniß der Dinge (als nothwendige und ewige Folge ihres Wesens) in sich begreift. Mit anderen Worten, er setzt die Erkenntniß voraus, als in der Natur der Dinge begründet und vollendet: diese Voraussetzung macht den dogmatischen Charakter seiner Lehre.

Die Erkenntniß der Dinge ist demnach keine Aufgabe, welche die Natur erst zu lösen, kein Ziel, das sie zu erreichen hätte; die Natur braucht sie nicht zu bezwecken, weil sie dieselbe von Ewigkeit her bewirkt. Wäre die Erkenntniß der Dinge eine zu lösende Aufgabe, so könnte diese Aufgabe innerhalb der Natur blos durch den menschlichen Geist gelöst werden, so müßte die Natur, indem sie die Erkenntniß bezweckt, auch den menschlichen Geist, also überhaupt das menschliche Dasein bezwecken, so müßten mit dem menschlichen Dasein auch die übrigen Dinge von der Natur bezweckt werden: so müßte Gott oder die Natur nach Zwecken handeln. Nun ist die Natur die vollkommene, unwandelbare, von Ewigkeit her begriffene Ordnung der Dinge. Sie kann nicht vollkommener sein als sie ist; sie kann daher auch nicht vollkommener werden: es giebt demnach nichts, das sie bezwecken oder das durch sie bezweckt werden könnte. Außer ihr sind keine Zwecke möglich, denn außer ihr ist nichts; in ihr sind keine Zwecke möglich, denn sie braucht nichts zu werden oder zu erstreben, was sie nicht schon in vollkommener Weise ist: sie ist von Ewigkeit her alles in allem. Jeder erst zu erreichende Zweck wäre ein Zeugniß wider die Vollkommenheit Gottes, und jeder Zweck ist ein erst zu erreichendes Ziel, eine erst zu lösende Aufgabe. Darum sind in der Ordnung der Natur, wie sie Spinoza begreift, die Zwecke in jedem Sinne unmöglich, sowohl die äußeren als inneren, sowohl die bewußtlosen als die bewußten. Die Natur handelt daher nicht

losophie des Alterthums und die christliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Systemen den Menschen vor Augen; jene dachte den Menschen als Zweck der Natur, diese dachte die Erlösung des Menschen als Zweck der göttlichen Vorsehung. Bacon und Descartes, die Begründer der neueren Philosophie, haben die Causalität gefordert, ohne die Geltung der Zwecke vollkommen und in jedem Sinne zu verneinen. Leibniz, der auf Spinoza folgt, führt den Zweckbegriff zur Erklärung der Dinge von neuem in die Philosophie ein und berechtigt ihn neben der Causalität nicht nur in gleicher, sondern in höherer Bedeutung. Kant erhebt den Zweckbegriff durch den Primat der praktischen Vernunft zur höchsten Geltung. So ist unter allen Philosophen Spinoza der einzige, der den Zweckbegriff vollkommen verwirft, ohne deshalb die Ursprünglichkeit des Denkens und der Erkenntniß zu verneinen; er ist der einzige Philosoph und vielleicht der einzige Mensch gewesen, der das Gegentheil dieses Begriffs, die bloße Causalität zur alleinigen Richtschnur seiner Erkenntniß, seiner Welt- und Lebensanschauung genommen und festgehalten hat.

II. Einwürfe wider das System.

1. Wider Spinozas Erkenntnißsystem.

Die Lehre Spinozas ist das durchgängig rationale System der Natur, sofern dieselbe nur als wirkende Causalität begriffen wird: dieser Satz enthält die Summe der Charakteristik, die eigentliche Definition des Spinozismus. Von hier aus lassen sich leicht die Einwürfe und Widerreden erkennen, die das System erfährt und um so stärker hervorruft, als es in seiner eigenen Verfassung imposant und mächtig erscheint. Es will die Aufgabe der rationalen Erkenntniß der Dinge ohne Rest gelöst haben und ist sich dieser Leistung bewußt. Wer die Möglichkeit oder Vollständigkeit einer solchen wahren Erkenntniß bestreitet, ist darum nothwendig ein Gegner Spinozas. Die Möglichkeit der wahren Erkenntniß überhaupt bestreiten die Skeptiker, die Möglichkeit einer absoluten, nicht blos die Erscheinungen, sondern auch das Wesen der Dinge durchdringenden Erkenntniß bestreitet Kant. Pierre Bayle war aus skeptischen, Kant aus kritischen Gründen ein Gegner Spinozas; beide waren keine gründlichen Kenner seiner Lehre; am fremdesten verhielt sich Kant. Nun ist bei Spinoza die vollständige Erkenntniß der Dinge ihrer Art nach durch-

gängig rational, sie ist nur möglich durch das klare und deutliche Denken. Jeder, der die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit behauptet, aber deren Möglichkeit durch den Verstand bestreitet, ist ein Gegner Spinozas. Dieser Gegner sind viele und verschiedene: die Sensualisten, die Gefühlsphilosophen, die Mystiker. Ich nenne als mystischen Gegner Georg Hamann, der sich zu Spinoza vollkommen antipathisch verhält und nach dem eigenen charakteristischen Ausdruck „vor dem Knochengerippe des geometrischen Sittenlehrers" mit instinctivem Widerwillen zurücktritt.*) Als Typus der Gefühlsphilosophie in ihrem ausgemachten Gegensatz zum Spinozismus darf Friedrich Heinrich Jacobi, als Typus des Sensualismus, der sich dem in Spinoza verkörperten Rationalismus widersetzt, Ludwig Feuerbach gelten, der letztere in seinen späteren Schriften, worin er als Zukunftsphilosoph auftritt. Beide, Jacobi und Feuerbach, kennen das System; Jacobi namentlich hat das große Verdienst, durch seine Briefe über die Lehre Spinozas das bessere Verständniß derselben geweckt zu haben; auch Feuerbach hat durch seine Darstellung des Spinozismus gezeigt, daß er in diesem Systeme gelebt hat. Beide verhalten sich zu der Lehre Spinozas als Gegner, beide bekämpfen in ihr den Charakter des reinen Rationalismus, sie bekämpfen ihn aus gleichen Gründen in entgegengesetzten Richtungen: aus religiösem Interesse der eine, aus sensualistischem der andere. Es ist lehrreich und interessant, diesen Gegensatz beider sowohl in Rücksicht auf Spinoza als auf sie selbst etwas näher zu beleuchten.

Weil das System Spinozas durchgängig rational und demonstrativ ist, weil es sich zu allem nur begreifend verhält, darum ist es nothwendig atheistisch und fatalistisch: so urtheilte damals Jacobi. Weil das System Spinozas durchgängig rational ist und sich zu allem nur begreifend verhält, darum ist es nothwendig theologisch: so urtheilte neuerdings Feuerbach. Alle menschliche Speculation ist atheistisch, sagt der Eine; alle menschliche Speculation ist theologisch, sagt der Andere; jenem gilt das menschliche Denken als ein geborner Atheist, diesem als ein geborner Theologe. Nach Jacobi ist alles Denken und Begreifen ein fortwährendes Ableiten und Bedingen, alles Gedachte und Begriffene daher ein Bedingtes und Abgeleitetes;

*) J. G. Hamanns Briefwechsel mit Jacobi (Jacobis Ges. Werke Bd. IV. Abth. III. S. 48).

das Denken kann vermöge seiner Natur das Unbedingte und Ursprüngliche nie fassen, sondern folgerichtigerweise nur verneinen: die rationale Erkenntniß des Unbedingten und Ursprünglichen ist baar unmöglich. Gott ist unbedingt, die Freiheit ist ursprünglich: es giebt keine rationale Erkenntniß Gottes und der Freiheit, daher kann die rationale Erkenntniß, wenn sie folgerichtig sein will, Gott und die Freiheit nur verneinen. Die Verneinung Gottes als unbedingter Persönlichkeit ist atheistisch, die der Freiheit ist fatalistisch: darum muß die rationale Erkenntniß, wenn sie folgerichtig verfährt, nothwendig atheistisch und fatalistisch ausfallen. Alle Philosophie, sofern sie rational ist, kann keine andere Richtung nehmen; Spinoza war ein vollkommen rationaler und folgerichtiger Denker; deshalb mußte seine Lehre sein, wie sie ist: atheistisch und fatalistisch. Wer diese Consequenzen nicht will, der muß die Lehre Spinozas und mit ihr alle rationale und demonstrative Philosophie verwerfen, denn diese hat im Spinozismus das Höchste geleistet, dessen sie fähig ist. So verbindet sich hier mit der größten Anerkennung Spinozas zugleich die gänzliche Verwerfung seines Systems, nicht etwa in einer seiner Folgerungen, sondern von Grund aus. — Alles Denken und Begreifen ist nach Feuerbach ein fortwährendes Verallgemeinern und darum ein Verneinen des Individuellen, Sinnlichen, Natürlichen. Gott denken und begreifen heißt ihn verneinen, erklärt Jacobi. Die Natur denken oder begreifen heißt sie in ein allgemeines, unsinnliches, übersinnliches Wesen verwandeln und damit verneinen, erklärt Feuerbach. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff Gottes, der Begriff ist die Verneinung Gottes, darum ist dieses System durchweg atheistisch: so schließt Jacobi. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff der Natur, das ist die Natur als allgemeines, gedachtes, übersinnliches Wesen, die Verneinung der Natur; darum ist dieses System durchweg theologisch: so schließt Feuerbach. Weil Spinoza Gott nur denkt, darum muß er das Wesen Gottes durch die Natur erklären: das heißt Gott verneinen. So Jacobi. Weil Spinoza die Natur nur denkt, darum muß er das Wesen der Natur durch Gott erklären: das heißt die Natur verneinen. So Feuerbach. Für Jacobi liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinozas in der Formel „Deus sive natura“: das ist die begriffene, naturalisirte, verneinte Gottheit oder Atheismus. Für Feuerbach liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinozas in der Formel „natura sive Deus“: das ist die begriffene, verallge-

meinerte, in ein überſinnliches Weſen verwandelte, verneinte Natur oder Theologie. Hier ſehen wir deutlich, wie in beiden dieſelbe Anſicht von der Philoſophie Spinozas dieſelbe Anerkennung und dieſelbe Verwerfung in entgegengeſetzten Urtheilen begründet. Denn genau in derſelben Rückſicht erklärt der Eine dieſes Syſtem für Atheismus, der andere für Theologie.*)

Was Feuerbach der Lehre Spinozas und aller „abſtracten Philoſophie“ überhaupt entgegenſetzt, iſt die ſinnliche Empfindung. Dieſe ſoll die Richtſchnur aller Erkenntniß, die Philoſophie der Zukunft ſein, wie der Rationalismus die der Vergangenheit war. Nichts iſt natürlicher als der Trieb nach ſinnlicher Anſchauung; dazu bedarf es keiner beſonderen Philoſophie. Die Befriedigung desſelben wird durch den Rationalismus nicht gehindert und durch den Senſualismus nicht gewährt. Niemand fordert, daß um des Durſtes willen die Poeſie nur Trinklieder dichten ſolle. Wenn die Seele nach den Eindrücken der Welt dürſtet, ſuche ſie in der ſinnlichen Anſchauung ihre vollſte und einzige Befriedigung. Aber es wäre thöricht und zweckwidrig, deshalb von der Philoſophie zu verlangen, daß ſie nichts anderes zu thun habe als dieſem Durſte zu ſchmeicheln und in Zukunft als purer Senſualismus die Livrée der Sinne zu tragen. So wenig die Trinklieder unſeren Durſt ſtillen, ſo wenig befriedigt die Philoſophie, und wenn ſie noch ſo ſenſualiſtiſch iſt, unſer Anſchauungsbedürfniß.

2. Wider Spinozas Weltſyſtem.

Dem Syſteme unſeres Philoſophen, moniſtiſch, naturaliſtiſch, mechaniſtiſch, wie es verfaßt iſt, widerſtreitet die pantheiſtiſche Weltanſicht, welche den Naturalismus verneint, die deiſtiſche Weltanſicht, welche den Naturalismus bejaht, aber die Ungültigkeit der Zwecke verneint, die teleologiſche Weltanſicht, die im Princip der Dinge die zweckthätige Kraft wirkſam ſein läßt und auf dieſe Erkenntniß die Lehre von Gott und der Natur der Dinge gründen möchte. Jene erſte Antitheſe, die aus der kritiſchen Philoſophie hervorgeht und die wir an ihrem Ort ausführlich darſtellen werden, erſcheint in J. G. Fichte: Gott gilt als die ewige Ordnung der

*) Fr. H. Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelsſohn (1785). S. 170—72. Ludw. Feuerbach: Grundſätze d. Philoſ. d. Zukunft (1843). Geſ. W. Bd. II. S. 285—87. Bd. IV. S. 380—92. Ueber Jacobi vgl. Bd. II. dieſes Werkes (2. Aufl.) Buch III. Cap. VIII. S. 845—49. Bd. V. Buch I. Cap. XI. S. 189.

Dinge, diese aber nicht als Natur, sondern als Freiheit, sie besteht im Willen und seinem Endzweck. Alles hängt davon ab, ob die persönliche Freiheit (das Ich) verneint oder bejaht wird; der pantheistische Naturalismus verneint von Grund aus, was der pantheistische Moralismus von Grund aus bejaht. Daher konnte Fichte sagen: „Es giebt nur zwei völlig consequente Systeme: das kritische und das spinozistische".*)

Die deistisch gesinnte Aufklärung des vorigen Jahrhunderts wollte keine andere Offenbarung Gottes zulassen als die natürliche Ordnung der Dinge, in dieser aber auch den vollen Ausdruck göttlicher Weisheit und Güte anerkannt wissen. Daher stand ihr nichts höher als die Betrachtung der natürlichen Zweckmäßigkeit der Dinge, der absichtsvollen Bildungen der Natur und ihrer Nützlichkeit für den Menschen. Kein Wunder, daß dieser Aufklärung Spinoza nicht einleuchten wollte, daß sie erschrak, als Jacobi die Lehre desselben in ihrem wahren Licht darstellte; daß namentlich Moses Mendelssohn in der Behauptung, Spinoza habe die Zwecke verneint, lieber eine Verlästerung des Philosophen sehen, als diesem eine solche „Narrheit" zutrauen mochte. Er hätte sich nie in einen öffentlichen Streit über Lessings Spinozismus und Spinozas Lehre einlassen sollen, da ihm die letztere so fremd und unbekannt war, daß er die Ethik kaum gesehen, viel weniger je gelesen haben konnte. Stellte er doch die verwunderliche Frage: welche Schriften Jacobi für die Urkunden der Lehre Spinozas ansehe, ob die von L. Meyer herausgegebenen oder andere?**)

Spinoza verneint die Zwecke überhaupt, die natürlichen ebensowohl als die moralischen, und läßt in der gesammten Weltordnung kein anderes Vermögen und keinen anderen Zusammenhang gelten als die bloße Causalität. Hier erhebt sich gegen seine Lehre die auf den Zweckbegriff oder die Teleologie gegründete Weltansicht. Im Interesse dieser Weltansicht hat neuerdings Trendelenburg zu zeigen versucht, daß die eigenthümliche und bedeutsame Stellung, welche unter den philosophischen Systemen die Lehre Spinozas der Teleologie gegenüber einnimmt, unhaltbar sei. Man darf die Bejahung oder Verneinung der Zweckbegriffe gewissermaßen zur Grundfrage der

*) Vgl. Bd. V. dieses Werks, Buch III. Cap. III. S. 489; S. 504, 526 flgd. — **) Vergl. Bd. II. dieses Werks (2. Aufl.) Buch III. Cap. IV. S. 773 flgd. Cap. VIII. S. 863 flgd.

Philosophie, zur Richtschnur unserer Beurtheilung ihrer Systeme machen und von hier aus die Standpunkte bestimmen, welche in den Systemen der Philosophie herrschen und geherrscht haben. Es giebt Systeme, die alles durch Zwecke erklären; es giebt andere, jenen entgegengesetzte, welche die Zwecke verneinen und alles blos durch wirkende Ursachen oder mechanische Causalität erklären wollen; Trendelenburg nennt die Systeme der ersten Art teleologisch, die der zweiten mechanisch oder materialistisch; Beispiele der teleologischen Weltansicht seien das platonische, aristotelische, stoische System; ein Beispiel der entgegengesetzten mechanischen oder materialistischen Weltansicht die atomistische Philosophie Demokrits. Nicht alle Systeme fallen unter diesen Gegensatz. Es giebt solche, die beides zugleich, und solche, die keines von beiden sind. Nehmen wir Systeme der ersten Art, so können dieselben entweder beide Principien trennen und in dieser Trennung bejahen, indem sie jedes ein besonderes, ihm eigenthümliches Gebiet beherrschen lassen, oder sie vereinigen beide, indem sie die wirkenden Ursachen als dienendes Princip den Zweckursachen unterordnen. Wenn sie beide Begriffe getrennt gelten lassen, so werden die Systeme dualistisch ausfallen und in dem einen ihrer Theile teleologisch, in dem anderen mechanistisch verfahren: Beispiel eines solchen dualistischen Systems ist die cartesianische Philosophie. Die Lehre Spinozas ist ein System der zweiten Art, sie ist weder teleologisch noch mechanisch (materialistisch): eben darin besteht nach Trendelenburg der eigenthümliche Charakter dieses Systems. Wenn der Gedanke den Grund bestimmt und erleuchtet, aus welchem die Dinge hervorgehen, so ist die Erklärungsart der letzteren teleologisch, das Denken ist wirksam in allen Dingen, also auch in der Bildung der Körper. Wenn aber das Princip, woraus die Dinge hervorgehen, dem Gedanken völlig fremd ist, so müssen die Dinge aus einem blinden Grunde und durch eine blinde Nothwendigkeit d. h. materialistisch und mechanisch erklärt werden; dann ist die Materie und ihre Kraft in allen Dingen wirksam, also auch in der Bildung des Gedankens, in der Erzeugung des Geistes. Wenn aber das Denken in der Bildung der Körper und die Materie oder Ausdehnung in der Bildung des Gedankens *gar nichts* vermag, so ist die teleologische Erklärungsweise eben so unmöglich als die materialistische (mechanische). Dies ist der Fall, wenn Denken und Ausdehnung vollkommen getrennt sind und jedes von dem anderen vollkommen un-

abhängig. Nun begreift Spinoza Denken und Ausdehnung als die beiden in der Substanz vereinigten, aber in ihrer Wirksamkeit von einander völlig getrennten und unabhängigen Attribute, deren jedes ursprünglicher Natur ist: daher ist sein System weder teleologisch noch materialistisch. In dieses Verhältniß der beiden Attribute setzt darum Trendelenburg den „Grundgedanken Spinozas" und sucht nachzuweisen, wie der Philosoph in der Entwicklung seiner Lehre diesem Grundgedanken untreu wird. Denn er kann die inadäquate Idee aus dem bloßen, von der Materie unabhängigen Denken ebensowenig erklären, als aus der völlig gedankenlosen Materie, also läßt er sie unerklärt; und wenn er die adäquaten Ideen als den „besseren Theil des Geistes" bezeichnet, so fällt er unwillkürlich in die teleologische Vorstellungsweise, die er im Principe verneint. Daher besteht der „Erfolg" dieses ganzen Systems zuletzt darin, daß sein Grundgedanke scheitert.

Lassen wir den Erfolg und halten wir uns an den „Grundgedanken" Spinozas, den Trendelenburg nicht richtig bestimmt hat. Das Verhältniß der Attribute hat nicht diese fundamentale Bedeutung und kommt auch erst im zweiten Buche der Ethik zur ausdrücklichen Entscheidung. Das Verhältniß der Attribute ist schon deshalb nicht der Grundgedanke Spinozas, weil das Attribut nicht der Grundbegriff ist. Der Grundbegriff ist Gott oder die Substanz. Auch der Gegensatz von Teleologie und Materialismus (Mechanismus), worauf Trendelenburgs Untersuchung fußt, ist keineswegs zutreffend. Teleologie und Materialismus sind so wenig entgegengesetzt, als Materialismus und Mechanismus identisch sind. Man kann die Materie als alleinigen Grund der Dinge bejahen, ohne die Zwecke zu verneinen; man kann ihr typische oder zweckthätige Kräfte inwohnen und also die Materie selbst zweckthätig wirken lassen. Es giebt, um den kantischen Ausdruck zu brauchen, einen Standpunkt des Hylozoismus, der beides zugleich ist: materialistisch und teleologisch. Ebensowenig ist Materialismus und Mechanismus identisch. Warum soll nur die Materie es allein sein, die mechanisch wirkt? Sie kann zweckthätig wirken und das Denken auch mechanisch. Wenn Trendelenburg die bloße Causalität (im Gegensatz zur zweckthätigen) der mechanischen gleichsetzt, wogegen wir nichts einwenden, so muß ihm in der Lehre Spinozas das Denken als ein Vermögen erscheinen, das nur mechanisch wirkt, nur die Kraft einer causa efficiens aus-

macht. Daher läßt sich nicht sagen, daß Spinozas Lehre weder teleologisch noch mechanisch sei, da dieses System nur die wirkenden Ursachen kennt, also keine andere Wirksamkeit bejaht, als die mechanische.

Sehen wir, wie Trendelenburg dazu kam, die wirkende oder mechanische Causalität der materiellen oder gedankenlosen gleichzusetzen. Er betrachtet als den höchsten aller Gegensätze die blinde Kraft und den bewußten Gedanken: diesen Gegensatz zu begreifen und richtig zu versöhnen, sei das Grundproblem aller Philosophie. Eingeführt wird der Gegensatz in der Fassung: „blinde Kraft und bewußter Gedanke", dann gilt ohne die nähere Bestimmung dasselbe Verhältniß zwischen „Kraft und Gedanke" schlechthin. Blinde Kraft und bewußter Gedanke sind einander allerdings entgegengesetzt, nicht weil die eine Seite Kraft und die andere Gedanke, sondern weil jene blind und diese bewußt ist. Kraft und Gedanke schlechthin bilden keinen Gegensatz. Ist das Denken nicht auch Kraft? Ist es namentlich bei Spinoza etwas anderes als Kraft, als unendliche, wirksame, nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Kraft? Nennt Spinoza das Denken nicht selbst „infinita cogitandi potentia"? Ist nicht der Begriff des Attributs bei Spinoza vollkommen gleichbedeutend mit dem Begriffe der Kraft? Wenn man Kraft und Gedanke als Gegensätze behandelt, so macht man die stille Voraussetzung, daß die Kraft identisch sei mit der blinden, gedankenlosen Kraft, mit dem Gegentheile des Denkens, mit der Materie oder Ausdehnung, daß es nur materielle Kräfte gebe, und das System der wirkenden Ursachen vollkommen eines sei mit dem Materialismus. Auf dieser Annahme beruht Trendelenburgs Grundanschauung des Spinozismus; sie hängt von der Voraussetzung ab, daß Kraft, blinde Kraft und Materie oder Ausdehnung einen und denselben Begriff bilden. Nicht so verhält sich die Sache in der Lehre Spinozas. Hier sind Denken und Ausdehnung identisch im Begriffe des Attributs oder der Kraft; jenes ist die denkende, diese die materielle (blinde) Kraft; die Kraft des Denkens erzeugt die Erkenntniß, die der Materie erzeugt die Bewegung, aber keine von beiden handelt nach Zwecken, sondern jede nach demselben Gesetz und derselben Ordnung wirkender Causalität. Denken und Ausdehnung sind bei Spinoza vollkommen eines in der Ausschließung der Zwecke, in der Erfüllung der Causalität; darum erzeugen beide unabhängig von einander dieselbe Ordnung der Dinge: daher jene Identität des „ordo rerum" und „ordo idearum".

Etwas ganz Anderes also ist Trendelenburgs Grundanschauung von der Lehre Spinozas, etwas ganz Anderes diese Lehre selbst. Teleologie und Materialismus sind nicht entgegengesetzt; Materialismus und Mechanismus sind nicht identisch, so wenig als blinde Kraft und Kraft überhaupt. Teleologie und wirkende Causalität sind Gegensätze. Wenn man aus dem Gesichtspunkte dieses Gegensatzes den Spinozismus betrachtet, so darf man in keinem Falle sagen: er sei weder das eine noch das andere, weder teleologisch noch mechanisch im Sinne der wirkenden Ursachen; sondern er ist die vollkommene Bejahung der mechanischen Causalität und die vollkommene Verneinung der Teleologie; er steht in diesem Widerstreit durchaus auf der einen Seite und durchaus gegen die andere. Es giebt überhaupt kein System, das ein solches weder — noch, wie nach Trendelenburg der Spinozismus sein soll, sein könnte: ein Ding, das weder Fisch noch Fleisch ist.*)

*) A. Trendelenburg: Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg. (Akad. der Wissensch. 1849.) Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. II. (1855).

In den Hist. Beitr. Bd. III. (1867) S. 362—376 hat Tr. seine Ansicht von der Lehre Spinozas wiederholt, aber ich kann nicht finden, daß er durch neue Gründe meine obige ihm widerstreitende Auffassung entkräftet habe. Den Einwürfen, die an der bezeichneten Stelle gegen mich gerichtet sind, habe ich im Interesse der wissenschaftlichen, zur Beurtheilung Spinozas lehrreichen und wichtigen Frage die nachfolgenden Bemerkungen entgegenzusetzen: 1. Der Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung ist nicht der Grundgedanke Spinozas, sondern der Descartes'. 2. Denken und Ausdehnung sind bei Spinoza nicht die einzigen Attribute, sondern unter zahllosen die beiden erkennbaren. Schon deshalb kann ihr Verhältniß nicht das Fundament des gesammten Systems sein. 3. Aus dem Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung folgt die Verneinung der Zwecke nicht überhaupt, sondern nur rücksichtlich der Materie; die Teleologie wird in Folge jenes Gegensatzes nur von der Körperlehre, nicht von der Geisteslehre ausgeschlossen. So verhielt sich die Sache bei Descartes. Auch in Spinozas kurzem Tractat gilt, wie Tr. selbst bemerkt, der Dualismns der Attribute ohne die Verneinung der Zwecke. 4. Tr. Abhandlung „über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg" gründet sich darauf, daß nach der Lehre Spinozas das Denken nichts in der Ausdehnung, diese nichts im Denken bewirken könne. Also müssen auch ihm Denken und Ausdehnung in der Lehre Spinozas für wirksame Kräfte gelten, und wenn die hist. Beitr. diese meine Ansicht bestreiten, kommen sie mit Tr. früherer Abhandlung selbst in Conflict. Die neue Erklärung, nach welcher die Attribute nicht Kräfte, sondern Definitionen Gottes sein sollen, habe ich in dem betr. Abschnitt dieses Werks beurtheilt (S. 359 u. 368). 5. Ich wiederhole: Teleologie und Materialismus sind nicht als solche entgegengesetzt: dies beweist der Hylozoismus. Materialismus und Mechanismus oder das System der wirkenden Ursachen sind nicht als solche identisch: dies beweist der Spinozismus.

III. Die inneren Widersprüche des Systems.

1. Gott und die Liebe Gottes.

Wie verhält es sich nun mit dem wirklichen Grundgedanken und dessen folgerichtiger Entwicklung in der Lehre Spinozas? Vergleichen wir zur einfachen Auflösung dieser Frage den Grundbegriff des Systems mit dem letzten Gedanken, in welchem die Kette der Folgerungen schließt und das System sich vollendet.

Das Princip des ganzen Systems ist die Substanz oder Gott als die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge. Der höchste Folgebegriff, in dem das Ganze sich abschließt, ist die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst. Dieser Begriff erschien bei der ersten, in die Darstellung des Systems versenkten Betrachtung als der Ausdruck einer in sich vollendeten Harmonie, gleichsam als der Schlußaccord der ganzen Lehre. Wenn wir die Sache aber genauer erwägen, so sind die beiden Begriffe keineswegs in einem solchen vollkommenen Einklange. Das Wesen Gottes mußte so begriffen werden, daß zur Natur desselben weder Verstand noch Wille gehören konnten. Wenn aber Gott den Intellect von sich ausschließt, so kann er auch kein intellectuelles Verhältniß zu sich selbst einnehmen. In Gott giebt es keine Affecte, also auch keine Freude. Wie kann Spinoza sagen, daß sich Gott seiner eigenen Vollkommenheit erfreue?*) Liebe ist eine Art der Freude. Wenn Gott sich nicht freuen kann, so kann er auch nicht lieben, und es darf nicht von einer Liebe Gottes geredet werden. Gott ist das vollkommen unendliche, unbeschränkte, also unpersönliche und selbstlose Wesen. Wenn Gott kein Selbst ist, so giebt es in ihm auch keine Beziehung zu sich selbst, so kann er auch nicht eine Liebe zu sich selbst haben. Daher widerspricht die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst dem Wesen Gottes, weil sie 1. intellectuell, 2. Liebe, 3. reflexiv (Beziehung auf das eigene Selbst) ist. Der letzte Folgebegriff der Lehre Spinozas widerstreitet durchgängig dem ersten Grundbegriff derselben.

2. Gott und Mensch.

Die Liebe Gottes zu sich selbst ist in Wahrheit nichts Anderes als unsere Liebe zu Gott, als jener amor Dei intellectualis, dem

*) Eth. V. Prop. XXXV. Dem. Dei natura gaudet infinita perfectione.

die Erkenntniß beiwohnt, daß Gott nicht wiederlieben kann. Diese unsere Liebe zu Gott ist der affectvolle Ausdruck unserer klaren Erkenntniß Gottes, und diese Erkenntniß ist der Grund unserer Freiheit. Das System beginnt mit der göttlichen Causalität und endet mit der menschlichen Freiheit. Gott ist die einzige oder alleinige Ursache aller Dinge. Wenn ich von dem, was in oder außer mir geschieht, die alleinige Ursache bin, so bin ich thätig und frei; in jedem andern Falle bin ich leidend und unfrei. Es giebt keine andere Freiheit als die unbedingte Causalität; es giebt keine andere unbedingte Causalität als die göttliche. Gott ist demnach das einzige freie Wesen. Dem widerspricht die Behauptung der menschlichen Freiheit. Die göttliche Causalität und die menschliche Freiheit verhalten sich, wie eine Bejahung und deren contradictorische Verneinung. So widerstreitet in dem Systeme Spinozas dem Grundsatz der höchste der Folgesätze.

Der Grund unserer Freiheit ist unsere Erkenntniß Gottes, in der sich die klare Erkenntniß der Dinge vollendet. Zuerst ist Gott das wirkende Wesen der Dinge, zuletzt ist er das erkannte Wesen der Dinge. Als das wirkende Wesen ist er die Ursache aller Dinge; als das erkannte ist er ein Gegenstand des menschlichen Geistes, also das Object eines einzelnen Dinges. Offenbar ist eine auffallende Differenz zwischen dem Dasein der wirkenden und dem Dasein der erkannten Substanz: jene existirt im unendlichen Universum oder in der Ordnung aller Wesen, diese existirt im menschlichen Geiste oder in dem Verstande eines einzelnen Wesens. Als Object des menschlichen Geistes ist die Substanz gegenwärtig in einer endlichen Erscheinung, eingefaßt in die Vorstellung eines determinirten Wesens, also ist sie nicht mehr, was sie im Anfange war: ens absolute indeterminatum.

Aus dem Wesen Gottes kann die Erkenntniß Gottes nicht folgen, denn die Erkenntniß ist nur möglich durch den Intellect, und der Intellect ist in dem Wesen Gottes nicht möglich. Daher ist die Bedingung, aus welcher allein die Erkenntniß folgt, von der Natur Gottes ausgeschlossen. Die Erkenntniß Gottes folgt aus dem menschlichen Geiste, aber der menschliche Geist ist ein Modus Gottes, ein endlicher, zufälliger Modus, er ist ein Ding unter Dingen, eine Wirkung unter Wirkungen, ein Glied im Causalnexus der Natur. Wie ist es möglich, daß ein solches Glied sich von der Kette, in die

es verflochten ist, unterscheidet? In dem Augenblick, wo es sich davon loslöst, ist es nicht mehr ein Glied der Causalkette. Wenn es sich aber vermöge seiner Natur nicht davon unterscheiden kann, so kann es sich den Causalzusammenhang auch nicht objectiv machen, weder ihn selbst noch dessen ewige Ursache erkennen. Der menschliche Geist, der als einzelnes Wesen in das Gebiet der mittelbaren Wirkungen gehört, ist nicht im Stande, Gott zu erkennen, ihn, der die erste Ursache aller Dinge ausmacht. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich sie in mein Object verwandle. Eine Macht, die mich vollkommen bedingt, von der ich ganz und gar abhänge, von der ich nie unabhängig sein kann: eine solche Macht kann auch nie mein Object werden, mein erkennbares Object. Also ist es unmöglich, daß der menschliche Geist jemals Gott erkennt. Diese Erkenntniß widerspricht sowohl der Natur Gottes als der Natur des menschlichen Geistes.

Was aber der menschliche Geist nicht vermag, das vermag ebensowenig oder noch weniger ein anderer endlicher Modus. Jedes einzelne Ding gehört in die Kette der mittelbaren Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist. Keine dieser mittelbaren Wirkungen kann sich von der Kette, in die sie eingeschlossen ist, losreißen; keine kann sich die absolute Ursache, von der sie abhängt, objectiv machen: in keinem einzelnen Dinge ist daher die Idee Gottes möglich. Was aber überhaupt kein Modus vermag, das kann auch nicht durch den Inbegriff aller Modi zu Stande kommen, das ist auch in dem unendlichen Verstande als dem Inbegriff aller Ideen nicht möglich. Nach Spinoza verhält sich der unendliche Verstand zum endlichen, wie das Ganze zum Theil, die Erkenntniß des unendlichen Verstandes zur menschlichen, wie die Bedingung zum Bedingten. Da die Bedingung ist, so ist auch das Bedingte (die Erkenntniß im menschlichen Geist): so schließt Spinoza. Da das Bedingte nicht ist, so ist auch die Bedingung nicht (die Erkenntniß im unendlichen Verstande): so lautet der contradictorische Gegenschluß. Also kann die Erkenntniß Gottes weder durch Gott noch durch den unendlichen Verstand noch durch den endlichen (menschlichen Geist) stattfinden: sie ist demnach in der Ordnung der Dinge, wie sie Spinoza begreift, überhaupt unmöglich. Da nun eine wahre Erkenntniß der Dinge blos durch die Erkenntniß Gottes möglich ist, so müssen wir mit dieser auch jene verneinen und erklären, daß alle adäquate Erkenntniß unmöglich erscheint, so lange die Bedingungen gelten, welche die Lehre Spinozas feststellt.

3. Geist und Körper.

Der menschliche Geist ist nach Spinoza die Idee des Körpers, er ist die Idee oder der Verstand eines einzelnen wirklichen Dinges. Dasselbe gilt von jedem andern Modus. Warum ist nicht jedes andere einzelne Ding auch die Erkenntniß seines Körpers und seiner selbst in demselben Maße als der menschliche Geist? Weil dieser seinem Vermögen nach um so viel vollkommener ist, als die andern Geister oder die Ideen der andern Dinge. Er ist die Idee des menschlichen Körpers, der um so viel vollkommener ist als die andern Körper. Der menschliche Geist unterscheidet den Körper, dessen Idee er ist, von allen andern; er erkennt diesen Körper als den seinigen und dadurch zugleich sich selbst. Er stellt diesen Körper als den seinigen vor, indem er ihn empfindet; aber der Geist ist seiner Natur nach blos denkend, das Denken ist seiner Natur nach vollkommen unabhängig von der Ausdehnung, der Geist also unabhängig vom Körper und von sich aus mit dem letzteren in keiner unmittelbaren Gemeinschaft. Also kann es auch der Geist nicht sein, der den Körper empfindet; wenn daher Empfindungen stattfinden, so können sie nur im Körper sein, und nur die Ideen derselben sind im Geist. Die Affectionen des menschlichen Körpers sind Empfindungen: eben darin unterscheidet sich der menschliche Körper von den andern, eben dieser Unterschied erklärt die größere Vollkommenheit des menschlichen Körpers und damit zugleich die des menschlichen Geistes.

Aber hier gerathen wir mit Spinoza in unauflösliche Schwierigkeiten. Die Körper sind nur ausgedehnt und darum nur bewegt; der menschliche Körper unterscheidet sich durch den Reichthum seiner Zusammensetzung, durch den Complex seiner Bewegungen von andern Körpern, durch nichts weiter. Wenn also der menschliche Körper Empfindungen hat, so können diese nur Bewegungen sein: es müssen daher Bewegungen sein, die sich hier in Empfindungen verwandeln. Aber wie kann Bewegung jemals Empfindung werden? Dies hat Spinoza so wenig erklärt als ein Anderer, so wenig als es sich überhaupt erklären läßt. Wenn aber die Bewegungen als solche niemals Empfindungen werden können, wenn aus dem bloßen Mechanismus der Zusammensetzung und Bewegung die Empfindung nie resultirt, so kann sie auch nicht im Körper zu Stande kommen, und da der Geist unter dem Gesichtspunkte Spinozas nur Ideen, aber nicht Empfindungen haben kann, so sind die Empfindungen, da sie weder

aus dem Körper noch aus dem Geiſte hervorgehen können, überhaupt unmöglich.

Iſt aber der menſchliche Körper vermöge ſeiner Bewegungen empfindungsfähig, ſo müſſen es die anderen Körper auch ſein. Warum ſind ſie es nicht? Die thieriſchen Körper haben Empfindungen ſo gut als der menſchliche. Warum ſind die thieriſchen Seelen nicht in demſelben Maße erkenntnißfähig als die menſchlichen? Bei Spinoza ſind Empfindungen und ſinnliche Vorſtellungen körperliche Vorgänge, ſie ſind Affectionen des menſchlichen Körpers. Was wären auch die Ideen dieſer Affectionen, von denen Spinoza ſo viel redet, wenn ſie nicht Ideen der Empfindungen wären? Wenn dieſe Ideen ſelbſt die Empfindungen wären, ſo könnten die Affectionen nur Bewegungen ſein; dann müßten die Ideen dieſer Affectionen Ideen gewiſſer Bewegungen ſein, was ſie offenbar nicht ſind; der menſchliche Geiſt, indem er empfindet, müßte dann gewiſſe Bewegungen vorſtellen, was offenbar der Fall nicht iſt. Alſo ſind die Ideen der körperlichen Affectionen nicht ſelbſt Empfindungen, und die Empfindungen fallen bei Spinoza (nicht mit den Ideen, ſondern) mit den körperlichen Affectionen zuſammen.

Hier haben wir das Dilemma deutlich vor uns, in das ſich die Lehre unſeres Philoſophen verſtrickt: unſere Empfindungen ſind entweder die Ideen unſerer körperlichen Affectionen oder ſie ſind dieſe Affectionen ſelbſt d. h. Bewegungen. Ideen der Affectionen können ſie nicht ſein, denn die Empfindungen wären dann Ideen gewiſſer Bewegungen: dies ſtreitet mit der Lehre Spinozas, mit der Erfahrung, mit der Natur der Empfindung. Bewegungen können die Empfindungen nicht ſein: dies ſtreitet mit der Natur der Empfindung, die ſich aus der bloßen Bewegung nicht erklärt. Die Lehre Spinozas kann demnach die Thatſache der Empfindungen nicht erklären. Die Ideen der Empfindungen ſind aber die inadäquaten Ideen, überhaupt die Quelle aller inadäquaten Erkenntniß, die Elemente der menſchlichen Imagination. Iſt die Empfindung unerklärlich, ſo gilt dasſelbe auch von den Ideen der Empfindungen, ſo iſt auch die inadäquate Erkenntniß unerklärlich.

Unter dem Geſichtspunkt Spinozas iſt daher weder die adäquate noch die inadäquate Erkenntniß, alſo die Erkenntniß in keinerlei Art zu begreifen; vielmehr muß ſie in jeder unmöglich erſcheinen. Dieſe Ordnung der Dinge widerſtreitet dieſer Erkenntniß der Dinge.

4. Weltſyſtem und Erkenntnißſyſtem.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß widerſtreitet dem Weſen Gottes eben ſo ſehr als dem des menſchlichen Geiſtes. Gott als die ſchrankenloſe Subſtanz ohne Verſtand und Wille kann weder ſelbſt erkennen noch von einem andern Weſen erkannt werden: er kann nicht Erkenntnißobject ſein. Der menſchliche Geiſt als Modus oder als Glied im Cauſalnexus der Dinge, als eine unter den abhängigen, mittelbaren, zufälligen Wirkungen, kann ſich das Weſen Gottes und der Dinge nicht objectiv machen: er kann nicht Erkenntnißſubject ſein. Alſo ſtreitet die Möglichkeit der klaren Erkenntniß mit der Natur ſowohl der Subſtanz als des Modus. Spinoza begreift Gott als die eine und einzige Subſtanz und die Dinge als deren Modi. Dies heißt: er begreift die Weltordnung als Natur, deren alleiniges Geſetz die bloße Cauſalität iſt. In einer ſolchen Ordnung der Dinge iſt eine rationale Erkenntniß derſelben nicht möglich. Hier iſt in der Lehre Spinozas der Widerſtreit zwiſchen Rationalismus und Naturalismus, zwiſchen ihrem Erkenntnißſyſtem und ihrem Weltſyſtem. Die Grundzüge dieſer Lehre erheben ſich gegen einander. Wenn die Welt in der That ſo wäre, wie Spinoza ſie erkannt haben will, ſo wäre vollkommen unbegreiflich, wie in einer ſolchen Ordnung der Dinge eine ſolche Erkenntniß zu Stande kommt. Wenn der Spinozismus als Weltordnung möglich iſt, ſo iſt er als Philoſophie oder als Erkenntniß dieſer Weltordnung unmöglich. Iſt der menſchliche Geiſt in Wahrheit blos ein endlicher und zufälliger Modus, ſo kann er nie ein welterkennendes Weſen, nie ein Spinoza werden, ſo wenig als das Dreieck ein Mathematiker! In der Ordnung der Dinge, wie ſie Spinoza als die wahrhaft wirkliche begreift, iſt alles möglich, nur er ſelbſt nicht, nur kein Weſen, dem dieſe Ordnung einleuchtet.

Die unklare Erkenntniß beruht auf den unklaren oder inadäquaten Ideen, welche vorſtellen, was wir empfinden. Es giebt keine unklare Erkenntniß, wenn es nicht Ideen der Empfindungen giebt; der Geiſt kann nur dann Empfundenes vorſtellen, wenn der Körper Empfindungen hat, d. h. wenn die Empfindungen gleich ſind den körperlichen Affectionen oder gewiſſen Bewegungen des Körpers. Nun aber laſſen ſich aus bloßen Bewegungen niemals die Empfindungen erklären. So lange die Körper blos bewegungsfähig ſind, ſind ſie nicht empfindungsfähig. Die Bewegung erzeugt den Eindruck; die Empfindung iſt die Perception des Eindrucks. Die Körper aber ſind

nur bewegungsfähig, so lange sie nichts Anderes sind, als Modi der Ausdehnung, so lange die Ausdehnung nichts Anderes ist als das Gegentheil des Denkens. Sind Denken und Ausdehnung entgegengesetzte Attribute, so sind die Körper blos bewegungsfähig und bewegt, so ist kein Körper empfindungsfähig, er mag noch so zusammengesetzt und in seinen Bewegungen noch so complicirt sein; dann sind die Affectionen des menschlichen Körpers keine Empfindungen, also die Ideen dieser Affectionen keine unklaren Ideen: dann ist die unklare Erkenntniß und mit ihr der Complex der inadäquaten Ideen unmöglich.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß streitet mit der Natur der Substanz und der Modi, mit der Natur Gottes und des menschlichen Geistes, wie sie Spinoza begreift; die Möglichkeit der unklaren Erkenntniß streitet mit dem Verhältniß der beiden Attribute, wie Spinoza dasselbe feststellt. Also streitet die Erkenntniß durchgängig mit den Principien des Systems: den Grundbegriffen der Substanz, des Modus und der Attribute.

5. Substanz und Modus.

Aber auch diese Grundbegriffe selbst sind in Widerstreit mit einander. Gott soll die innere Ursache aller Dinge, omnium rerum causa immanens sein. Ist Gott in der That diese Ursache? Er ist Substanz, die Dinge sind Modi. Die Substanz ist ihrem Wesen nach unendlich, schrankenlos, unbedingt, nothwendig; die Modi sind ihrem Wesen nach endlich, beschränkt, bedingt, zufällig: jene ist vollkommen indeterminirt, diese sind vollkommen determinirt; die Substanz ist ursprünglich und frei, die Modi sind abgeleitet und unfrei; jene ist ewige Ursache, diese sind vergängliche Wirkungen. Was können die Dinge noch mit dem Wesen Gottes gemein haben, wenn sie demselben in allen ihren Bestimmungen so ungleich und so entgegengesetzt sind? Wo bleibt die Immanenz des göttlichen Wesens? Wäre Gott als die Substanz, als die ursprüngliche Macht und wirkende Natur, die er ist, den Dingen wirklich immanent, so müßten diese selbst Substanzen, selbst ursprüngliche Wesen, selbst wirkende Naturen sein. Aber sie sind das Gegentheil von alle dem, was sie sein müßten, wenn Gott in Wahrheit ihre innere Ursache wäre. Zwischen Substanz und Modus ist eine Kluft, eine Ungleichheit, die einen neuen Dualismus begründet, der mit dem Princip der wirklichen Immanenz

ſtreitet. Die Subſtanz ſoll den Dingen immanent ſein; in Wahrheit iſt ſie ihnen ſo wenig immanent, als der Ohnmacht die Macht.

IV. Das neue Problem.

Die Widerſprüche liegen am Tage, ſie folgen ſämmtlich aus der Natur und dem Charakter des Syſtems: aus dieſer Vereinigung des Rationalismus, der alles Irrationale ausſchließt, und des Naturalismus, der alles verneint, was dem Begriff der bloßen Cauſalität widerſtreitet. Mit dem Weſen Gottes ſtreitet die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, mit der göttlichen Cauſalität ſtreitet die menſchliche Freiheit. Mit dem Begriff der Subſtanz ſtreitet deren Erkennbarkeit durch den menſchlichen Geiſt; die Erkenntniß der Subſtanz durch den menſchlichen Geiſt widerſtreitet der Natur des letzteren, dem Begriffe des Modus. Mit dem Begriffe des Körpers ſtreitet die Möglichkeit der Empfindung, ſie widerſtreitet ebenſo ſehr dem Begriffe des Geiſtes: ſie kann weder im Geiſt, als dem Gegentheile des Körpers, noch im Körper, als dem Gegentheile des Geiſtes, ſtattfinden. Die Möglichkeit der Empfindung und damit auch die der inadäquaten Ideen iſt unvereinbar mit dem Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper, wie dasſelbe aus dem Verhältniß zwiſchen Denken und Ausdehnung nothwendig folgt: die inadäquate Erkenntniß iſt unmöglich, ſo lange die Attribute einander entgegengeſetzt ſind. Das Verhältniß zwiſchen Subſtanz und Modus ſtreitet mit der Immanenz der Subſtanz, die den regulativen Grundbegriff des ganzen Syſtems ausmacht. Dieſes Syſtem der Erkenntniß iſt mit dieſem Syſtem der Naturordnung nicht zu vereinigen: dieſer Rationalismus nicht mit dieſem Naturalismus.

1. Die Subſtantialität der Dinge.

Die Möglichkeit der Erkenntniß gilt, denn ihre Verneinung wäre die Verneinung der Philoſophie. Wenn der menſchliche Geiſt im Stande iſt, die Dinge zu erkennen, ſo iſt er kein bloßer Modus, ſo gilt dasſelbe auch vom menſchlichen Körper, alſo von der geſammten menſchlichen Natur. Wenn aber der Menſch aufhört Modus zu ſein, ſo gilt dasſelbe von allen Dingen überhaupt, denn ſie ſind von dem Menſchen nur dem Grade, aber nicht dem Weſen nach verſchieden. Damit löst ſich der Zuſammenhang auf, der die Dinge im

natürlichen Causalnexus verknüpfte; diese festgeschmiedete Kette springt entzwei, indem sich ein Glied davon absondert: die Glieder sämmtlich lösen sich los und bilden jedes ein besonderes Wesen für sich, nicht eine Kette einzelner Modi, sondern eine Fülle einzelner Substanzen, die nicht ein einziges Wesen ausmachen, sondern nur desselben Wesens sind: eine Fülle gleichartiger, nur dem Grade nach verschiedener Substanzen.

2. Die Einheit der Kraft.

Die menschliche Erkenntniß schließt die Möglichkeit des Irrthums in sich; der Irrthum besteht in den inadäquaten oder unklaren Ideen, die ohne Empfindung nicht möglich sind. Die Möglichkeit der Empfindung gilt und muß mit der menschlichen Natur in Einklang gesetzt werden. So lange Körper und Geist, Ausdehnung und Denken einander ausschließen, ist die Empfindung unmöglich; das Verhältniß der Attribute hört darum auf in seiner bisherigen Form zu gelten. Bei Descartes waren Denken und Ausdehnung die Wesensbeschaffenheiten entgegengesetzter Substanzen; bei Spinoza sind sie die entgegengesetzten Kräfte derselben einen Substanz; bei beiden sind sie einander entgegengesetzt. Dieser Gegensatz verliert jetzt seine Geltung. Denken und Ausdehnung sind eine und dieselbe Kraft in verschiedenen Stufen; Vorstellung und Bewegung sind verschiedene Erscheinungsformen derselben formgebenden, zweckthätigen oder vorstellenden Kraft, die das Attribut jedes Dinges, das Wesen jeder Substanz ausmacht. Die Dinge müssen als Substanzen und diese als eine zahllose Fülle vorstellender Kräfte begriffen werden, die stufenmäßig fortschreiten von der niedrigsten bis zur höchsten.

3. Die Monade.

Wir sind genöthigt, die Substantialität der Dinge zu bejahen, sobald mit dem Princip der göttlichen Immanenz Ernst gemacht wird. Die Substanz existirt nur dann wahrhaft in jedem Dinge, wenn jedes Ding Substanz ist. Aber die Dinge sind beschränkt. Die Substanz hört also auf, schrankenlos zu sein, denn als solche ist sie den Dingen nicht wirklich immanent. Aber von außen darf die Substanz nicht beschränkt oder bestimmt werden, denn sonst wäre sie nicht Substanz, sondern Modus. Also muß jetzt die Substanz gedacht werden als durch sich selbst beschränkt, als ein selbstbeschränktes,

selbsteigenthümliches Wesen, d. h. als Individualität. In dem Begriff der Individualität gleicht sich der Gegensatz aus zwischen der Substanz und der Natur des einzelnen Dinges: das Individuum ist Einzelsubstanz.

Jetzt erscheint das Wesen der Dinge als eine zahllose Fülle individueller Substanzen, deren jede eine vorstellende Kraft ausmacht. Vermöge dieser Kraft bildet jedes Individuum eine untheilbare Einheit, eine wirkliche Monas. In dem Begriff der Monade liegt daher die nächste Lösung der Probleme, die aus der Lehre Spinozas hervorgehen. Dieser selbst hat in dem höchsten Begriffe seines Systems die Gleichung zwischen Substanz und Modus gefordert; er hat den Modus innerhalb seiner Schranke zur Unendlichkeit der Substanz erweitert und in die Unendlichkeit der Substanz die Selbstbeschränkung aufgenommen. „Unsere Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selbst." Indem wir Gott lieben, liebt Gott sich selbst. Dieser Ausspruch erklärt die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens. Der freie, in die Betrachtung Gottes versenkte Menschengeist ist gleich der Substanz; das göttliche Wesen, das sich selbst liebt, indem es von uns erkannt und geliebt wird, ist gleich dem Menschen. So hat Spinoza selbst Substanz und Modus (Gott und Mensch) einander gleich gemacht und wider seinen eigenen Ausspruch wirklich den Kreis in ein Quadrat verwandelt. Die Substanz ist ein Selbst geworden, und der menschliche Geist ist in der Erkenntniß und Liebe Gottes ein wirklicher Ausdruck des göttlichen Wesens. Was aber von einem einzelnen Wesen gilt, das gilt von allen, wenn auch in verschiedenen Graden. Alle Dinge sind jetzt durchdrungen von der Substanz, und der Gedanke der göttlichen Immanenz ist erfüllt.

Das Princip der Individualität verneint die Einzigkeit der Substanz und bejaht die Vielheit der Substanzen: darin besteht der Gegensatz zu Spinoza. Das Princip der Individualität erklärt: diese zahllosen Substanzen sind einander nicht entgegengesetzt und dualistisch geschieden in Geister und Körper, sondern gleichartige Wesen, vorstellende Kräfte, die jede in ihrer Weise dasselbe Universum ausdrücken und eine einmüthige Weltordnung bilden: hier ist der Gegensatz zu Descartes. Dieses Princip eröffnet uns die Aussicht in eine neue Philosophie, die Leibniz begründet: durch die Einheit von Denken und Ausdehnung wird der Begriff der Entwicklung gefordert, durch den Gegensatz beider wird er unmöglich gemacht.

Die dualistische Unterscheidung zwischen Denken und Ausdehnung war der charakteristische Grundbegriff der cartesianischen Lehre. So weit dieser Dualismus trägt, so weit reicht die Schule Descartes'. Spinoza verneint den Gegensatz der Substanzen, aber er bejaht den Gegensatz der Attribute in der einen Substanz; er bejaht und erhält den eigentlichen Kern jener dualistischen Unterscheidung: darum rechnen wir ihn noch zur Schule Descartes', das Wort nicht im engen Sinn der Nachahmung, sondern im weiten der Geistesrichtung genommen.

Leibniz bejaht die Substanz als Grundbegriff der Philosophie: darum gehört er noch zu der dogmatischen und naturalistischen Richtung der neuen Philosophie, aber er verneint gegen Descartes den Dualismus der Substanzen, gegen Spinoza die Einheit der Substanz, gegen beide den Dualismus der Attribute, den Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung: darum unterscheiden wir ihn von der Schule Descartes' und werden in seiner Lehre den Uebergang von der dogmatischen zur kritischen Philosophie erkennen, wie wir in der Lehre Spinozas den vollkommensten und reinsten Ausdruck der dogmatischen erkannt haben.

Geſchichte der neuern Philoſophie

von

Kuno Fiſcher.

Erſter Band.

Descartes und ſeine Schule.

Erſter Theil.

Allgemeine Einleitung. René Descartes.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Anhang.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Baſſermann.

1868.

René Descartes'

Hauptschriften

zur

Grundlegung seiner Philosophie.

Ins Deutsche übertragen

und mit einem Vorwort begleitet

von

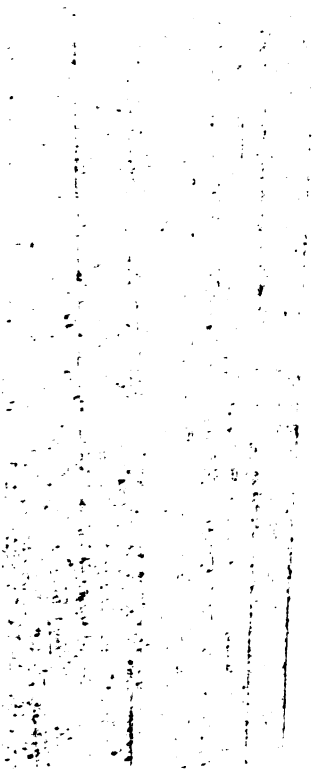
Kuno Fischer.

Neue Ausgabe.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

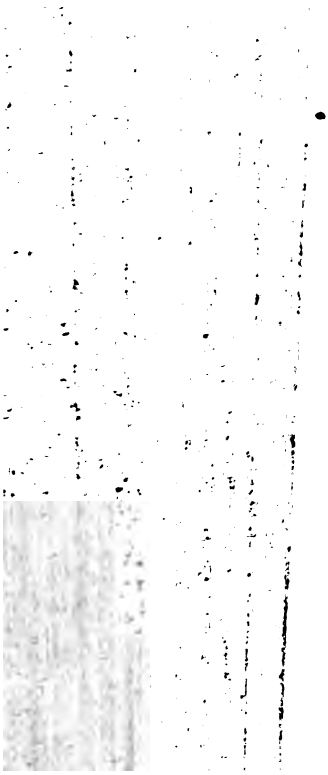
1868.



Vorrede.

Sollen unter den Werken Descartes' diejenigen ausgewählt werden, welche die Grundlagen seiner Lehre enthalten und den Umschwung erklären, den der Name Descartes in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, so wird es keinem Kenner der Sache zweifelhaft sein, daß es die drei sind, welche ich hier den deutschen Lesern in unserer Muttersprache vorlege. Es giebt, so viel ich weiß, aus älterer Zeit deutsche Uebersetzungen einiger Schriften Descartes'; ich habe sie angeführt gefunden, derselben aber nicht, obwohl ich mich bemüht, habhaft werden können. Aus neuerer Zeit kenne ich keine auch nur dem Namen nach. Für mich also habe ich in Betreff dieser Arbeit keinen Vorgänger gehabt. Doch würde mich dieser Umstand nicht bewogen haben, sie zu veröffentlichen, um blos eine etwas auffallende Lücke in unserer Uebersetzungsliteratur auszufüllen.

Die Absicht der Herausgabe kam mir erst während der Arbeit selbst, die ich zunächst lediglich zu meiner eigenen Befriedigung unternahm. In der Vorbereitung für die seit geraumer Zeit nöthig gewordene neue Auflage meiner Geschichte

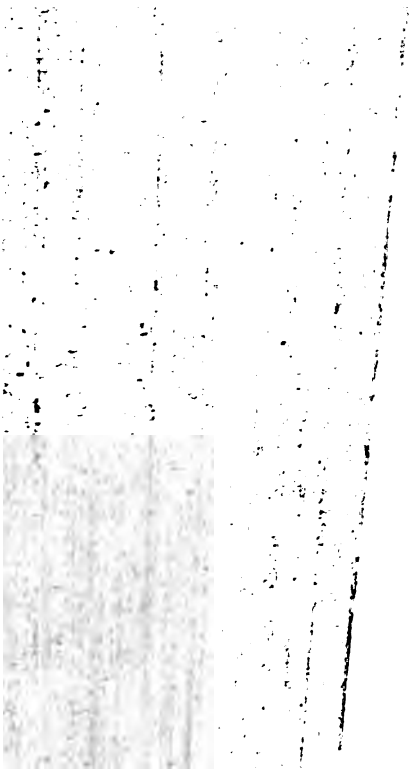


wenigſtens einen weit le
nur der philoſophiſche G
terial ſeiner Lehre ausm
tung geweſen war. Jetz
dringlicher, als früher,
große Schriftſteller
zelnen Bildungen ſeiner
folgen, in jedem Worte
gnügen empfand. Ich wi
der erſte Philoſoph, ſond
ſteller Frankreichs iſt und
gilt, aber ſo lebhaft und
Bedeutung nie gefühlt al
tur der Sache, daß der g
der große Schriftſteller i
Natur ihrer Sache ſo rei
allen Sphären die ſeltenſte
— ich nehme gewiß die unſrig
von den bedeutenden Denk
Einfachheit, Klarheit und

danken höchſt anſchaulich und klar wiederzugeben, ſo findet man den größten Genuß darin, nicht blos mit einem ſolchen Philoſophen zu denken, ſondern ihn reden zu hören und reden zu laſſen, mit der vollſten Aufmerkſamkeit für jede einzelne Wendung und jedes einzelne Wort, und in dieſer Stimmung für ſeinen Schriftſteller kommt der Leſer unwillkürlich in den Zug des Ueberſetzens.

So iſt mir dieſe Ueberſetzung entſtanden, ohne daß ich vorher den Plan dazu gefaßt, ohne daß ich während derſelben an eine Veröffentlichung gedacht hätte. Ich bedurfte ſie für mich ſelbſt als ein Mittel, mir den Philoſophen menſchlich näher zu führen und ſeine Bekanntſchaft weit eingehender und intimer zu machen, als es bei einer bloſen Leſung, die immer etwas Flüchtiges behält, gelingen mag. Ueberſetzen heißt im gewiſſen Sinne mikroſkopiren. Auch die kleinen Züge des Originals, die dem Leſer kaum bemerkbar ſind, treten dem Ueberſetzer hervor und werden ſprechend. Mit einem Worte: man erlebt den Schriftſteller, wenn man ihn aus dieſem Bedürfniß überſetzt. Und ſo ſind mir einige Wochen der vorjährigen Herbſtferien, die ich in dieſer Arbeit zugebracht habe, vortheilhaft und genußreich geweſen. Die Ueberſetzung hat mir den Dienſt geleiſtet, den ich in Abſicht auf Descartes haben wollte: genau zu erfahren, wie er redet und ſchreibt.

Zu dieſem Zweck mußte die Ueberſetzung zwei Bedingungen vereinigen: das Original bis in die Worte hinein beobachten, um ein wirkliches Abbild zu werden, und zugleich ſich ſelbſtändig und frei bewegen, damit ſie nicht als unbeholfener Abdruck erſcheine, oder überall von dem Original ſchülerhaft abhänge, wie der Schwimmer von der Leine.



Schriftſtel
Schrift aus
ſelbſt franzöſi
beiden andere
ken, daß der
ſetzen iſt, als
obwohl ſtets g
oden, in dene
ſchen nicht oh
laſſen. Was h
würde bei uns
haben, der das f
Ich habe mir öf
weglicher zu mac
riodeneinheit zu
zu ändern. Was
aus meiner Aufg
tigungen dazwiſch
ausführlichen Stel
ſik verdeutlichen w

der Herzbewegung und dieſen Mechanismus im Einzelnen beſchreibt, ſo wird ſich der Leſer, dem dabei mancherlei Irrthümer auffallen, ſelbſt ſagen, daß ein Schriftſteller des 17ten Jahrhunderts die Entdeckungen nicht wiſſen konnte, die erſt im 18ten und 19ten Jahrhundert gemacht wurden. Ich habe mir hie und da eine erklärende und hinweiſende Bemerkung erlaubt, keine, die ſich auf die Materien ſelbſt einlaſſen. Auch ſind dieſe Materien (den angeführten Fall vielleicht ausgenommen, der nur die Bedeutung eines Beiſpiels hat,) von ſelbſt einleuchtend in der Entwicklung, in der ſie Descartes vorführt.

Ich habe geglaubt, den Dienſt, den ich mir ſelbſt mit dieſer Ueberſetzung geleiſtet, mittheilen zu dürfen. Wir Deutſche haben von Seiten unſerer Weltbildung das Bedürfniß und von Seiten unſerer Sprache die Fähigkeit, die großen Schriftſteller fremder Völker uns anzueignen. Wir importiren nicht, ſondern wir verdeutſchen. Auf dieſe Verdeutſchung, glaube ich, hat Descartes ein ſehr begründetes Recht, und ich wundere mich, daß er nicht längſt in unſerer Sprache einheimiſch iſt. Wäre er blos dieſer größte Philoſoph, dieſer hervorragende Schriftſteller Frankreichs, ſo würde ihm ſchon deßhalb in unſerer Ueberſetzungsliteratur ein Platz zukommen unter den fremden Größen. Er iſt uns näher verwandt. Man weiß, welchen Einfluß ſeine Philoſophie auf Spinoza, Leibnitz, Kant gehabt hat, wie Frankreich in dem Jahrhundert Voltaires' dem Geiſte Descartes' untreu wurde und ſich zu Locke und zu den Senſualiſten bekehrte, dagegen die deutſche Philoſophie dem Geiſte Descartes' verwandt blieb.

In der langen und zuſammenhängenden Reihe der Philoſophen, die bis auf unſere jüngſten herabreicht, bezeichnet

Descartes das erſte Glied. Es giebt gewiſſe, für die Richtung der Philoſophie vollkommen entſcheidende Wahrheiten, die er zum erſtenmal im richtigen Lichte entdeckt und fundamental gemacht hat, die man noch heute von Niemand einleuchtender hört als von ihm, in denen er für alle Zeiten der beſte Lehrer der Welt bleibt. Darum wollte ich gerade dieſe Schriften nicht blos für mich überſetzt haben.

Dieſe drei grundlegenden Schriften, die eigentlich denſelben Kern enthalten und nur in verſchiedener Weiſe entwickeln, ſind zugleich die erſten, die Descartes veröffentlicht hat: der discours de la methode (Leyden 1637)*), die meditationes de prima philosophia (Paris 1641)**), und die principia philosophiae (Amſterdam 1644). Die erſte Schrift erſchien an der Spitze ſeiner „essais“, die außer ihr gleichſam als Proben der aufgeſtellten Methode die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie enthielten. Die zweite, ſein eigentliches Hauptwerk, wollte Descartes nicht veröffentlichen, bevor er ſein Manuſcript einer Reihe von Gelehrten mitgetheilt, deren Einwände empfangen und erwiedert hatte, und er gab dem Werke dieſe „Objectiones et Responsiones“ in die Oeffentlichkeit mit, gleichſam um die Pole-

---

*) Der zuerſt beabſichtigte Titel hieß: le projet d'une science universelle, qui pût élever notre nature à son plus haut degré de perfection.

**) Der Titel der pariſer Ausgabe hieß: Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. Der Titel der zweiten amſterdamer Ausgabe ſagt: Med. de prima phil., in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.

mit vorwegzunehmen und mit einer Reihe gemachter und überwundener Einwände seine Sache wie mit einer Schutzmauer zu umgeben. Das dritte Werk enthält in seinem ersten Buch die Principien der menschlichen Erkenntniß, in den drei folgenden die der materiellen Dinge, der Welt und der Erde. Ich habe es hier nur mit dem *ersten* Buche zu thun, das dem Inhalt nach genau zusammenhängt mit den Betrachtungen und mit der Schrift über die Methode. Was in den Betrachtungen analytisch gefunden wird, das stellen die Principien in ihrem ersten Buch in synthetischer Weise dar; und jener geometrische Abriß, den Descartes von seinen Betrachtungen zu geben versucht auf eine Anregung, die von Seiten gewisser Einwürfe gekommen war, bildet ein natürliches Mittelglied zwischen den Meditationen und den Principien. Ich habe darum diese Stelle in die Uebersetzung aufgenommen. Die Meditationen aber beziehen sich zurück auf den discours de la methode, den sie erläutern wollen, gleichsam als Commentar, wie Descartes selbst sich einmal brieflich ausdrückt. So greifen diese drei Schriften in einander und bilden ein Ganzes.

Die beiden ersten Schriften sind in einer Form verfaßt, die sie *einzig* in ihrer Art macht. Wenigstens wüßte ich Nichts in der philosophischen Literatur damit zu vergleichen. Man erwartet bei der ersten Schrift eine Methodenlehre und findet diese in der Form einer *Lebensgeschichte*; man erwartet bei der zweiten eine metaphysische Untersuchung und empfängt diese in der Form von *Confessionen*. Das ist nur zu begreifen aus einem Charakter, der sein Leben mit der Wissenschaft und dem Nachdenken ganz zusammengeführt, der nach einer wissenschaftlichen Methode gelebt und darum

dieſe Methode erlebt hat und nun im Stande iſt, ſie als die reifſte Frucht und Erfahrung ſeines Lebens zu geben: der aus Wiſſensdurſt ſich zuerſt in die Büchergelehrſamkeit verſenkt, dann aus Nichtbefriedigung dieſe Gelehrſamkeit verläßt, ſich mit dem Weltleben vermiſcht, ohne ſich darin zu verlieren, ohne ſich im Kern ſeines Weſens zu zerſtreuen oder zu zerſplittern, überall die Blendungen erkennt, den Irrthum aufſpürt und in ſeinen Urſprung verfolgt, dann in ſich ſelbſt einkehrt, abgewendet von der Welt die tiefſte Einſamkeit ſucht, um ſeine Gedanken vollkommen auszureifen, endlich, ſchon über die Vierzige hinaus, ſich herbeiläßt, dieſe Gedanken zu ſchreiben, nachdem ſie ſo oft durchdacht ſind, daß jeder derſelben eine reife Lebensfrucht geworden. Hier ſind die Früchte der Erkenntniß groß geworden am Baume des Lebens. Daraus begreift man, wie eine Lebensgeſchichte eine Methodenlehre, und Selbſtbekenntniße Metaphyſik ſein können. Zugleich erklärt ſich hieraus die Vollkommenheit der Darſtellung; denn nichts Anderes macht die Darſtellung vollkommen als die Meiſterſchaft über den Stoff, und das Geheimniß der Meiſterſchaft iſt die vollendete Aneignung. So einfach und ſicher können die Ausdrücke, ſo geordnet und lebendig fortſchreitend der Gang der Unterſuchung, ſo einleuchtend und ausgearbeitet die Bilder und Vergleiche nur ſein, wenn ſie ſich in den Geiſt eingelebt haben, oft bedacht und methodiſch erzogen worden ſind. In der Philoſophie iſt das menſchliche Leben in den meiſten Fällen zu kurz, und eine Menge Kinder werden hier vor der Zeit geboren. Daher bei ſo vielen die Unform, das Embryonenhafte, die Unreife und namentlich das Unvermögen zu reden. Die Zeit der Entwicklung und Erziehung hat ihnen gefehlt, daraus erklären ſich dieſe Schwächen, aus denen man

ja nicht, wie es häufig geschieht, Tugenden machen soll. Gegen dieses Verderben giebt es kein besseres Heilmittel, als das Studium und die Betrachtung ausgereifter Denker, und hier bietet Descartes in seinen grundlegenden Schriften eines der lehrreichsten Beispiele. Er hatte die größte Scheu vor dem Abschließen und Veröffentlichen, er fürchtete namentlich auch die Unreife auf der Seite der Leser, und wäre es blos nach ihm gegangen, so würde er selbst vielleicht keine seiner Schriften veröffentlicht haben. Schon mit seinen Grundgedanken im Klaren und bereits über die Dreißige hinaus, begiebt er sich in die holländische Einsamkeit, um seine Philosophie schriftlich niederzulegen. Acht Jahre lebt er hier wie ein Verborgener, bevor er sich entschließen kann, die Schrift von der Methode in seinen „essais“ erscheinen zu lassen.

Gleich in der ersten Zeit der holländischen Periode hat er die Meditationen begonnen, dann läßt er sie über ein Jahrzehnt in seinem Schreibpult liegen, bevor er sie vollendet, dann erst handschriftlich mittheilt, um allen möglichen Einwürfen zu begegnen, sich deren immer mehr wünscht, um die Veröffentlichung noch hinauszuschieben, endlich sich dazu entschließt, wie die Einwände verstummen. Er war instinctiv eingenommen gegen die Buchmacherei und hatte für den Ruhm, der von dieser Seite kommt, gar keine Empfindung. Es mag sein, daß eine gewisse Scheu vor öffentlichen Conflicten dabei mit im Spiel war, aber vor Allem war es das überlegene Gefühl, daß in der Ausbildung und Erziehung seiner Gedanken das Publicum ihm gar nichts nützen könne, daß er also für seine Person mit dem Publicum gar nichts zu reden habe. Darum sind namentlich die beiden ersten Schriften ganz wie Monologe geschrieben, in denen Descartes weniger

gelesen wünsche.

Jena, den 23. August 1863.

Kuno Fischer

Inhalts-Verzeichniß.

I.

Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.

Seite.

Erstes Capitel. Verschiedene Betrachtungen in Betreff der Wissenschaften 3

Zweites Capitel. Die hauptsächlichen Regeln der vom Autor gesuchten Methode 12

Drittes Capitel. Einige aus dieser Methode entnommene Regeln der Sittenlehre 22

Viertes Capitel. Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und der menschlichen Seele als Grundlagen der Metaphysik 30

Fünftes Capitel. Ordnung der vom Autor untersuchten physikalischen Probleme, insbesondere Erklärung der Bewegung des Herzens und einiger anderer zur Medicin gehöriger Punkte; dann der Unterschied unserer Seele von der thierischen 38

Sechstes Capitel. Was nach des Autors Ansicht dazu gehört, um in der Erforschung der Wahrheit noch weiter fortzuschreiten, und welche Gründe ihn selbst zum Schreiben bewogen haben 55

II.

Betrachtungen über die Metaphyſik. Das Daſein Gottes und der Unterſchied zwiſchen Seele und Körper.

Seite.

Erſte Betrachtung. Der Zweifel 73

Zweite Betrachtung. Der menſchliche Geiſt. Seine Natur iſt leichter erkennbar als die körperliche 80

Dritte Betrachtung. Das Daſein Gottes 91

Vierte Betrachtung. Wahrheit und Irrthum 110

Fünfte Betrachtung. Das Weſen der Materie und noch einmal das Daſein Gottes 121

Sechste Betrachtung. Von der Exiſtenz der materiellen Dinge und dem Weſensunterſchied zwiſchen Seele und Körper 145

Anhang. Die Betrachtungen im geometriſchen Abriß . . . 147

III.

Principien der Philoſophie. Erſter Theil.

Von den Principien der menſchlichen Erkenntniß . 163

Abhandlung über die Methode

des richtigen Vernunftgebrauchs

und

der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Erſtes Capitel.

Verſchiedene Betrachtungen in Betreff der Wiſſenſchaften.

Der geſunde Verſtand iſt die beſtvertheilte Sache der Welt, denn jedermann meint, damit ſo gut verſehen zu ſein, daß ſelbſt diejenigen, die in allen übrigen Dingen ſehr ſchwer zu befriedigen ſind, doch gewöhnlich nicht mehr Verſtand haben wollen als ſie wirklich haben. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß ſich in dieſem Punkte alle Leute täuſchen, ſondern es beweist vielmehr, daß das Vermögen, richtig zu urtheilen und das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, dieſer eigentlich ſogenannte geſunde Verſtand oder die Vernunft, von Natur in allen Menſchen gleich iſt, und alſo die Verſchiedenheit unſerer Meinungen nicht daher kommt, daß die einen mehr Vernunft haben als die andern, ſondern lediglich daher, daß unſere Gedanken verſchiedene Wege gehen und wir nicht alle dieſelben Dinge betrachten. Denn es iſt nicht genug, einen guten Kopf zu haben; die Hauptſache iſt, ihn richtig anwenden. Die größten Seelen ſind der größten Laſter ebenſo fähig als der größten Tugenden, und die nur ſehr langſam gehen, können doch, wenn ſie den richtigen Weg verfolgen, viel weiter vorwärts kommen als jene, die laufen und ſich vom richtigen Wege entfernen.

Was mich betrifft, ſo habe ich mir nie eingebildet, daß mein Geiſt in irgend etwas vollkommener wäre, als die Geiſter von gewöhnlichen Schlage; ich habe ſogar oft gewünſcht, den Gedanken ſo bei der Hand, die Einbildung ſo fein und deutlich, das Gedächtniß ſo umfaſſend und gegenwärtig zu haben, als manche Andere. Und ich kenne, um den Geiſt zu vervollkommnen, keine anderen Mittel, als die eben genannten Eigenſchaften. Denn was die Vernunft oder den geſunden Verſtand betrifft, das Einzige, das uns zu Menſchen macht und von den Thieren unterſcheidet, ſo will ich glauben, daß ſie in einem jeden ganz vollſtändig ſei, und will hierin der gewöhnlichen Meinung der Philoſophen folgen, die ſagen, daß es nur zwiſchen den zufälligen Beſchaffenheiten (Accidentien), nicht zwiſchen den Formen oder Naturen der Individuen einer und derſelben Art die Unterſchiede des Mehr und Weniger gebe.

Aber ich bekenne ohne Scheu: ich glaube darin viel Glück gehabt zu haben, daß ich ſchon ſeit meiner Jugend mich auf ſolchen Wegen angetroffen, die mich zu Betrachtungen und Grundſätzen führten, aus denen ich mir eine Methode gebildet, und durch dieſe Methode meine ich das Mittel gewonnen zu haben, um meine Erkenntniß ſtufenweiſe zu vermehren und ſie allmälig zu dem höchſten Ziel zu erheben, welches ſie bei der Mittelmäßigkeit meines Geiſtes und der kurzen Dauer meines Lebens erreichen kann. Denn ich habe ſchon gute Früchte geerntet. Zwar bin ich in meiner Selbſtbeurtheilung ſtets bemüht, mich lieber nach der Seite des Mißtrauens als des Eigendünkels zu neigen, und wenn ich mit dem Auge des Philoſophen die mannigfaltigen Handlungen und Unternehmungen der Menſchen betrachte, ſo finde ich faſt keine, die mir nicht eitel und werthlos erſcheinen. Dennoch laſſe ich nicht ab, mich mit einer außerordentlichen Genugthuung des Fortſchritts zu erfreuen, den ich in der Erforſchung der Wahrheit bereits gemacht zu haben meine, und mit ſolcher Zuverſicht

n die Zukunft zu blicken, daß, wenn es überhaupt unter den Beschäftigungen der Menschen, rein als Menschen genommen, eine wahrhaft gute und bedeutende gibt, ich so kühn bin zu glauben, es sei diejenige, die ich gewählt habe.

Doch kann es sein, daß ich mich täusche, und es ist vielleicht nur ein bischen Kupfer und Glas, was ich für Gold und Diamanten nehme. Ich weiß, wie sehr wir in Allem, was die eigene Person betrifft, der Selbsttäuschung unterworfen sind, und wie sehr auch die Urtheile unserer Freunde, wenn sie zu unseren Gunsten sprechen, uns verdächtig sein müssen. Aber ich werde in dieser Schrift gern die Wege offen zeigen, die ich gegangen bin, und darin, wie in einem Gemälde mein Leben darstellen, damit jeder darüber urtheilen könne, und, wenn mir von Hörensagen solche Urtheile zukommen, dies ein neues Mittel zu meiner Belehrung sei, das ich den anderen, die ich zu brauchen pflege, hinzufügen werde.

So ist meine Absicht nicht, hier die Methode zu lehren, die jeder ergreifen muß, um seine Vernunft richtig zu leiten, sondern nur zu zeigen, in welcher Weise ich die meinige zu leiten gesucht habe. Die sich damit befassen, andern Vorschriften zu geben, müssen sich für gescheiter halten, als jene, denen sie ihre Vorschriften ertheilen, und wenn sie in der kleinsten Sache fehlen, so sind sie tadelnswerth. Da ich nun in dieser Schrift nur die Absicht habe, gleichsam eine Geschichte, oder, wenn man lieber will, gleichsam eine Fabel zu erzählen, worin unter manchen nachahmenswerthen Beispielen vielleicht auch manche andere sich finden werden, denen man besser nicht folgt, so hoffe ich, diese Schrift wird Einigen nützen, ohne Einem zu schaden und jeder wird mir für meine Offenheit Dank wissen.

Von Kindheit an bin ich für die Wissenschaften erzogen worden, und da man mich glauben machte, daß durch sie eine klare und sichere Erkenntniß alles dessen, was dem Leben frommt,

zu erreichen sei, so hatte ich eine außerordentlich große Begierde, sie zu lernen. Doch wie ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an dessen Ziel man gewöhnlich in die Reihe der Gelehrten aufgenommen wird, änderte ich vollständig meine Ansicht. Denn ich befand mich in einem Gedränge so vieler Zweifel und Irrthümer, daß ich von meiner Lernbegierde keinen anderen Nutzen gehabt zu haben schien, als daß ich mehr und mehr meine Unwissenheit entdeckt hatte. Und ich war doch in einer der berühmtesten Schulen Europa's, wo es nach meiner Meinung, wenn irgendwo auf der Erde, gelehrte Männer geben mußte. Ich hatte dort Alles gelernt, was die Uebrigen dort lernten, und da mein Wissensdurst weiter ging als die Wissenschaften, die man uns lehrte, so hatte ich alle Bücher, so viel ich deren habhaft werden konnte, durchlaufen, die von den anerkannt merkwürdigsten und seltensten Wissenschaften handelten. Dabei wußte ich, wie die anderen von mir urtheilten, und ich sah, daß man mich nicht für weniger hielt als meine Mitschüler, obwohl unter diesen Einige dazu bestimmt waren, an die Stelle unserer Lehrer zu treten. Endlich schien mir unser Jahrhundert ebenso reich und fruchtbar an guten Köpfen, als irgend ein früheres. So nahm ich mir die Freiheit, alle andern nach mir zu beurtheilen und zu meinen, daß es keine Wissenschaft in der Welt gebe, die so wäre, als man mich ehedem hatte hoffen lassen.

Dennoch ließ ich nicht nach, die Uebungen, womit man sich in den Schulen beschäftigt, werthzuhalten. Ich wußte, daß die Sprachen, die man dort lernt, zum Verständniß der Schriften des Alterthums nothwendig sind, daß die Anmuth der Sagen den Geist belebt, daß die denkwürdigen Handlungen der Geschichte ihn erheben und, vorsichtig gelesen, das Urtheil bilden helfen, daß die Lectüre guter Bücher gleichsam eine Unterhaltung mit den trefflichsten Männern der Vergangenheit ist, die jene Bücher verfaßt haben, und sogar eine vorherbedachte Unterhaltung, worin sie

uns nur ihre beſten Gedanken offenbaren; daß die Beredtſamkeit unvergleichliche Gewalt und Schönheiten, die Poeſie hinreißend zarte und liebliche Empfindungen hat; daß die Mathematik ſehr feine Erfindungen gemacht, die ganz geeignet ſind, ebenſo die Wißbegierigen zu befriedigen als die Künſte ſämmtlich leichter und die menſchliche Arbeit geringer zu machen; daß die Schriften der Moral manche Lehren und manche Ermahnungen zur Tugend enthalten, die ſehr nützlich ſind, daß die Theologie zeigt, wie man ſich den Himmel verdient; daß die Philoſophie zeigt, wie ſich mit dem Schein der Wahrheit von allen Dingen reden und die Bewunderung derer erwerben läßt, die unwiſſender ſind; daß die Jurisprudenz, die Medicin und die übrigen Wiſſenſchaften ihren Jüngern Ehren und Reichthümer eintragen; endlich daß es gut iſt, ſie ſämmtlich geprüft zu haben, ſelbſt die im Wahn und Irrthum befangenſten, um ihren richtigen Werth kennen zu lernen und ſich vor der Täuſchung zu bewahren.

Indeſſen glaubte ich doch ſchon Zeit genug auf die Sprachen und auch auf die Schriften des Alterthums verwendet zu haben, ſowohl auf ihre Geſchichten, als auf ihre Sagen. Denn mit den Geiſtern anderer Jahrhunderte verkehren, iſt faſt daſſelbe als reiſen. Es iſt gut, etwas von den Sitten verſchiedener Völker zu wiſſen, um die unſrigen unbefangener zu beurtheilen und nicht zu meinen, daß Alles, was unſeren Moden zuwiderläuft, lächerlich und vernunftwidrig ſei, wie ſolche Leute pflegen, die nichts geſehen haben. Aber wenn man zu viel Zeit auf Reiſen verwendet, ſo wird man zuletzt fremd im eigenen Lande, und wenn man zu begierig iſt, in der Vergangenheit zu leben, ſo bleibt man gewöhnlich ſehr unwiſſend in der Gegenwart. Dazu kommt, daß die Sagen manche Ereigniſſe als möglich darſtellen, die es gar nicht ſind, und ſelbſt die treueſten Geſchichtserzählungen, wenn ſie auch den Werth der Dinge, um ſie leſenswerther zu machen, nicht verändern noch vergrößern, doch faſt immer die niedrigſten und weniger berühmten

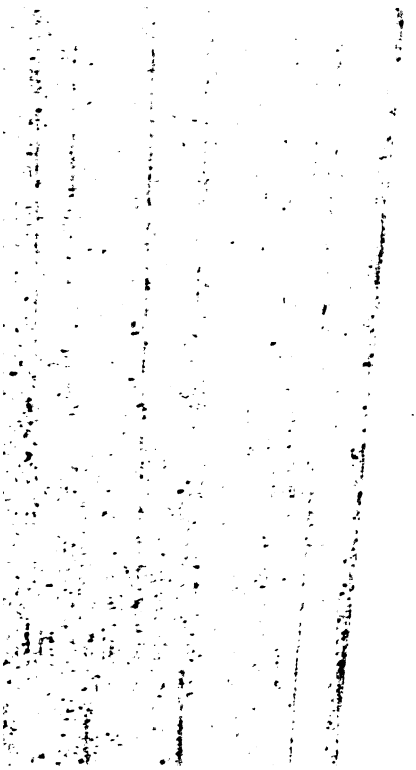
Ich ſchätz
Poeſie, aber
lente des Geiſt
welche die größ
ſchicklichkeit, ihre
zu machen, könn
wollen, überrede
niemals die Red
anmuthigſten Erfi
lieblichſte auszudr
ſein, auch wenn i

Ganz beſonde
ſchaften wegen de
bemerkte ich noch
ſie blos den mecha
deßhalb, daß man
nichts Erhabeneres
verglich ich die mo
Heiden mit ſehr ſto
Sand und Schlamm
ſehr hoch und laſſen
ſcheinen, aber ſie lehr
was ſie mit einem ſo
nichts als Rohheit

Lehrern versichern hören, daß der Weg zum Himmel den Unwissenden eben so offen stehe, als den Gelehrten, und daß die geoffenbarten Wahrheiten, die dahin führen, unsere Einsicht übersteigen. Darum hätte ich nicht gewagt, sie meinem schwachen Urtheil zu unterwerfen. Um es zu unternehmen, sie zu prüfen, und zwar mit Erfolg, dazu, so meinte ich, müsse man irgend einen außerordentlichen Beistand des Himmels haben und mehr sein als ein Mensch.

Ich will von der Philosophie nichts weiter sagen, als daß ich sah, sie sei von den vorzüglichsten Geistern einer Reihe von Jahrhunderten gepflegt worden, und dennoch gebe es in ihr nicht eine Sache, die nicht streitig, und mithin zweifelhaft sei; und daß ich demnach nicht eingebildet genug war, um zu hoffen, es werde mir damit besser gehen, als den anderen. Und wenn ich mir überlegte, wie viele verschiedene Ansichten von einer und derselben Sache möglich seien, die alle von gelehrten Leuten vertheidigt worden, und doch stets nur eine einzige Ansicht wahr sein könne, so hielt ich alles blos Wahrscheinliche beinahe für falsch.

Was dann die anderen Wissenschaften betrifft, so weit sie ihre Principien von der Philosophie entlehnen, so konnte man nach meinem Urtheil auf so wenig festen Grundlagen unmöglich etwas Festeres aufgebaut haben, und weder die Ehre noch der Gewinn, den sie versprechen, konnten mich zum Studiren derselben einladen. Denn ich fühlte mich, Gott sei Dank, nicht in der Lage, aus der Wissenschaft ein Gewerbe machen zu müssen, um meine Umstände zu verbessern, und obgleich ich nicht ein Geschäft damit trieb, den Ruhm wie ein Cyniker zu verachten, so schätzte ich doch den Ruhm sehr gering, den ich nur unrechtmäßig erwerben zu können die Hoffnung hatte. Und was endlich jene schlechte Wissenschaften betrifft, so meinte ich deren Werth schon hinlänglich zu kennen, um mich nicht mehr hintergehen zu lassen weder von den Verheißungen eines Alchymisten noch den Vorhersagungen eines Astrologen noch den Betrügereien eines Zauberers noch den



Wissenschaft me
dem großen
und so verwende
und Heere kenne
müthsart und Le
rungen einzusamm
brachte, mich selt
so zu betrachten,
Denn ich würde,
Geschäftsleute über
das falsche Urtheil
heit finden können,
seinem Studirzimme
die keine Wirkung e
haben, als daß sie i
gesunden Menschenve
mehr Geist und Kur
der Wahrheit zu gebe
große Begierde, das
um in meinen Handl
sicher zu gehen.

So lange ich nu

ſie auch erſcheinen, ſeien doch bei anderen großen Völkern gemeinſchaftlich in Geltung und Anſehen, und daher lernte ich, nicht allzufeſt an die Dinge glauben, die ſich mir nur durch Beiſpiel und Gewohnheit eingeprägt hatten. Und auf dieſe Weiſe befreite ich mich allmälig von vielen Irrthümern, die unſer natürliches Licht verdunkeln und uns weniger fähig machen, auf die Vernunft zu hören. Nachdem ich aber einige Jahre darauf gewendet hatte, ſo in dem Buche der Welt zu ſtudiren und bemüht zu ſein, mir einige Erfahrung zu erwerben, entſchloß ich mich eines Tages, ebenſo in mir ſelbſt zu ſtudiren und alle Kräfte meines Geiſtes aufzubieten, um die Wege zu wählen, die ich nehmen mußte. Und dies gelang mir, wie ich glaube, weit beſſer, als wenn ich mich nie von meinem Vaterlande und meinen Büchern entfernt hätte.

Zweites Capitel.

Die hauptsächlichen Regeln der vom Autor gesuchten Methode.

Ich war damals in Deutschland, wohin mich der Anlaß des Kriegs, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte, und als ich von der Kaiserkrönung wieder zum Heere zurückkehrte, so verweilte ich den Anfang des Winters in einem Quartier, wo ich ohne jede zerstreuende Unterhaltung und überdieß auch glücklicherweise ohne alle beunruhigende Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag allein in meinem Zimmer eingeschlossen blieb und hier alle Muße hatte, mit meinen Gedanken zu verkehren. Unter diesen Gedanken führte mich einer der ersten zu der Betrachtung, daß in den Werken, die aus mehreren Stücken zusammengesetzt sind und von der Hand verschiedener Meister herrühren, oft nicht so viel Vollkommenheit sei, als in denen, woran ein Einziger gearbeitet hat. So sieht man, daß die Gebäude, die ein einziger Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind als die, welche Mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte, zu andern Zwecken gebaute, Wände benutzten. So sind jene alten Städte, die anfänglich nur Burgflecken waren und im Laufe der Zeit große Städte geworden sind, im Vergleich mit diesen regelmäßigen Plätzen, die ein Ingenieur nach (dem Bilde) seiner Phantasie auf der Ebene abmißt, gewöhnlich so unsymmetrisch,

daß man zwar in ihren einzelnen Häusern, jedes für sich betrachtet, oft ebenso viel oder mehr Kunst, als in denen der regelmäßigen Städte findet; aber sieht man, wie die Gebäude neben einander geordnet sind, hier ein großes, dort ein kleines, und wie sie die Straßen krumm und ungleich machen, so möchte man sagen, es sei mehr der Zufall als der Wille vernünftiger Menschen, der sie so geordnet habe. Und wenn man bedenkt, daß es doch allezeit einige Beamte gegeben, welche die Häuser der Privatleute zum Zweck der öffentlichen Zierde zu beaufsichtigen hatten, so wird man leicht erkennen, daß es schwer ist, etwas Vollendetes zu machen, wenn man nur an fremden Werken herumarbeitet. So meinte ich, daß die Völker, die aus dem ursprünglichen Zustande halber Wildheit sich nur allmälig civilisirt und ihre Gesetze nur gemacht haben, je nachdem der Nothstand der Verbrechen und Zwistigkeiten sie dazu gezwungen, nicht so gute Einrichtungen haben können, als die, welche seit dem Beginne ihrer Vereinigung die Anordnungen irgend eines weisen Gesetzgebers befolgt haben. Wie es denn auch ganz gewiß ist, daß die Verfassung der wahren Religion, die Gott allein angeordnet hat, unvergleichlich besser geregelt sein muß, als die aller übrigen. Und um von menschlichen Dingen zu reden, so glaube ich, daß, wenn Sparta einst ein sehr blühender Staat war, dies nicht von der Trefflichkeit jedes einzelnen seiner Gesetze im Besonderen herrührte, waren doch mehrere höchst seltsam und sogar den guten Sitten widersprechend, sondern daß es daher kam, daß seine Gesetze nur von einem Einzigen erfunden und alle auf ein Ziel gerichtet waren. Und so meinte ich, daß die Büchergelehrsamkeit, — zum wenigsten die, deren Gründe bloße Wahrscheinlichkeit und keine Beweise haben, — wie sie aus den Meinungen einer Menge verschiedener Personen allmälig zusammengehäuft und angewachsen ist, der Wahrheit nicht so nahe kommt, als die einfachen Urtheile, die ein Mensch von gesundem Verstande über die Dinge, die vor ihm liegen, von Natur bilden kann.

Und weil wir alle Kinder waren, ehe wir Männer wurden, und lange Zeit hindurch von unſeren Trieben und Lehrern gelenkt werden mußten, die oft mit einander in Widerſtreit waren, und die beide uns vielleicht nicht immer das Beſte riethen, ſo dachte ich weiter, daß unſere Urtheile faſt unmöglich ſo rein und ſo feſt ſeien, als ſie geweſen ſein würden, wenn wir vom Augenblick unſerer Geburt den vollen Gebrauch unſerer Vernunft gehabt hätten und ſtets nur durch ſie geleitet worden wären.

Freilich ſehen wir nicht, daß man alle Häuſer einer Stadt über den Haufen wirft bloß in der Abſicht, ſie in anderer Geſtalt wiederherzuſtellen und ſchönere Straßen zu machen, aber man ſieht wohl, daß viele Leute die ihrigen abtragen laſſen, um ſie wieder aufzubauen, und daß ſie manchmal ſogar dazu gezwungen werden, wenn die Häuſer in Gefahr einzufallen und ihre Grundlagen nicht feſt genug ſind. Nach dieſer Analogie war ich überzeugt, daß es in Wahrheit ganz unvernünftig ſein würde, wenn ein Privatmann die Abſicht hätte, einen Staat ſo zu reformiren, daß er Alles darin von Grund aus änderte und das Ganze umſtürzte, um es wiederherzuſtellen, oder auch nur die gewöhnlichen Wiſſenſchaften und deren feſtgeſtelltes Schulſyſtem; daß aber, was meine perſönlichen Anſichten ſämmtlich betrifft, die ich bis jetzt in meine Ueberzeugung aufgenommen, ich nichts beſſeres thun könnte, als ſie einmal abzulegen, um dann nachträglich entweder andere, die beſſer ſind, oder auch ſie ſelbſt wieder an ihre Stelle zu ſetzen, nachdem ſie von der Vernunft gerechtfertigt worden. Und ich glaubte feſt, daß es mir dadurch gelingen würde, mein Leben viel beſſer zu führen, als wenn ich nur auf alte Grundlagen baute und mich nur auf Grundſätze ſtützte, die ich mir in meiner Jugend hatte einreden laſſen, ohne jemals zu unterſuchen, ob ſie wahr wären. Denn obwohl ich hierin verſchiedene Schwierigkeiten bemerkte, ſo waren ſie doch nicht heillos und mit denen nicht zu vergleichen, die in dem öffentlichen Weſen die Reformation

der kleinsten Verhältnisse mit sich führt. Diese großen Körper sind sehr schwer wieder aufzurichten, wenn sie am Boden liegen, oder auch nur aufzuhalten, wenn sie schwanken, und ihr Sturz ist allemal sehr schwer. Und was ihre Mängel betrifft, wenn sie welche haben, wie denn schon die Verschiedenheit allein, die unter ihnen stattfindet, beweist, daß solche Mängel bei mehreren vorhanden sind, so hat dieselbe der Gebrauch ohne Zweifel sehr gemildert, und sogar viele davon, denen sich mit keiner Klugheit so gut beikommen ließe, unmerklich abgestellt oder verbessert, und endlich sind diese Mängel fast in allen Fällen erträglicher als ihre Veränderung sein würde. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den großen Wegen, die sich zwischen den Bergen hinwinden und durch den täglichen Gebrauch allmälig so eben und bequem werden, daß man weit besser thut, ihnen zu folgen, als den geraderen Weg zu nehmen, indem man über Felsen klettert und in die Tiefe jäher Abgründe hinabsteigt.

Darum werde ich nie jene verworrenen und unruhigen Köpfe gutheißen können, die, ohne von Geburt oder Schicksal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu sein, doch fortwährend auf diesem Gebiete nach Ideen reformiren wollen; und wenn ich dächte, daß in dieser Schrift irgend etwas wäre, das mich in den Verdacht einer solchen Thorheit bringen könnte, so würde es mir sehr leid sein, ihre Veröffentlichung nachgelassen zu haben. Meine Absicht hat sich nie weiter erstreckt, als auf den Versuch, meine eigenen Gedanken zu reformiren und auf einem Grunde aufzubauen, der ganz in mir liegt. Wenn ich nun von meinem Werke, weil ich damit zufrieden bin, euch hier das Modell zeige, so geschieht es nicht deßhalb, weil ich irgend wem rathen will, daß er es nachahme. Andere, die Gott besser mit seinen Gaben ausgestattet hat, mögen vielleicht Größeres im Sinn haben, doch fürchte ich, daß meine Absicht schon für Viele zu kühn ist. Schon der Entschluß, sich aller Meinungen, die man ehedem gläubig

aufgenommen hat, zu begeben, ist kein Vorbild für Jedermann. Und die Welt besteht fast nur aus zwei Arten von Geistern, für welche mein Vorbild *nicht* paßt: die einen halten sich für gescheiter als sie sind, können deßhalb ihre Urtheile nicht zurück halten, haben nicht Geduld genug, um alle ihre Gedanken richtig zu ordnen, und würden so, wenn sie einmal sich die Freiheit genommen hätten, an den überkommenen Grundsätzen zu zweifeln und sich von der Heerstraße zu entfernen, niemals den steilen Weg einhalten können, der gerader zum Ziel führt, sondern ihr ganzes Leben hindurch in der Irre umherschweifen; die anderen sind vernünftig oder bescheiden genug, um sich für weniger fähig zu halten, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, als manche andere, von denen sie es lernen können, und darum müssen sie sich lieber begnügen, den Meinungen dieser anderen zu folgen, als selbst deren bessere zu suchen.

Und was mich betrifft, so würde ich ohne Zweifel zu diesen letzteren gehört haben, wenn ich stets nur einen *einzigen* Lehrer gehabt und nicht die Verschiedenheiten gekannt hätte, die jederzeit zwischen den Meinungen der gelehrtesten Leute waren. Aber ich hatte schon auf der Schule gelernt, daß man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ersinnen könnte, das nicht irgend ein Philosoph behauptet hätte; dann hatte ich auf meinen Reisen wiederholt eingesehen, daß die Leute, die eine der unsrigen ganz entgegengesetzte Gesinnungsweise haben, darum nicht alle Barbaren oder Wilde sind, sondern daß Viele ebenso sehr oder mehr als wir die Vernunft brauchen; ich hatte beachtet, wie ein und derselbe Mensch mit demselben Geist, von Kindheit an unter Franzosen oder Deutschen erzogen, ein ganz anderer wird, als er sein würde, wenn er stets unter Chinesen oder Kannibalen gelebt hätte, und wie, bis in die Kleidermoden hinein, dasselbe Ding, das uns vor zehn Jahren gefallen hat und vielleicht nach zehn Jahren wieder gefallen wird, uns im Augenblick unpassend und lächerlich erscheint,

so daß uns vielmehr Gewohnheit und Beispiel leiten als irgend eine sichere Einsicht, und doch ist Mehrheit der Stimmen kein Beweis, der etwas gilt, wenn es sich um Wahrheiten handelt, die nicht ganz leicht zu entdecken sind, denn es ist weit wahrscheinlicher, daß ein Mensch allein sie findet, als ein ganzes Volk. Darum vermochte ich Keinen zu wählen, dessen Meinungen mir besser als die der anderen erschienen wären. Und so fand ich mich gleichsam gezwungen, selbst meine Führung zu übernehmen.

Aber wie ein Mensch, der allein und im Dunkeln fortschreitet, entschloß ich mich, so langsam zu gehen und in allen Dingen so viele Vorsicht zu brauchen, daß, wenn ich auch nur sehr wenig vorwärts käme, ich doch wenigstens nicht Gefahr laufen würde zu fallen. Auch wollte ich nicht damit anfangen, alle Meinungen, die sich einmal in meinen Glauben eingeschlichen hatten, ohne durch die Vernunft eingeführt zu sein, vollständig aufzugeben, ohne daß ich vorher hinreichende Zeit darauf verwendet hätte, den Entwurf des Werks, das ich unternahm, auszubilden, und die wahre Methode zu suchen, um zu der Erkenntniß aller Dinge zu gelangen, die mein Geist fassen könnte.

Ich hatte, als ich jünger war, unter den philosophischen Wissenschaften mich etwas mit der Logik und unter den mathematischen mit der analytischen Geometrie und Algebra beschäftigt: drei Künste oder Wissenschaften, die mir, wie es schien, für meinen Zweck nützlich sein konnten. Bei näherer Untersuchung aber machte ich in Betreff der Logik die Bemerkung, daß ihre Syllogismen und der größte Theil ihrer anderen Unterweisungen vielmehr dazu diene, Andern was man weiß zu entwickeln oder auch, wie die lullische Kunst, ohne Urtheil über Dinge, die man nicht weiß, zu reden, als sie zu lernen, und obwohl die Logik wirklich viele sehr wahre und gute Vorschriften enthält, so sind doch so viele andere schädliche oder überflüssige damit vermischt, daß es fast ebenso schwierig ist, jene davon abzusondern, als eine

Diana oder Minerva aus einem noch ganz formlosen Marmorblock hervorgehen zu lassen. Was dann die Analysis der Alten und die Algebra der Neueren betrifft, so ist, abgesehen davon, daß sich beide nur auf sehr abstracte und unnütze Materien erstrecken, die erste dergestalt an die Betrachtung der Figuren gebunden, daß sie den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft sehr zu ermüden; und in der zweiten hat man sich gewissen Formeln und Chiffern so sehr unterworfen, daß man daraus eine unklare und dunkle Kunst macht, die den Geist belästigt, statt einer Wissenschaft, die ihn bildet. Und darum, meinte ich, müsse man eine andere Methode suchen, welche die Vortheile jener drei in sich begriffe, ohne deren Mängel zu haben. Und wie sich mit der Menge der Gesetze oft die Gesetzwidrigkeiten entschuldigen lassen, so daß ein Staat weit besser geregelt ist, wenn er nur sehr wenige Gesetze hat, diese aber sehr genau befolgt werden, so glaubte ich, statt einer großen Anzahl von Regeln, aus denen die Logik besteht, mit den folgenden vier genug zu haben, natürlich unter der Bedingung, daß ich den festen und beharrlichen Entschluß faßte, sie stets zu befolgen.

Die erste war, niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die ich nicht als solche deutlich erkennen würde, d. h. sorgfältig die Uebereilung und das Vorurtheil zu vermeiden und in meinen Urtheilen nur soviel zu begreifen, als sich meinem Geist so klar und deutlich darstellen würde, daß ich gar keine Möglichkeit hätte, daran zu zweifeln.

Die zweite: jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Theile zu theilen, als möglich und zur besseren Lösung wünschenswerth wäre.

Die dritte: meine Gedanken richtig zu ordnen; zu beginnen mit den einfachsten und faßlichsten Objecten und aufzusteigen allmälig und gleichsam stufenweise bis zu der Erkenntniß der complicirtesten, und selbst solche Dinge in gewisser Weise zu ordnen,

bei denen ihrer Natur nach nicht die einen den anderen vorausgehen.

Und die letzte: überall so vollständige Aufzählungen und so umfassende Uebersichten zu machen, daß ich sicher wäre, nichts auszulassen.

Jene lange Ketten ganz einfacher und leichter Gründe, wie sie die Geometer zu brauchen pflegen, um zu ihren schwierigsten Beweisführungen zu gelangen, hatten in mir die Vorstellung erweckt, daß alle mögliche Objecte der menschlichen Erkenntniß auf ähnliche Weise einander folgen, und wenn man nur keine Sache als wahr gelten lasse, die es nicht sei, und stets die nothwendige Ordnung beobachte, um das Eine aus dem Andern abzuleiten, so könne nichts so entfernt sein, daß man es nicht zu erreichen, und nichts so verborgen, daß man es nicht zu entdecken vermöchte. Und ich war nicht in Verlegenheit, womit anzufangen sei. Denn ich wußte schon, es müsse mit den einfachsten und faßlichsten Objecten geschehen, und da ich bedachte, daß unter Allen, die sonst nach Wahrheit in den Wissenschaften geforscht, die Mathematiker allein einige Beweise d. h. einige sichere und einleuchtende Gründe hatten finden können, so war ich gewiß, daß ich mit diesen bewährten Begriffen anfangen müsse, obwohl ich mir davon keinen anderen Nutzen versprach, als daß sie meinen Geist gewöhnen würden, sich mit Wahrheiten zu nähren und nicht mit falschen Gründen zu befriedigen. Indessen hatte ich nicht die Absicht, zu diesem Zweck alle jene besondere Wissenschaften, die man gewöhnlich mathematische nennt, zu erlernen. Da ich nämlich sah, wie sie bei aller Verschiedenheit ihrer Objecte doch darin sämmtlich übereinstimmten, daß sie in ihren Objecten bloß die verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse betrachteten, so hielt ich es für besser, bloß diese Verhältnisse im Allgemeinen zu untersuchen, und als deren Träger nur solche Objecte zu setzen, die mir die Erkenntniß derselben am meisten erleichtern würden, ohne sie irgend-

wie an dieſe Objecte zu binden, um ſie nachher um ſo viel beſſer auch auf alle andere paſſende Dinge anwenden zu können. Wie ich nun weiter bemerkte, daß zu ihrer Erkenntniß es nöthig ſein würde, einmal jede für ſich im Einzelnen zu betrachten, ein andermal ſie nur zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, ſo hielt ich, um ſie beſſer im Einzelnen zu betrachten, für nöthig, grade Linien als Träger zu nehmen, weil ich nichts einfacheres fand und meiner Einbildung oder meinen Sinnen nichts deutlicher vorſtellen konnte; um ſie aber zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, würde ich am beſten thun, ſie in einigen Zeichen ſo kurz als möglich darzuſtellen. So würde ich von der geometriſchen Analyſis und der Algebra das Beſte entlehnen und die Mängel der einen durch die andere verbeſſern.

Und ich darf in Wahrheit ſagen, daß die genaue Befolgung dieſer wenigen von mir gewählten Vorſchriften mir eine ſolche Leichtigkeit gab, alle Fragen aus dem Gebiete jener beiden Wiſſenſchaften zu entwirren, daß in zwei oder drei Monaten, die ich zu ihrer Unterſuchung gebraucht, — da ich mit den einfachſten und allgemeinſten begonnen hatte und jede Wahrheit, die ich fand, eine Regel war, die mir nachher half deren andere zu finden, — ich nicht bloß mit mehreren Problemen, die ich ſonſt für ſehr ſchwierig gehalten, zum Ziel kam, ſondern es mir zuletzt auch ſchien, daß ich ſelbſt in den Problemen, die ich nicht aufzulöſen wußte, beſtimmen konnte, wie und bis wohin es möglich wäre, ſie zu löſen. Und ich werde euch hierin nicht allzu eitel erſcheinen, wenn ihr bedenkt, daß es von jeder Sache nur eine Wahrheit giebt und daß wer dieſe Wahrheit auch findet, von der Sache ſo viel weiß, als man überhaupt wiſſen kann, wie z. B. ein Kind, welches Arithmetik gelernt hat, wenn es regelrecht eine Addition macht, ſicher ſein kann, in Betreff der geſuchten Summe Alles gefunden zu haben, was der menſchliche Geiſt nur finden kann, denn die Methode, welche uns die wahre Ordnung befolgen und Alles,

was in Frage kommt, genau aufzählen läßt, begreift zuletzt Alles in ſich, was den Regeln der Arithmetik Sicherheit giebt.

Was mich aber bei dieſer Methode am meiſten befriedigte, war die Sicherheit, die ich durch ſie erhielt, meine Vernunft in allen Stücken, wenn nicht vollkommen, ſo doch nach beſtem Vermögen zu brauchen; dann, daß ich in ihrer Uebung fühlte, wie ſich mein Geiſt immer mehr daran gewöhnte, jene Objecte ſeiner und genauer zu begreifen; und daß ich bei ihrer Unabhängigkeit von jeder beſonderen Materie die Ausſicht hatte, ſie auf die Probleme der anderen Wiſſenſchaften mit demſelben Erfolg als auf die der Algebra anzuwenden. Nicht daß ich zu dieſem Zweck alle vorhandenen Wiſſenſchaften ſogleich zu prüfen unternommen hätte, denn dies wäre ſelbſt der methodiſchen Ordnung zuwider geweſen; ſondern ich hatte ja bemerkt, daß ihre Principien alle von der Philoſophie, in der ich noch keine ſicheren Principien fand, entlehnt ſein mußten. So meinte ich, müßte ich vor Allem den Verſuch machen, ſolche Prinzipien hier feſtzuſtellen, und da dieſes die bedeutendſte Sache der Welt wäre, wobei Uebereilung und Vorurtheil am meiſten zu fürchten, ſo müßte ich, um damit zu Stande zu kommen, ein viel reiferes Alter erreicht haben, als die drei und zwanzig Jahre, die ich damals alt war, und müßte zuvor viel Zeit auf meine Vorbereitung verwenden, aus meinem Geiſt alle ſchlechte Vorurtheile bis auf die Wurzel vertilgen, eine Menge von Erfahrungen ſammeln als Stoff für ſpäteres Denken, und mich fortwährend in der Methode, die ich mir vorgezeichnet hatte, üben, um mich nach und nach mehr darin zu befeſtigen.

Drittes Capitel.

Einige aus dieſer Methode entnommene Regeln der Sittenlehre.

Bevor man das Haus, in dem man wohnt, von neuem aufzubauen beginnt, muß man es nicht bloß niederreißen und ſich Material und Bauleute beſorgen oder ſich ſelbſt in der Baukunſt üben und außerdem auch den Grundriß ſorgfältig gezeichnet haben, ſondern man muß auch ein anderes Haus haben, wo man ſo lange, als hier gearbeitet wird, bequem wohnen kann. Um alſo in meinen Handlungen nicht unentſchloſſen zu bleiben, ſo lange die Vernunft mich verpflichten würde, es in meinen Urtheilen zu ſein, und um ſo glücklich als möglich weiter zu leben, bildete ich mir vor der Hand eine Moral nur aus drei oder vier Grundſätzen, die ich euch gern mittheilen will.

Der erſte war, den Geſetzen und Sitten meines Vaterlandes zu gehorchen, die Religion ſtandhaft beizubehalten, in der von meiner Kindheit an belehrt zu werden, Gott mir die Wohlthat erwieſen hat, in allen übrigen Dingen mich nach den mäßigſten und von dem Uebermaß entfernteſten Anſichten zu richten, die unter den Leuten meines Umgangs die Verſtändigſten in ihre Handlungsweiſe gemeiniglich würden aufgenommen haben, denn ich hatte damit begonnen, meine eigenen Anſichten für nichts gelten zu laſſen, weil ich ſie alle der Prüfung anheim geben wollte, und ſo war ich

ſicher, daß es das Beſte ſei, den Anſichten der Verſtändigſten zu folgen. Und wenn es auch vielleicht eben ſo verſtändige Leute unter den Perſern oder Chineſen geben mag als unter uns, ſo ſchien es mir doch am nützlichſten, mich nach denen zu richten, mit welchen ich umgehen würde, und daß, um ihre wirklichen Anſichten zu erfahren, ich mehr auf ihre Handlungen als auf ihre Worte achten müßte, nicht blos, weil es bei dem heutigen Sittenverderben wenig Leute gibt, die alles ſagen wollen, was ſie glauben, ſondern auch, weil viele es ſelbſt gar nicht wiſſen, denn die Geiſtesthätigkeit, wodurch man etwas glaubt, iſt von der verſchieden, wodurch man erkennt, daß man dieſen Glauben hat, und ſo iſt oft die eine ohne die andere. Und unter mehreren Anſichten von gleichem Anſehen wählte ich nur die gemäßigſten: einmal, weil ſie ſtets für die Praxis die bequemſten und wahrſcheinlich die beſten ſind, denn alles Uebermaß iſt in der Regel ſchlecht; dann auch, um im Fall des Fehlgriffs mich von dem wahren Weg weniger abzuwenden, als wenn ich das eine Extrem ergriffen hätte, während ich das andere hätte ergreifen ſollen. Und beſonders rechnete ich zum Uebermaß alle Verſprechungen, wodurch man etwas an ſeiner Freiheit aufgibt. Nicht, daß ich die Geſetze tadelte, die der Unbeſtändigkeit ſchwacher Geiſter zu Hilfe kommen wollen und deßhalb zulaſſen, wenn man eine gute oder auch für die Sicherheit des Verkehrs eine nur gleichgiltige Abſicht hat, daß man Gelübde oder Verträge macht, die zum Beharren verpflichten, ſondern, weil ich nichts in der Welt in demſelben Zuſtande bleiben ſah, und weil, was mich insbeſondere betrifft, ich mir das Verſprechen gegeben hatte, meine Urtheile immer mehr zu vervollkommnen, nicht aber ſie zu verſchlechtern. So hätte ich gemeint, einen großen Fehler gegen die geſunde Vernunft zu begehen, wenn ich deßhalb, weil ich einmal irgend eine Sache gut geheißen, mich verpflichtet hätte, ſie auch dann noch für gut zu achten, nachdem ſie aufgehört, es zu ſein, oder ich aufgehört, ſie dafür zu halten.

Mein zweiter Grundſatz war, in meinen Handlungen ſo feſt und entſchloſſen als möglich zu ſein und den zweifelhafteſten Anſichten, ſobald ich mich einmal dafür entſchieden, nicht weniger ſtandhaft zu folgen, als wenn ſie ganz ſicher geweſen wären, indem ich hierin wie die Reiſenden verfuhr, die, wenn ſie ſich im Walde verirrt finden, nicht bald hierhin bald dorthin ſchweifen, noch weniger auf derſelben Stelle ſtehen bleiben, ſondern immer ſo viel als möglich gerade und nach derſelben Richtung fortgehen müſſen und dieſe nicht aus ſchwachen Rückſichten verändern dürfen, auch wenn es anfänglich vielleicht blos der Zufall war, der ſie beſtimmt hat, dieſe Richtung zu wählen; denn ſo werden ſie, wenn auch nicht wohin ſie wollen, doch wenigſtens an irgend ein Ziel kommen, wo ſie ſich wahrſcheinlich beſſer befinden werden als mitten im Walde. Und ſo iſt es, weil die Handlungen des Lebens oft keinen Aufſchub dulden, ein richtiger Grundſatz, daß, wenn wir die wahrſten Anſichten nicht deutlich zu erkennen vermögen, wir den wahrſcheinlichſten folgen und ſelbſt, wenn wir keine größere Wahrſcheinlichkeit bei den einen als bei den andern bemerken, wir dennoch für eine uns entſcheiden müſſen und ſie dann, ſoweit ihre praktiſche Bedeutung reicht, nicht mehr als zweifelhaft anſehen dürfen ſondern als ganz wahr und ſicher, weil ſo jener Grundſatz iſt, der uns zu dieſer Entſcheidung vermocht hat. Und dadurch habe ich die Fähigkeit gewonnen, mich von aller Reue und allen inneren Vorwürfen zu befreien, welche die Gewiſſen ſchwacher und ſchwankender Gemüther zu beunruhigen pflegen, die ſich gehen laſſen ohne feſte Richtung und die Dinge als gut behandeln, die ſie nachher als ſchlecht beurtheilen.

Mein dritter Grundſatz war, immer bemüht zu ſein, lieber mich als das Schickſal zu beſiegen, lieber meine Wünſche als die Weltordnung zu verändern, und überhaupt mich an den Glauben zu gewöhnen, daß nichts vollſtändig in unſerer Macht ſei, als unſere

Gedanken; daß mithin, wenn wir in Betreff der Dinge außer uns unser Bestes gethan haben, Alles was am Gelingen fehlt in Rücksicht auf uns vollkommen unmöglich ist. Und dieses allein schien mir hinreichend, um mich für die Zukunft nicht mehr Unerreichbares wünschen zu lassen, und also mich zufrieden zu machen, denn unser Wille geht in seinen Wünschen von Natur nur auf solche Dinge, die unser Verstand ihm irgend wie als möglich darstellt, und wenn wir nun alle Güter außer uns als gleicherweise jenseits unserer Macht betrachten, so werden wir uns über den unverschuldeten Verlust unserer natürlichen Glücksgüter gewiß ebensowenig grämen, als daß wir die Reiche China oder Mexiko nicht besitzen; und indem wir, wie man zu sagen pflegt, aus der Noth eine Tugend machen, werden wir im kranken Zustande die Gesundheit und im gefangenen die Freiheit nicht mehr wünschen, als wir etwa im Augenblick einen Körper haben möchten von einem so wenig zerstörbarem Stoff als Diamanten, oder Flügel, um wie die Vögel zu fliegen.

Aber ich bekenne, daß eine sehr lange Uebung und ein oft wiederholtes Nachdenken dazu gehört, um sich daran zu gewöhnen, alle Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, und ich glaube, daß hauptsächlich hierin das Geheimniß jener Philosophen bestand, die einst vermocht haben, sich der Herrschaft des Schicksals zu entziehen und trotz Schmerzen und Armuth mit ihren Göttern in der Glückseligkeit zu wetteifern, denn sie waren unabläßig bemüht, die Grenzen zu betrachten, die ihnen von der Natur gesetzt waren, und so überzeugten sie sich vollkommen, daß nur ihre Gedanken vollständig in ihrer Macht wären, und dieses allein war genug, um sie von jeder Neigung für andere Dinge abzuhalten. Sie waren ihrer Neigungen so vollkommen Herr, daß sie darin einen Grund fanden, sich für reicher, mächtiger, freier, glücklicher zu halten, als irgend jemand unter den anderen Menschen, die ohne diese Philosophie, so begünstigt sie auch von der Natur und

zu verſuchen, und ohne etwas von den Beſchäftigungen a
Leute ſagen zu wollen, meinte ich, daß ich am beſten thun n
in der meinigen fortzufahren, d. h. mein ganzes Leben dara
verwenden, meine Vernunft auszubilden und mich ſo wei
möglich vorwärts zu bringen in der Erkenntniß der Wahrheit
der Methode, die ich mir vorgeſchrieben hatte. Ich hatte, ſeit i
gefangen, dieſe Methode zu brauchen, ſo außerordentlich groß
friedigungen erfahren, daß ich glaubte, es könne in dieſem
keine angenehmere und reinere geben, und da ich täglich
dieſe Methode einige Wahrheiten entdeckte, die mir wichtig
und von den anderen Menſchen gewöhnlich nicht gewußt ſch
ſo erfüllte die daraus geſchöpfte Genugthuung meinen Geiſt
geſtalt, daß alles Andere mich gar nicht berührte.

Auch waren die drei vorhergehenden Grundſätze nur a
Abſicht gegründet, meiner Selbſtbelehrung zu leben.
da Gott Jedem ein Licht gegeben hat, um das Wahre vom
ſchen zu unterſcheiden, ſo würde ich nicht geglaubt haben, mi
fremden Anſichten nur einen Augenblick befriedigen zu d
wenn ich nicht entſchloſſen geweſen wäre, im richtigen Zeit
mein eigenes Urtheil zu ihrer Prüfung zu gebrauchen, un
hätte ihnen nicht ohne Bedenken folgen können, wenn ich
gehabt hätte, deßhalb keine Gelegenheit zu verlieren, um

ſein würden. Denn da unſer Wille ſich nur anläßt, etwas zu verfolgen oder zu fliehen, je nachdem unſer Verſtand ihm dasſelbe als gut oder ſchlecht vorſtellt, ſo genügt es, gut zu urtheilen, um gut zu handeln, und ſo gut als möglich zu urtheilen, um ſo gut als möglich zu handeln, d. h. um alle Tugenden und zugleich alle übrige erreichbare Güter zu erreichen, und wenn man ſicher iſt, daß man ſie hat, ſo muß man zufrieden ſein.

Nachdem ich mich dieſer Grundſätze ſo verſichert und ſie mit den Glaubenswahrheiten, die bei mir ſtets die erſten im Anſehen waren, auf die Seite gebracht hatte, meinte ich, was den übrigen geſammten Theil meiner Anſichten beträfe, dürfte ich mir die Freiheit nehmen, mich davon los zu machen. Da ich nun hoffte, damit beſſer zum Ziel zu kommen im Verkehr mit Menſchen, als wenn ich noch länger in dem Studirzimmer, wo ich alle dieſe Gedanken gehabt hatte, eingeſchloſſen bliebe, ſo begab ich mich noch vor Ende des Winters auf Reiſen. Und während der ganzen Zeit der neun folgenden Jahre that ich nichts, als bald da bald dort in der Welt umherzuſchweifen, indem ich in den Komödien, die dort ſpielen, lieber Zuſchauer als Acteur ſein wollte, und da ich bei jeder Sache ganz beſonders darauf achtete, was dieſelbe bedenklich machen und uns Anlaß zur Täuſchung geben könnte, ſo ſchaffte ich im Laufe der Zeit aus meinem Geiſt alle Irrthümer mit der Wurzel fort, die ſich ehedem hier eingeſchlichen hatten. Nicht daß ich deßhalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und immer unentſchieden ſein wollen, denn meine Abſicht war im Gegentheil darauf gerichtet, mir Sicherheit zu verſchaffen und den ſchwankenden Boden und Sand bei Seite zu werfen, um Geſtein oder Schiefer zu finden.

Und es gelang mir, glaube ich, gut genug. Denn da ich beſtrebt war, den Irrthum oder die Unſicherheit der Sätze, die ich unterſuchte, nicht durch ſchwache Vermuthungen, ſondern durch klare und ſichere Urtheile zu entdecken, ſo traf ich keinen ſo zweifelhaften Satz, daß ich

nicht immer daraus irgend einen hinlänglich sichern Schluß hätte ziehen können, und wäre es auch nur dieser gewesen, daß jener Satz nichts Sicheres enthielt. Und wie man beim Niederreißen einer alten Wohnung gewöhnlich den Abbruch aufhebt, um ihn beim Neubau zu verwenden, so machte ich bei dem Umsturz meiner übelbegründeten Ansichten verschiedene Beobachtungen und erwarb mir viele Erfahrungen, die ich seitdem zur Aufstellung besser begründeter gebraucht habe. Und außerdem fuhr ich in meinen methodischen Uebungen fort, denn ich war nicht bloß bemüht, alle meine Gedanken überhaupt richtig zu ordnen, sondern erübrigte auch von Zeit zu Zeit einige Stunden, die ich dazu anwendete, meine Methode an mathematischen Problemen zu handhaben oder auch an anderen, die ich den mathematischen fast ähnlich machen konnte, indem ich sie von allen Principien der anderen Wissenschaften, die ich nicht fest genug fand, ablöste, (wie ihr an mehreren in diesem Buche entwickelten Fällen sehen werdet).*) So lebte ich nun nach außen ganz wie die Leute, die weiter nichts zu thun haben, als ein angenehmes und harmloses Leben zu führen; die sich bestreben, ihre Vergnügungen von den Lastern zu trennen, und die, um ihre Muße zu genießen, ohne sich zu langweilen, alle ehrbare Zerstreuungen mitnehmen. Doch unter dieser Außenseite ließ ich nicht ab, in meinem Plan vorwärts zu schreiten und in der Erkenntniß der Wahrheit vielleicht mehr zu gewinnen als wenn ich nie etwas anderes gethan hätte, als Bücher lesen und mit Gelehrten umgehen.

Dennoch verflossen diese neun Jahre, noch ehe ich in den Problemen, welche die gewöhnlichen Streitfragen der Gelehrten bilden, mich entschieden oder den Anfang gemacht hatte, die Grundlagen einer gewisseren Philosophie, als die gewöhnliche, zu suchen. Und das Beispiel vieler vorzüglicher Geister, die vor mir dieselbe Absicht

*) Die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie erschienen mit dieser Abhandlung zuerst in demselben Bande. Leyden 1637 (französisch).

gehabt und, wie mir ſchien, verfehlt hatten, ließ mich in dieſer Sache ſo viele Schwierigkeiten vorſtellen, daß ich vielleicht noch nicht ſobald gewagt hätte, ſie zu unternehmen, wenn ich nicht geſehen, daß ſchon das Gerücht verbreitet worden, ich wäre damit zu Stande gekommen. Ich kann nicht ſagen, warauf ſich dieſe Meinung gründete, und wenn ich durch meine Aeußerungen etwas dazu beigetragen habe, ſo kann es nur daher gekommen ſein, daß ich offener, als ſonſt wohl ein wenig ſtudirte Leute zu thun pflegen, meine Unwiſſenheit bekannte, und auch wohl die Gründe zeigte, weßhalb ich an vielen Dingen zweifelte, welche die Andern für ſicher hielten; nicht aber daher, daß ich mich irgend einer Gelehrſamkeit gerühmt hätte. Aber zu ehrlich, um für einen Anderen gelten zu wollen als der ich war, meinte ich, daß ich mit allen Kräften verſuchen müßte, mich des Rufs, den man mir gab, würdig zu machen, und es ſind jetzt gerade acht Jahr, daß dieſer Wunſch den Entſchluß in mir erzeugte, mich von allen Orten, wo ich Bekannte haben konnte, zu entfernen, und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege die Dinge ſo geordnet haben, daß die Heere, die man hier unterhält, nur dazu dienen, hier die Früchte des Friedens mit um ſo größerer Sicherheit genießen zu laſſen, und wo unter der Maſſe eines großen und ſehr thätigen Volkes, das mehr für ſeine eigenen Angelegenheiten ſorgt als ſich um fremde kümmert, und ohne die Annehmlichkeiten der volkreichſten Städte zu entbehren, ich ebenſo einſam und zurückgezogen habe leben können als in den entlegenſten Wüſten.

Viertes Capitel.

Die Beweisgründe für das Daſein Gottes und der menſchlichen Seele als Grundlage der Metaphyſik.

Ich weiß nicht, ob ich euch von den erſten Betrachtungen, die ich hier gemacht habe, unterhalten ſoll, denn ſie ſind ſo metaphyſiſch und ſo wenig in der gewöhnlichen Art, daß ſie wohl ſchwerlich nach Jedermanns Geſchmack ſein werden. Doch, um prüfen zu laſſen, ob die Grundlagen, die ich genommen habe, feſt genug ſind, bin ich gewiſſermaßen genöthigt, davon zu reden. Seit lange hatte ich bemerkt, daß in Betreff der Sitten man bisweilen Anſichten, die man als ſehr unſicher kennt, folgen müſſe, (wie ſchon oben geſagt worden), als ob ſie ganz zweifellos wären. Aber weil ich damals blos der Erforſchung der Wahrheit leben wollte, ſo meinte ich gerade das Gegentheil thun zu müſſen und als vollkommen falſch Alles, worin ſich auch nur das kleinſte Bedenken auffinden ließe, zu verwerfen, um zu ſehen, ob darnach Nichts zweifellos in meiner Annahme übrig bleiben würde. So wollte ich, weil unſere Sinne uns bisweilen täuſchen, annehmen, daß kein Ding ſo wäre, als die Sinne es uns vorſtellen laſſen; und weil ſich manche Leute in ihren Urtheilen, ſelbſt bei den einfachſten Materien der Geometrie täuſchen und Fehlſchlüſſe machen, ſo verwarf ich, weil ich meinte, dem Irrthum ſo gut als jeder

Andere unterworfen zu ſein, alle Gründe als falſch, die ich vorher
u meinen Beweiſen genommen hatte; endlich, wie ich bedachte,
aß alle Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch im
Schlaf kommen können, ohne daß dann einer davon wahr ſei,
o machte ich mir abſichtlich die erdichtete Vorſtellung, daß alle
Dinge, die jemals in meinen Geiſt gekommen, nicht wahrer ſeien
ls die Trugbilder meiner Träume. Alsbald aber machte ich die
Wahrnehmung, daß, während ich ſo denken wollte, Alles ſei falſch,
och nothwendig ich, der ich dachte, irgend etwas ſein müſſe, und da
ch bemerkte, daß dieſe Wahrheit „ich denke alſo bin ich", ſo
eſt und ſicher wäre, daß auch die überſpannteſten Annahmen der
Skeptiker ſie nicht zu erſchüttern vermöchten, ſo konnte ich ſie meinem
Dafürhalten nach als das erſte Princip der Philoſophie, die ich
uchte, annehmen.

Dann prüfte ich aufmerkſam, was ich wäre, und ſah, daß
ch mir vorſtellen könnte, ich hätte keinen Körper, es gäbe keine
Welt und keinen Ort, wo ich mich befände, aber daß ich mir deß-
alb nicht vorſtellen könnte, daß ich nicht wäre; im Gegentheil
elbſt daraus, daß ich an der Wahrheit der anderen Dinge zu
weifeln dachte, folgte ja ganz einleuchtend und ſicher, daß ich war;
obald ich dagegen aufgehört zu denken, mochte wohl Alles an-
ere, das ich mir jemals vorgeſtellt, wahr geweſen ſein, ich
ber hatte keinen Grund mehr, an mein Daſein zu glauben. Alſo
rkannte ich daraus, daß ich eine Subſtanz ſei, deren ganzes We-
en und Natur blos im Denken beſtehe, und die zu ihrem Da-
ein weder eines Ortes bedürfe, noch von einem materiellen Dinge
bhänge, ſo daß dieſes Ich, d. h. die Seele, wodurch ich bin
as ich bin, vom Körper völlig verſchieden und ſelbſt leichter zu
rkennen iſt als dieſer, und auch ohne Körper nicht aufhören werde,
Alles zu ſein was ſie iſt.

Darauf erwog ich im Allgemeinen, was zur Wahrheit und
Gewißheit eines Satzes gehört. Denn weil ich ſo eben einen ge-

funden hatte, den ich als wahr und gewiß erkannt, so meinte ich, müsse ich auch wissen, worin jene Gewißheit bestehe. Nun hatte ich bemerkt, daß es in dem Satze: „ich denke also bin ich" kein anderes Kriterium der Wahrheit gebe, als daß ich ganz klar einsehe, daß, um zu denken, man sein müsse. Darum meinte ich, als allgemeine Regel den Satz annehmen zu können: daß die Dinge, welche wir sehr klar und sehr deutlich begreifen, alle wahr sind; daß aber nur darin einige Schwierigkeit liege, richtig zu merken, welches die Dinge sind, die wir deutlich begreifen.

Da ich nun weiter beachtete, daß ich zweifelte und also mein Wesen nicht ganz vollkommen wäre, denn ich sah deutlich, daß es vollkommener sei, zu erkennen als zu zweifeln, so verfiel ich auf die Untersuchung, woher mir der Gedanke an ein vollkommneres Wesen als ich selbst gekommen, und ich erkannte deutlich, daß er von einem Wesen herrühren müsse, das in der That vollkommner sei. Was jene Gedanken betrifft, die ich von einer Menge außer mir befindlicher Wesen hatte, wie vom Himmel, der Erde, dem Licht, der Wärme und tausend anderen Dingen, so war ich über deren Ursprung nicht so sehr in Verlegenheit; denn da ich in ihnen nichts bemerkte, was mir überlegen war, so konnte ich glauben, wenn sie wahr wären, daß sie einen Zubehör meiner Natur bildeten, sofern diese eine gewisse Vollkommenheit hätte, und wenn sie nicht wahr wären, daß sie für Geschöpfe des Nichts zu halten, d. h. daß sie in mir wären wegen der Mangelhaftigkeit meines Wesens. Aber es konnte sich nicht ebenso verhalten mit der Idee eines vollkommnern Wesens als das meinige, denn es war offenbar unmöglich, diese Idee für ein Geschöpf des Nichts zu halten. Und daß das vollkommenste Wesen eine Folge und Zubehör des weniger vollkommnern sein solle, ist kein geringerer Widerspruch, als daß aus dem Nichts Etwas hervorgehe. Darum konnte ich jene Idee auch nicht für ein Geschöpf meiner selbst halten. Und so blieb nur

übrig, daß ſie in mich geſetzt worden durch ein in Wahrheit vollkommneres Weſen als ich, welches alle Vollkommenheiten, die ich mir vorſtellen konnte, in ſich enthielt, d. h. um es mit einem Worte zu ſagen, durch Gott. Dazu kam die Einſicht: weil ich einige Vollkommenheiten erkannte, die ich nicht hatte, ſo war ich nicht das einzige Weſen, das exiſtirte, (ich werde hier mit eurer Erlaubniß ſo frei ſein, die Schultermini zu brauchen), ſondern es mußte nothwendig ein anderes vollkommneres Weſen geben, von dem ich abhing und von dem ich Alles, was ich beſaß, empfangen hatte; denn wäre ich allein und von jedem anderen Weſen unabhängig geweſen, ſo daß ich von mir ſelbſt die wenige mir eigene Vollkommenheit gehabt hätte, ſo hätte ich ebenſo gut von mir den ganzen Ueberſchuß, von dem ich einſah, daß er mir fehlte, haben und ſomit ſelbſt unendlich, ewig, unwandelbar, allwiſſend, allmächtig ſein und endlich alle Vollkommenheiten beſitzen können, die ich im Weſen Gottes erkannte. Denn nach den Auseinanderſetzungen, die ich eben gegeben habe, brauchte ich, um die Natur Gottes nach dem Vermögen der meinigen zu erkennen, nur bei allen Dingen, von denen ich eine Idee in mir fand, zu erwägen, ob ihr Beſitz Vollkommenheit ſei oder nicht; und ich war ſicher, daß keine von denen, die eine Unvollkommenheit bezeichneten, wohl aber alle anderen in ihm enthalten waren. Denn ich ſah, daß Zweifel, Unbeſtändigkeit, Trauer und ähnliche Dinge nicht in ihm ſein konnten, da ich ja ſelbſt froh geweſen wäre, von ihnen frei zu ſein. Dann hatte ich weiter Ideen von einer Menge ſinnlicher und körperlicher Dinge. Obwohl ich nämlich annahm, daß ich träumte und daß alles, was ich ſah oder mir einbildete, falſch wäre, ſo konnte ich doch nicht leugnen, daß die Ideen davon wirklich in meinem Denken vorhanden wären. Aber ich hatte ſchon an mir ſehr klar eingeſehen, daß die denkende Natur von der körperlichen unterſchieden ſei; da nun, wie ich erwog, jede Zuſammenſetzung Abhängigkeit und jede Abhängigkeit offenbar ein Mangel war, ſo urtheilte ich von hier aus, daß es in Gott keine Vollkommenheit ſein könnte, aus dieſen beiden

Naturen zuſammengeſetzt zu ſein, und daß er es folglich nicht wäre; aber wenn es in der Welt einige Körper oder Geiſter oder andere Naturen gäbe, die nicht ganz vollkommen wären, ſo müßte ihr Weſen von der Macht Gottes dergeſtalt abhängen, daß ſie ohne ihn nicht einen einzigen Augenblick ſein könnten.

Ich wollte nun weiter andere Wahrheiten ſuchen, und da ich mir das Object der Geometer zum Vorwurf genommen, das ich als ſtetigen Körper oder als einen in Länge, Breite und Höhe oder Tiefe endlos ausgedehnten Raum begriff, theilbar in verſchiedene Theile, die verſchiedene Figur und Größe haben und auf jede Weiſe bewegt oder örtlich verändert werden können, — denn die Geometer ſetzen dieſes Alles in ihrem Objecte voraus, — ſo durchlief ich einige ihrer einfachſten Beweiſe. Ich bemerkte, daß jene große von aller Welt ihnen zugeſchriebene Gewißheit lediglich darauf beruht, daß man ſie nach der von mir eben erwähnten Regel deutlich begreift. Zugleich aber bemerkte ich, daß in ihnen Nichts enthalten ſei, das mir die Exiſtenz ihres Objects ſicher darthun könnte. Denn ich ſah z. B. wohl, daß, ein Dreieck angenommen, ſeine drei Winkel zwei Rechten gleich ſein mußten, aber ich ſah darum noch keinen Beweis, daß es in der Welt ein Dreieck gäbe, während ich bei der Idee eines vollkommenen Weſens, auf deren Prüfung ich wieder zurückkam, fand, daß in dieſer Idee die Exiſtenz ganz ebenſo liegt, als in der Idee eines Dreiecks, daß ſeine drei Winkel gleich zwei Rechten ſind, oder in der einer Kreislinie, daß alle ihre Theile gleichweit von ihrem Centrum abſtehen; oder ſogar noch einleuchtender. Folglich iſt der Satz, daß Gott als dieſes ſo vollkommene Weſen iſt oder exiſtirt, mindeſtens eben ſo ſicher, als ein geometriſcher Beweis es nur irgend ſein kann.

Daß aber viele Leute es für ſchwierig halten, Gott oder auch nur das Weſen ihrer eigenen Seele zu erkennen, liegt darin, daß ſie ihren Geiſt nie über die ſinnlichen Dinge erhoben und ſich auf

dieſe Weiſe gewöhnt haben, Alles durch die Einbildung zu betrachten, die eine beſondere Denkweiſe in Betreff der materiellen Dinge iſt, ſo daß, was ſie ſich nicht einbilden können, ſie auch nicht für begreiflich halten. Dieß erhellt ſchon daraus zur Genüge, daß ſogar die Schulphiloſophen den Grundſatz haben, es könne nichts im Verſtande ſein, das nicht zuerſt in den Sinnen geweſen, wo doch ganz ſicher die Ideen Gottes und der Seele nie waren; und die, welche das Daſein Gottes und der Seele durch ihre Einbildung begreifen wollen, handeln, wie es mir ſcheint, ebenſo als wenn ſie mit ihren Augen hören oder riechen wollten, wobei nur der Unterſchied ſtattfindet, daß der Geſichtsſinn uns die Wahrheit ſeiner Objecte ebenſo wenig beweiſt als Geruch oder Gehör, während weder unſere Einbildung noch unſere Sinne ohne Dazwiſchenkunft des Verſtandes uns irgend etwas ſicher darthun können*).

Endlich wenn es noch Leute giebt, die von der Exiſtenz Gottes und ihrer Seele durch die von mir dargelegten Gründe nicht hinlänglich überzeugt ſind, ſo mögen ſie wiſſen, daß alle andere Dinge, deren ſie vielleicht weit ſicherer zu ſein meinen, wie das eigene körperliche Daſein, und daß es Geſtirne und eine Erde und ähnliche Dinge giebt, weniger ſicher ſind. Denn obgleich bei dieſen Dingen eine Art moraliſche Gewißheit ſtattfindet, an der man, ohne

*) Ich habe die ſehr charakteriſtiſche Stelle genau überſetzt, und empfinde wohl, daß ſie deutlicher geſchrieben ſein ſollte und die Conſtruction dunkler iſt als der Gedanke. Der Gedanke iſt dieſer: das Beweiſen iſt ſo wenig die Function der Einbildung, wie das Riechen und Hören die Function des Auges. In dieſer Analogie verhält ſich das Auge zum Einbildungsvermögen, wie das Hören oder Riechen zum Begreifen. Dieſe Analogie trifft aber in einem ſehr weſentlichen Punkte nicht zu. Das Denken unterſcheidet ſich vom Riechen und Hören, vom Empfinden überhaupt und Einbilden darin, daß es das Object als ſolches erfaßt, während Riechen, Hören, Sehen u. ſ. w. mit dem Einbilden darin übereinſtimmen, daß ſie für ſich zur objectiven Auffaſſung der Dinge nicht fähig ſind.

überſpannt zu ſein, nicht zweifeln kann, ſo läßt ſich doch auch, wenn es ſich um eine metaphyſiſche Gewißheit handelt, ohne unvernünftig zu ſein, nicht leugnen, daß man zum Zweifeln Grund genug habe, ſobald man bemerkt, wie man im Schlaf ganz ebenſo ſich einbilden könne, man habe einen anderen Körper und ſehe andere Geſtirne und eine andere Erde, ohne daß etwas davon wirklich iſt. Woher weiß man denn, daß die Gedanken, welche im Traume kommen, eher als die anderen falſch ſind, da ſie ja oft ebenſo lebhaft und ausgeprägt ſind? Und mögen die beſten Geiſter hier, ſo lange ſie wollen, nachdenken, ich glaube nicht, daß ſie, um dieſen Zweifel zu heben, einen zureichenden Grund anführen können, wenn ſie nicht die Exiſtenz Gottes vorausſetzen. Denn vor Allem iſt ſelbſt jener Satz, den ich eben zur Regel genommen habe: daß nämlich alle Dinge, die wir ganz klar und deutlich begreifen, wahr ſind, nur deßhalb ſicher, weil Gott iſt oder exiſtirt, und weil er ein vollkommenes Weſen iſt und Alles in uns von ihm herrührt. Daraus aber folgt, daß unſere Ideen oder Begriffe, da ſie wirkliche Weſen ſind, die von Gott kommen, ſoweit ſie klar und deutlich ſind, wahr ſein müſſen. Wenn wir alſo oft genug unwahre Vorſtellungen haben, ſo kommt ihre Unwahrheit nur daher, daß ſie unklar und dunkel ſind, und ſoweit ſie es ſind, nehmen ſie an der Natur des Nichts Theil, d. h. ſie ſind in uns nur deßhalb ſo unklar, weil wir nicht ganz vollkommen ſind. Und es iſt offenbar ein eben ſo großer Widerſpruch, daß der Irrthum oder die Unvollkommenheit als ſolche aus Gott hervorgehen, als die Wahrheit oder die Vollkommenheit aus dem Nichts. Aber wenn wir nicht wüßten, daß alles Wirkliche und Wahrhafte in uns von einem vollkommenen und unendlichen Weſen herrührte, ſo hätten wir, wie klar und deutlich unſere Ideen auch wären, doch dafür keinen ſicheren Grund, daß ſie die Vollkommenheit hätten, wahr zu ſein.

Nachdem nun ſo die Erkenntniß Gottes und der Seele uns

von jener Regel überzeugt hat, iſt es leicht einzuſehen, daß die Traumbilder, die wir im Schlaf vorſtellen, uns keineswegs dürfen zweifeln laſſen an der Wahrheit der Gedanken, die wir im Wachen haben. Denn wenn es ſich im Schlaf träfe, daß man eine ſehr deutliche Idee hätte, wie z. B. daß ein Geometer irgend einen neuen Beweis fände, ſo würde ſein Schlaf nicht hindern, daß ſein Beweis wahr ſei; und was den gewöhnlichſten Irrthum unſerer Träume betrifft, daß ſie uns nämlich verſchiedene Objecte ganz ſo wie unſere äußeren Sinne vorſtellen, ſo iſt der Schlaf nicht die Urſache, die uns veranlaßt, der Wahrheit ſolcher Vorſtellungen zu mißtrauen, denn wir können uns oft genug ganz ebenſo täuſchen, ohne zu ſchlafen, wie wenn z. B. die Gelbſüchtigen Alles gelb ſehen, oder wenn die Sterne oder andere weit entfernte Körper uns kleiner erſcheinen als ſie ſind. Denn zuletzt, ob wir wachen oder ſchlafen, dürfen wir doch nur der einleuchtenden Klarheit unſerer Vernunft vertrauen. Wohlgemerkt, ich ſage unſerer Vernunft und nicht unſerer Einbildung oder unſerer Sinne, wie wir denn die Sonne zwar ſehr klar ſehen, aber deßhalb nicht urtheilen dürfen, ſie ſei ſo groß als wir ſie ſehen, und wir uns einen Löwenkopf ſehr deutlich auf einem Ziegenleibe vorſtellen können, ohne deßhalb ſchließen zu dürfen, es gebe in der Welt eine Chimäre. Denn die Vernunft ſagt nicht, daß Alles was wir ſehen oder uns einbilden wahr ſei, wohl aber ſagt ſie, daß alle unſere Ideen oder Begriffe etwas Wahres haben müſſen, denn ſonſt hätte Gott, der abſolut vollkommen und wahr iſt, ſie unmöglich in uns geſetzt. Und weil unſere Urtheile während des Schlafs nie ſo einleuchtend und vollſtändig ſind, als während des Wachens, wenn auch unſere Einbildungen bisweilen im Schlaf noch lebhafter und ausgeprägter ſind, ſo ſagt die Vernunft uns auch, daß unſere Gedanken zwar nicht alle wahr ſein können, weil wir nicht ganz vollkommen ſind, aber, ſo weit ſie wahr ſind, dieſe Wahrheit unfehlbar in unſeren wachen Gedanken eher als in unſeren Träumen ſtattfinden müſſe.

Fünftes Capitel.

Ordnung der vom Autor untersuchten physikalischen Probleme, insbesondere Erklärung der Bewegung des Herzens und einiger anderer zur Medicin gehöriger schwieriger Punkte; dann der Unterschied unserer Seele von der thierischen.

Ich würde hier sehr gern fortfahren und die ganze Kette der übrigen Wahrheiten zeigen, die ich von den ersten abgeleitet habe; da ich jedoch zu diesem Zweck mehrere Fragen berühren müßte, die noch unter den Gelehrten streitig sind, und ich mit den letzteren keine Händel wünsche, so halte ich es für besser, mich der Sache zu enthalten, und die Punkte bloß im Allgemeinen zu bezeichnen; mögen dann weisere Leute entscheiden, ob es rathsam sei, das Publicum eingehender darüber zu belehren. Ich bin stets fest bei dem von mir gefaßten Entschluß geblieben, kein anderes Princip anzunehmen, als das, welches ich so eben als Beweisgrund für das Dasein Gottes und der Seele gebraucht habe, und keine Sache als wahr gelten zu lassen, die mir nicht klarer und sicherer erschiene, als früher die geometrischen Beweise. Und dennoch darf ich sagen, daß ich rücksichtlich der gewöhnlichen Hauptprobleme der Philosophie nicht bloß ein Mittel gefunden habe, das mir Genüge leistet, sondern daß ich auch gewisse Gesetze beobachtet, welche Gott

in der Natur so festbegründet und von denen er unseren Seelen solche Begriffe eingeprägt hat, daß wir bei einiger Aufmerksamkeit nicht zweifeln können, daß sie in Allem, was in der Welt ist oder geschieht, genau befolgt werden. Indem ich dann die Reihenfolge dieser Gesetze betrachtete, entdeckte ich, wie mir schien, mehrere Wahrheiten, fruchtbarer und bedeutender, als Alles was ich ehedem gelernt oder auch nur zu lernen gehofft hatte.

Aber weil ich die hauptsächlichsten davon in einer Abhandlung zu entwickeln versucht habe, die ich aus mancherlei Gründen nicht veröffentlichen kann, so weiß ich sie nicht besser darzuthun, als indem ich hier summarisch ihren Inhalt angebe. Ich wollte darin alles zusammenfassen, was ich von der Natur der materiellen Dinge zu wissen meinte, bevor ich jene Schrift schrieb. Aber wie die Maler auf einer ebenen Fläche nicht alle verschiedene Seiten eines wirklichen Körpers darstellen können und deßhalb eine der hauptsächlichsten wählen, die sie allein ins Licht setzen, die übrigen dagegen schattiren und nur soweit erscheinen lassen, als man sie sehen kann, wenn man jene anblickt, — so fürchtete ich, in meiner Abhandlung nicht alle meine Gedanken unterbringen zu können. Deßhalb wollte ich darin nur meine Theorie vom Licht recht umfassend auseinandersetzen, dann bei Gelegenheit einiges von der Sonne und den Fixsternen hinzufügen, weil das Licht fast nur von diesen Körpern ausgeht, dann von den Himmelsgewölben, weil sie es durchlassen, von den Planeten, den Kometen und der Erde, weil sie es reflectiren, und insbesondere von allen Körpern auf der Erde, weil sie entweder farbig oder durchsichtig oder leuchtend sind, und endlich vom Menschen, weil er alle diese Objecte betrachtet. Um aber alle diese Dinge etwas im Schatten zu behandeln und meine Ansichten freier aussprechen zu können, ohne die herkömmlichen Meinungen der Gelehrten entweder annehmen oder widerlegen zu müssen, entschloß ich mich, diese ganze Welt hienieden ihren Katheder kriegen zu überlassen und bloß davon zu

reden, was in einer neuen geſchehen würde, wenn Gott jetzt irgendwo in imaginären Räumen genug Materie, um ſie zu bilden, ſchüfe, und die verſchiedenen Theile dieſer Materie mannigfach und ohne Ordnung hin und her bewegte, ſo daß er daraus ein ebenſo verworrenes Chaos machte, als die Poeten nur erdichten können, und dann nichts weiter thäte, als der Natur ſeine gewöhnliche Mitwirkung zukommen und ſie nach den von ihm feſtgeſtellten Geſetzen wirken ließ. So beſchrieb ich zuerſt dieſe Materie und ſuchte ſie ſo darzuſtellen, daß es nach meinem Bedünken in der Welt nichts Klareres und Begreiflicheres gab, ausgenommen was eben von Gott und der Seele geſagt worden. Denn ich ſetzte ausdrücklich voraus, daß es darin keine jener Formen oder Qualitäten, worüber man in den Schulen ſtreitet, noch überhaupt etwas gäbe, deſſen Erkenntniß unſeren Seelen nicht ſo natürlich wäre, daß man die Unkenntniß nicht einmal fingiren könnte. Außerdem zeigte ich, welches die Naturgeſetze wären, und ohne meine Gründe auf ein anderes Princip als die unendlichen Vollkommenheiten Gottes zu ſtützen, ſuchte ich alle irgendwie zweifelhaften zu beweiſen und als ſolche darzuthun, daß, ſelbſt wenn Gott mehrere Welten geſchaffen hätte, es keine geben könnte, wo dieſe Geſetze aufhörten, befolgt zu werden. Dann zeigte ich, wie der größte Theil dieſer chaotiſchen Materie ſich in Folge jener Geſetze ordnen und nach einer gewiſſen Form einrichten müſſe, wodurch er unſeren Himmelsgewölben ähnlich würde, wie unterdeſſen einige ihrer Theile eine Erde und einige wieder Planeten und Kometen, und einige andere eine Sonne und Fixſterne bilden müſſen. Und hier verbreitete ich mich über das Thema des Lichts und entwickelte ſehr ausführlich, welches Licht ſich in der Sonne und den Fixſternen befinden müſſe, und wie es von dort in einem Augenblick die unermeßlichen Himmelsräume durchlaufe, und wie es ſich von den Planeten und Kometen nach der Erde zu reflectire. Ich fügte noch Manches hinzu, betreffend die Subſtanz, die Lage, die Bewegungen und alle verſchiedenen

Beſchaffenheiten dieſer Himmel und Geſtirne, ſo daß ich grade genug davon ſagte, um verſtehen zu laſſen, in den Himmeln und Geſtirnen dieſer Welt mache ſich nichts bemerkbar, das nicht in der von mir beſchriebenen Welt ganz ähnlich erſcheinen müſſe oder wenigſtens könne. Dann kam ich im Beſonderen auf die Erde zu ſprechen: wie, obwohl ich ausdrücklich angenommen, daß Gott gar keine Schwere in die Materie gelegt habe, doch alle ihre Theile genau nach dem Mittelpunkt unabläſſig ſtreben; wie bei der mit Waſſer und Luft bedeckten Oberfläche die Richtung der Himmel und Geſtirne, hauptſächlich des Mondes, dort eine Ebbe und Fluth verurſachen müßte, der Ebbe und Fluth unſerer Meere in allen Umſtänden ähnlich, und außerdem eine gewiſſe von Oſten nach Weſten gerichtete Bewegung, ſowohl des Waſſers als der Luft, wie man ſie auch in den Tropen bemerkt; wie die Gebirge, die Meere, die Quellen und Ströme ſich dort auf naturgemäße Weiſe bilden, und die Metalle in die Gruben kommen, die Pflanzen auf den Feldern wachſen, und überhaupt alle gemiſchte oder zuſammengeſetzte Körper ſich erzeugen könnten, und weil ich außer den Geſtirnen nichts Licht Hervorbringendes in der Welt kannte als das Feuer, ſo bemühte ich mich, alles, was zu ſeiner Natur gehört, deutlich darzuthun: wie es entſteht, wie es ſich erhält, wie es manchmal nur Wärme ohne Licht und manchmal nur Licht ohne Wärme hat, wie es verſchiedene Farben und verſchiedene andere Beſchaffenheiten in verſchiedene Körper einführen kann, wie es einige Körper ſchmilzt, andere verhärtet, wie es ſie faſt alle verzehren oder in Aſche und Rauch verwandeln, endlich wie es bloß durch die Gewalt ſeiner Thätigkeit aus dieſer Aſche Glas bilden kann. Denn dieſe Verwandlung der Aſche in Glas ſchien mir ſo bewunderungswürdig, als irgend eine andere Metamorphoſe in der Natur, und deßhalb machte es mir ein beſonderes Vergnügen, ſie zu beſchreiben.

Doch wollte ich aus alle dem nicht etwa den Schluß ziehen, daß dieſe Welt in der von mir dargeſtellten Form geſchaffen worden ſei, denn es iſt bei weitem wahrſcheinlicher, daß ſie Gott gleich im Anfang ſo gemacht hat, wie ſie ſein mußte. Aber es iſt gewiß und eine unter den Theologen geläufige Meinung, daß die erhaltende Thätigkeit Gottes ganz dieſelbe iſt als ſeine ſchaffende. Wenn alſo der Welt im Anfange Gott auch nur die Form des Chaos gegeben, aber zugleich die Geſetze der Natur feſtſtellte und ihr ſeinen Beiſtand lieh, um in ihrer Weiſe zu wirken, ſo kann man überzeugt ſein, ohne dem Wunder der Schöpfung Eintrag zu thun, daß dadurch allein alle bloß materielle Dinge ſich mit der Zeit in die Verfaſſung hätten bringen können, in der wir ſie jetzt ſehen; und ihre Natur iſt weit leichter zu begreifen, wenn man ſie auf dieſe Weiſe allmälig entſtehen ſieht, als wenn man alle nur als Machwerk betrachtet.

Von der Beſchreibung der lebloſen Körper und der Pflanzen, ging ich über zu der der Thiere und insbeſondere zu der der Menſchen. Aber weil ich hier noch nicht Kenntniſſe genug beſaß, um davon in derſelben Weiſe als von den übrigen Dingen zu reden, d. h. die Wirkungen aus den Urſachen zu erklären und zu zeigen, woraus und wie die Natur ſie erzeugen muß, ſo begnügte ich mich mit der Annahme, Gott habe den menſchlichen Körper ſo gebildet, wie der unſrige iſt, ebenſowohl was die äußere Geſtalt der Glieder, als was die innere Bildung ſeiner Organe betrifft, ohne denſelben aus einer andern Materie zuſammenzufügen, als die ich beſchrieben, und ohne zunächſt darein eine vernünftige Seele oder ein anderes Weſen zu ſetzen, das daſelbſt als ernährende oder empfindende Seele dienen könnte; daß er bloß in ſeinem Herzen eines jener Feuer ohne Licht entzündet, die ich ſchon erklärt und ganz ſo begriffen hatte, wie das Feuer, welches den Heuhaufen erhitzt, der eingeſchloſſen wurde, ehe er trocken war, oder welches die jungen Weine kocht, wenn man ſie im Faß

gähren läßt. Denn wenn ich die Functionen unterſuchte, die in Folge deſſen in dieſem Körper ſtattfinden konnten, ſo fand ich, es ſeien genau dieſelben, die in uns vor ſich gehen, ohne daß wir uns derſelben bewußt ſind, alſo ohne daß unſere Seele, d. h. jener vom Körper unterſchiedene Theil, deſſen Natur, wie oben geſagt worden, bloß im Denken beſteht, etwas dazu beiträgt, und in denen, wie man ſehen kann, die vernunftloſen Thiere uns gleichen. Und ich hätte unter dieſem Geſichtspunkte nicht eine von den Functionen finden können, die vom Denken abhängen und deßhalb die einzigen ſind, die uns als Menſchen zukommen, während ich ſie alle fand, unter der Annahme, daß Gott eine vernünftige Seele geſchaffen und ſie auf eine gewiſſe Weiſe dieſem ſo von mir beſchriebenen Körper vereinigt habe.

Damit man aber ſehen könne, wie ich dieſe Materie behandelt, ſo will ich hier die Theorie von der Bewegung des Herzens und der Arterien geben. Denn da dieſe Bewegung die erſte und allgemeinſte iſt, die man in den Thieren beobachtet, ſo wird man leicht beurtheilen können, was man von den anderen zu denken hat. Und um das Folgende leichter zu verſtehen, mögen die in der Anatomie gar nicht Bewanderten, bevor ſie dieſe Erklärung hier leſen, ſich die Mühe nehmen, das Herz irgend eines großen, mit Lungen begabten, Thieres vor ihren Augen zerſchneiden zu laſſen, denn es iſt dem des Menſchen in allen Punkten ähnlich; ſie mögen ſich die beiden darin befindlichen Kammern oder Höhlungen zeigen laſſen, zuerſt die rechte, der zwei ſehr breite Röhren entſprechen, nämlich die hohle Vene, die das hauptſächlichſte Blutgefäß iſt und gleichſam den Stamm des Baumes bildet, deſſen Zweige alle übrigen Adern (Venen) des Körpers ſind, und die arteriöſe Vene, mit Unrecht ſo genannt, weil ſie in der That eine Arterie iſt, die aus dem Herzen entſpringt und nach ihrem Austritt ſich in mehrere Zweige theilt, die ſich überall in den Lungen verbreiten; dann die linke Kammer, der in derſelben

Weiſe zwei Röhren entſprechen, ebenſo breit oder noch breiter als die vorigen, nämlich die venöſe Arterie, mit Unrecht ſo genannt, weil ſie bloß eine Vene iſt, die aus den Lungen kommt, wo ſie in mehrere Zweige getheilt iſt, die ſich mit denen der arteriöſen Vene verflechten und mit denen der ſogenannten Luftröhre, wodurch die Luft, die wir athmen, eintritt, und die große Arterie, die vom Herzen ausgeht und ihre Zweige durch den ganzen Körper ſendet. Ich möchte auch, daß man ihnen die elf kleinen Häute ſorgfältig zeige, die als ebenſo viele kleine Pforten die vier Oeffnungen in den beiden Höhlungen öffnen und ſchließen, nämlich drei beim Eintritt der Hohlvene, wo ſie dergeſtalt geordnet ſind, daß ſie keineswegs hindern können, daß das darin enthaltene Blut in die rechte Herzkammer fließt, und doch aufs genaueſte hindern, daß es hier herausſtrömen kann, drei beim Eintritt der arteriöſen Vene, die ganz entgegengeſetzt geordnet, zwar das Blut in dieſer Höhlung in die Lungen gehen, aber nicht das Blut in den Lungen dorthin zurückkehren laſſen, und ebenſo zwei andere beim Eintritt der venöſen Arterie, die das Lungenblut nach der linken Herzkammer fließen aber nicht zurückſtrömen laſſen, und drei beim Eintritt der großen Arterie, die das Blut aus dem Herzen herausſtrömen, aber nicht dahin zurückſtrömen laſſen, und man braucht für die Zahl dieſer Häutchen keinen weiteren Grund zu ſuchen, außer daß die Oeffnung der venöſen Arterie, bei ihrer wegen des Orts, wo ſie ſich befindet, ovalen Form bequem mit zweien geſchloſſen werden kann, während es bei den anderen wegen ihrer runden Form am beſten mit dreien geſchieht. Außerdem wünſchte ich, man machte ſie darauf aufmerkſam, daß die große Arterie und die arteriöſe Vene von einer viel härteren und feſteren Bildung ſind, als die venöſe Arterie und die Hohlvene, und daß dieſe beiden letzten vor ihrem Eintritt in das Herz ſich erweitern und hier gleichſam zwei Beutel, die ſogenannten Herzohren, bilden, die aus einem ähnlichen Fleiſch als das Herz ſelbſt gebildet ſind, und daß im Herzen

immer mehr Wärme iſt, als irgendwo anders im Körper; endlich wie dieſe Wärme es mit ſich bringt, daß ſobald ein Blutstropfen in die Herzkammer eintritt, derſelbe anſchwillt und ſich ausbreitet, ſo wie es alle Flüſſigkeiten machen, wenn man ſie tropfenweiſe in irgend ein ſehr heißes Gefäß fallen läßt.

Nach dieſen Erörterungen brauche ich nichts weiter hinzuzufügen, um die Bewegung des Herzens zu erklären, außer daß, wenn ſeine Höhlungen nicht voll Blut ſind, dieſes nothwendig aus der Hohlvene in die rechte und aus der venöſen Arterie in die linke Kammer einſtrömt, da dieſe beiden Gefäße immer voll Blut ſind, und ihre dem Herzen zugewendeten Oeffnungen alsdann nicht geſchloſſen ſein können. Aber ſobald auf dieſe Weiſe zwei Tropfen Blut, jeder in eine der beiden Kammern eingedrungen ſind, ſo müſſen ſich dieſe Tropfen, die nur ſehr dick ſein können, weil die Oeffnungen, durch die ſie eindringen, ſehr breit und die Gefäße, aus denen ſie kommen, ſehr voll von Blut ſind, verdünnen und ausbreiten wegen der Wärme, die ſie dort finden. So laſſen ſie das Herz anſchwellen und daher kommt es, daß ſie die fünf kleinen Pforten zuſtoßen und ſchließen, die ſich beim Eintritt jener beiden Gefäße befinden, aus denen ſie kommen. So verhindern ſie, daß mehr Blut in das Herz herabſtrömt, und fahren fort ſich immer mehr zu verdünnen. Daher kommt es, daß ſie die ſechs anderen kleinen Pforten aufſtoßen und öffnen, die ſich beim Eintritt der beiden anderen Gefäße befinden, durch die jene beiden Tropfen wieder ausſtrömen. So laſſen ſie alle Zweige der arteriöſen Vene und der großen Arterie faſt in demſelben Augenblicke anſchwellen, als das Herz ſelbſt. Dieſes, wie auch die Arterien, zieht ſich gleich nachher wieder zuſammen, weil das eingedrungene Blut ſich abkühlt; ihre ſechs kleinen Pforten ſchließen und die fünf der Hohlvene und der venöſen Arterie öffnen ſich wieder und laſſen wieder zwei andere Tropfen Blut hindurch, die das Herz und die Arterien ganz wie die vorigen von neuem anſchwellen. Und weil das

Blut, das auf dieſe Weiſe in das Herz eindringt, durch jene beiden Beutel, die man Herzohren nennt, hindurchgeht, ſo iſt deßhalb die Bewegung der letzteren der des Herzens entgegengeſetzt, und ſie ziehen ſich zuſammen, während dieſes ſich ausdehnt. Uebrigens damit Diejenigen, welche die Stärke der mathematiſchen Beweiſe nicht kennen und nicht gewöhnt ſind, die wahren Gründe von den wahrſcheinlichen zu unterſcheiden, dieſer meiner Erklärung nicht auf gut Glück hin widerſprechen, ohne ſie zu prüfen, ſo will ich ihnen bemerken, daß dieſe ſo eben von mir erklärte Bewegung blos aus der Ordnung der Organe, die man mit ſeinem Auge im Herzen ſehen, und der Wärme, die man mit ſeinen Fingern dort fühlen, und der Natur des Blutes, die man erfahren kann, ebenſo nothwendig folgt, als die Bewegung eines Uhrwerks aus der Kraft, der Lage und der Geſtalt ſeiner Gewichte und Räder.

Wenn man aber frägt, wie das Blut der Venen ſich nicht erſchöpfe, da es ja beſtändig in das Herz fließt, und wie die Arterien nicht zu voll werden, weil alles Blut, welches durch das Herz hindurchgeht, in ſie einſtrömt, ſo brauche ich darauf nur mit der Schrift eines engliſchen Arztes*) zu antworten, der den Ruhm verdient, an dieſer Stelle das Eis gebrochen und zuerſt gelehrt zu haben, daß es an den äußerſten Enden der Arterien mehrere kleine Gänge giebt, wodurch das Blut, welches die Arterien vom Herzen empfangen, in die kleinen Zweige der Venen eindringt, von wo es wiederum dem Herzen zuſtrömt, ſo daß ſein Lauf nur eine beſtändige Circulation ausmacht. Er beweiſt die Sache ſehr richtig durch die gewöhnliche Erfahrung der Chirurgen, die den Arm über der Stelle, wo ſie die Vene öffnen, mit mäßiger Stärke binden, und dadurch bewirken, daß das Blut reichlicher hervorſtrömt als wenn ſie den Arm gar nicht gebunden hätten; gerade das Gegentheil würde ſtattfinden, wenn ſie ihn unterhalb, näm-

*) Hervaeus, de motu cordis et sang. in animalib. 1628.

ich zwiſchen der Hand und der geöffneten Vene oder auch wenn
ie ihn oberhalb (der Vene) ſehr ſtark bänden. Denn es iſt
offenbar, daß ein mäßig geknüpftes Band wohl verhindern kann,
aß das ſchon im Arm befindliche Blut durch die Venen nach dem
Herzen zurückkehrt, aber deßhalb nicht verhindert, daß es immer
on neuem durch die Arterien kommt, weil dieſe unterhalb der
Venen liegen und ihre Gewebe feſter und darum weniger leicht zu
rücken ſind, und weil auch das Blut, das vom Herzen kommt,
it mehr Gewalt durch die Arterien nach der Hand zueilt, als es
on dort durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt. Und weil
ieſes Blut vom Arm durch die Oeffnung einer der Venen aus-
römt, ſo muß es nothwendig unterhalb des Bandes, d. h. an
en Extremitäten des Armes Gänge geben, durch welche das Blut
us den Arterien herkommt. Er beweiſt ſeine Theorie des Blut-
mlaufs ſehr gut durch gewiſſe kleine Häute, die in der Länge der
Venen ſo angebracht ſind, daß ſie das Blut nicht aus der Mitte
es Körpers nach den Extremitäten durchſtrömen, ſondern nur von
en Extremitäten nach dem Herzen zurückkehren laſſen. Und außer-
em noch durch die Erfahrung, welche beweiſt, daß alles Blut, das
ch im Körper befindet, in ſehr weniger Zeit durch eine einzige
eöffnete Arterie ausſtrömen kann, auch wenn ſie ganz nahe beim
Herzen feſtgebunden und an einer Stelle zwiſchen dem Bande und
em Herzen geſchlagen würde, ſo daß man unmöglich meinen
önnte, das ausſtrömende Blut käme wo anders her als vom
Herzen.

Aber es giebt dafür noch mehrere andere Beweiſe, daß die
wahre Urſache dieſer Blutbewegung die von mir erklärte iſt. So
ann vor Allem der Unterſchied, welchen man zwiſchen dem venö-
en und arteriellen Blut bemerkt, uns dahin führen, daß das
Blut, nachdem es ſich bei ſeinem Durchgange durch das Herz ver-
ünnt und deſtillirt hat, unmittelbar nach ſeinem Austritt, d. h. in
en Arterien, feiner und lebhafter und wärmer iſt, als kurz vor

ſeinem Eintritt, d. h. in den Venen. Und wenn man hierauf achtet, ſo wird man finden, daß dieſer Unterſchied nur in der Gegend des Herzens ſich recht bemerkbar macht und nicht ebenſo ſehr an den vom Herzen entfernteſten Stellen. Dann iſt die Härte der Häute, woraus die arteriöſe Vene und die große Arterie gebildet ſind, ein zureichender Beweis, daß das Blut kräftiger gegen ſie, als gegen die Venen, anſchlägt. Und warum würde die linke Herzkammer und die große Arterie umfaſſender und weiter ſein, als die rechte Kammer und die arteriöſe Vene, wenn nicht das Blut der venöſen Arterie, welches nach ſeinem Durchgange durch das Herz in den Lungen war, ſich mehr verfeinert und ſtärker und leichter verdünnt hätte als das, welches unmittelbar aus der Hohlvene kommt? Und was können die Aerzte, wenn ſie den Puls fühlen, vermuthen, wenn ſie nicht wiſſen, daß, je nachdem das Blut ſeine Natur ändert, es durch die Wärme des Herzens mehr oder weniger ſtark, mehr oder weniger ſchnell verdünnt werden kann als zuvor? Und wenn man unterſucht, wie ſich dieſe Wärme den anderen Gliedern mittheilt, muß man nicht bekennen, daß es vermöge des Bluts geſchieht, welches ſich beim Durchgange durch das Herz hier wieder erwärmt und ſich von hier durch den ganzen Körper verbreitet? Daher kommt es, daß Blutverluſt zugleich Wärmeverluſt iſt, und wäre das Herz ſo glühend wie ein entzündetes Eiſen, ſo würde es doch nicht zureichen, um Füße und Hände, ſo wie es der Fall iſt, zu erwärmen, wenn es nicht beſtändig neues Blut hinſendete. Hieraus erkennt man auch, wie der wahre Nutzen des Athmens darin beſteht, friſches Blut genug in die Lunge zu bringen, damit das Blut, das aus der rechten Herzkammer, wo es ſich verdünnt und gleichſam in Dunſt verwandelt hat, hierher kommt, ſich hier von neuem verdichten und in Blut verwandeln könne, bevor es in die linke Kammer zurück fließt, ſonſt könnte es nicht das hier befindliche Feuer nähren. Dieß beſtätigt ſich dadurch, daß man bei Thieren ohne Lunge auch nur eine Herz-

kammer findet, und daß die Kinder im Mutterleib, wo sie die Lunge nicht brauchen können, eine Oeffnung, wodurch das Blut aus der Hohlvene in die linke Herzkammer fließt, und einen Gang haben, wodurch das Blut aus der arteriösen Vene in die große Arterie kommt ohne durch die Lunge zu gehen. Und wie wäre das Kochen im Magen möglich, wenn nicht das Herz Wärme durch die Arterien und damit zugleich einige der flüssigsten Bluttheile hinsendete, um bei der Auflösung der dort befindlichen Speisen zu helfen? Und ist der Proceß, wodurch sich der Speisesaft in Blut verwandelt, nicht leicht zu verstehen, wenn man bedenkt, daß sich das Blut, indem es durch das Herz hindurchgeht und wieder hindurchgeht, täglich vielleicht mehr als 100- oder 200mal destillirt? Und was braucht man weiter, um die Ernährung und Production der verschiedenen Säfte des Körpers zu erklären, außer das Blut, welches, indem es sich verdünnt, vom Herzen nach den äußersten Enden der Arterien fließt und dabei macht, daß einige seiner Theile in den Gliedern zurückbleiben und hier gewisse Theile verdrängen, deren Raum sie einnehmen, und daß nach der Lage, Figur und Kleinheit der Poren, die sie antreffen, die einen lieber als die anderen an gewisse Stellen gehen, so wie Jeder es bei verschiedenen Sieben gesehen haben kann, die, auf mannigfaltige Weise durchlöchert, dazu dienen, verschiedene Getreidearten von einander zu sondern?

Und endlich das Merkwürdigste in diesen Dingen ist die Entstehung der Lebensgeister, die einem sehr feinen Winde oder besser gesagt einer sehr reinen und lebhaften Flamme gleichen, die unaufhörlich in großer Fülle vom Herzen ins Gehirn emporsteigt, von hier durch die Nerven in die Muskeln eingeht und allen Gliedern die Bewegung mittheilt. Und warum die Bluttheile, die als die bewegtesten und durchdringendsten auch am besten jene Geister bilden, eher nach dem Gehirn als anders wohin gehen, das erklärt sich am einfachsten daraus, daß die Arterien, die sie

nach dem Gehirn führen, vom Herzen in geradeſter Linie ausgehen, und wenn nun mehrere Dinge zugleich nach derſelben Richtung ſtreben, ohne daß für alle Raum genug iſt, wie bei den Blutheilen, die aus der linken Herzkammer nach dem Gehirn wollen, ſo folgt nach den Regeln der Mechanik, die mit den Geſetzen der Natur identiſch ſind, daß die ſchwächeren und weniger bewegten den ſtärkeren weichen müſſen, und dieſe alſo allein nach jenem Ziele forteilen.

Ich hatte alle dieſe Dinge in der Abhandlung, die ich vordem veröffentlichen wollte, eingehend genug entwickelt. Und dann hatte ich gezeigt, worin die Einrichtung der Nerven und der Muskeln des menſchlichen Körpers beſtehen müſſe, damit die darin befindlichen Lebensgeiſter die Glieder desſelben bewegen können, ſo wie man ſieht, daß Köpfe, bald nachdem ſie abgeſchlagen worden, ſich noch bewegen und in die Erde beißen, obwohl ſie nicht mehr beſeelt ſind; dann welche Veränderungen im Gehirn ſtattfinden müſſen, um Wachen und Schlaf und Träume zu verurſachen; wie Licht, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme und alle die übrigen Beſchaffenheiten der äußeren Gegenſtände durch die Vermittlung der Sinne dort verſchiedene Ideen einprägen, wie Hunger, Durſt und die übrigen inneren Empfindungen auch die ihrigen dorthin ſenden können; was man unter dem Gemeinſinn verſtehen muß, der dieſe Ideen empfängt, unter dem Gedächtniß, das ſie aufbewahrt, unter der Phantaſie, die ſie mannigfaltig verändern und neue daraus bilden und eben dadurch mit Hülfe der Lebensgeiſter, die ſie in den Muskeln vertheilt, die Glieder dieſes Körpers auf ſo viele verſchiedene Weiſe ſich bewegen laſſen und auch bei Gelegenheit der äußeren Sinneswahrnehmungen wie der inneren Empfindungen machen kann, daß ſich unſere Glieder bewegen, ohne daß der Wille ſie leitet. Dies wird denen nicht ſeltſam erſcheinen, die wiſſen, wie viele Automaten oder ſich bewegende Maſchinen verſchiedener Art die Induſtrie der Menſchen machen kann aus ſehr wenigen

Stücken, im Vergleich mit der großen Menge Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und aller der übrigen Theile jedes thierischen Körpers, und die deßhalb dieſen Körper als eine Maſchine anſehen werden, die als ein Werk Gottes unvergleichlich beſſer geordnet iſt und bewunderungswürdigere Bewegungen in ſich hat, als irgend eine, welche Menſchen haben erfinden können. Und ich hatte mich gerade bei dieſem Punkte beſonders aufgehalten, um zu zeigen, daß, wenn es ſolche Maſchinen gäbe, welche die Organe und die äußere Geſtalt eines Affen oder irgend eines anderen vernunftloſen Thieres hätten, wir nicht im Stande ſein würden, ſie in irgend etwas von jenen Thieren zu unterſcheiden; während, wenn es unſern Körpern ähnliche Maſchinen gäbe, die ſogar, ſoweit es moraliſch möglich wäre, unſere Handlungen nachahmten, ſo würden wir doch ſtets zwei ganz ſichere Mittel haben, um zu erkennen, daß ſie deßhalb nicht wirkliche Menſchen ſeien. Das Erſte iſt, daß ſie niemals Worte oder andere von ihnen gemachte Zeichen würden brauchen können, wie wir thun, um Anderen unſere Gedanken mitzutheilen. Denn es läßt ſich wohl begreifen, wie eine Maſchine ſo eingerichtet iſt, daß ſie Worte hervorbringt und ſogar bei Gelegenheit körperlicher Handlungen, die irgend eine Veränderung in ihren Organen verurſachen, einige Worte ausſtößt, wie z. B. wenn man ſie an irgend einer Stelle berührt, daß ſie frägt, was man ihr ſagen wolle; wenn man ſie anderswo anfaßt, daß ſie ſchreit, man thue ihr weh, und ähnliche Dinge; nicht aber, daß ſie auf verſchiedene Art die Worte ordnet, um dem Sinn Alles deſſen zu entſprechen, was in ihrer Gegenwart laut wird, wie es doch die ſtumpfeſten Menſchen vermögen. Und das Zweite iſt, daß, wenn ſie auch viele Dinge ebenſo gut oder vielleicht beſſer als einer von uns machten, ſie doch unausbleiblich in einigen anderen fehlen und dadurch zeigen würden, daß ſie nicht nach Einſicht, ſondern lediglich nach der Dispoſition ihrer Organe handeln. Denn während die Vernunft ein Univerſal-

instrument ist, das in allen möglichen Fällen dient, müssen diese Organe für jede besondere Handlung eine besondere Disposition haben, und deßhalb ist es moralisch unmöglich, daß in einer Maschine verschiedene Organe genug sind, um sie in allen Lebensfällen so handeln zu lassen, als unsere Vernunft uns zu handeln befähigt. Dadurch läßt sich auch der Unterschied zwischen den Menschen und Thieren erkennen. Denn es ist sehr bemerkenswerth, daß es keine so stumpfsinnige und dumme Menschen giebt, sogar die sinnlosen nicht ausgenommen, die nicht fähig wären, verschiedene Worte zusammen zu ordnen und daraus eine Rede zu bilden, wodurch sie ihre Gedanken verständlich machen; wogegen es kein anderes noch so vollkommenes und noch so glücklich veranlagtes Thier giebt, das etwas Aehnliches thut. Das kommt nicht von der mangelhaften Beschaffenheit ihrer Organe, denn man sieht, daß die Spechte und Papageien ebenso gut Worte hervorbringen können als wir, und doch können sie nicht ebenso gut als wir reden, d. h. zugleich bezeugen, daß sie denken, was sie sagen; während Menschen, die taubstumm geboren, also ohne die Organe sind, die Anderen zum Sprechen dienen, ebenso oder mehr als die Thiere einige Zeichen von selbst zu erfinden pflegen, um sich denen verständlich zu machen, die im täglichen Zusammensein mit ihnen Muße haben, ihre Sprache zu lernen. Dieß beweist nicht bloß, daß die Thiere weniger Vernunft als die Menschen, sondern daß sie gar keine haben. Denn wie man sieht, gehört nur sehr wenig dazu, um sprechen zu können. Und da man unter den Thieren einer und derselben Art ebenso, wie unter den Menschen, Ungleichheit findet, und die einen leichter zu ziehen sind als die anderen, so ist es unglaublich, daß ein Affe oder ein Papagei, die zu den vollkommensten ihrer Art gehören, darin nicht einem der dümmsten Kinder oder wenigstens einem geisteskranken gleichkommen würden, wenn ihre Seele nicht von einer ganz anderen Natur wäre, als die unsrige. Und man muß die Worte nicht mit den natür-

lichen Bewegungen verwechseln, welche Empfindungen bezeichnen, und von Maschinen ebenso gut als von Thieren nachgeahmt werden können, noch darf man meinen, wie einige der Alten, daß die Thiere sprechen, obwohl wir ihre Sprache nicht verstehen. Denn wäre es so, weil sie mehrere den unsrigen entsprechende Organe haben, so würden sie auch ebenso gut sich uns als ihres Gleichen verständlich machen können. Auch ist es sehr bemerkenswerth, daß, obwohl manche Thiere in manchen Handlungen mehr Industrie zeigen als wir, man doch sieht, daß eben dieselben Thiere in vielen anderen Handlungen gar keine zeigen; so daß was sie besser als wir machen, nicht beweist, daß sie Geist haben, denn sonst würden sie mehr haben als einer von uns und es in allen anderen Dingen besser machen, sondern (es zeigt sich) vielmehr, daß sie keinen haben, und die Natur es ist, die in ihnen nach der Disposition ihrer Organe handelt. So sieht man, daß ein Uhrwerk, das blos aus Rädern und Federn besteht, richtiger als wir mit aller unserer Klugheit die Stunden zählen und die Zeit messen kann.

Sodann hatte ich die vernünftige Seele beschrieben und gezeigt, daß sie unmöglich, wie die anderen Wesen, von denen ich geredet, aus dem Vermögen der Materie herrühren könne, sondern daß sie ausdrücklich *geschaffen* sein müsse, und wie es nicht genug sei, daß sie im menschlichen Körper wohne, wie der Steuermann im Schiff, etwa nur um dessen Glieder zu bewegen, sondern daß sie enger mit ihm verbunden und vereinigt sein müsse, um auch den unsrigen ähnliche Empfindungen und Triebe zu haben und auf diese Weise einen wirklichen Menschen zu bilden. Uebrigens habe ich mich hier über das Thema der Seele ein wenig verbreitet, weil es zu den wichtigsten gehört. Denn nach dem Irrthum der Gottesleugnung, den ich oben hinlänglich widerlegt zu haben meine, giebt es keinen, der schwache Gemüther mehr vom rechten Wege der Tugend entfernt, als wenn sie sich einbilden, die Seele der Thiere sei mit der unsrigen wesensgleich und

wir hätten daher nach dieſem Leben nichts zu fürchten noch zu hoffen, nicht mehr als die Fliegen und die Ameiſen. Weiß man dagegen, wie ſehr beide ſich unterſcheiden, ſo begreift man die Beweisgründe weit beſſer, wonach unſere Seele ihrer Natur nach vollkommen unabhängig vom Körper und alſo der Nothwendigkeit nicht unterworfen iſt, mit ihm zu ſterben; und da man weiter keine Urſachen ſieht, welche die Seele zerſtören, ſo kommt man zu dem Urtheile, ſie ſei unſterblich.

Sechstes Capitel.

Was nach des Autors Ansicht dazu gehört, um in der Erforschung der Wahrheit noch weiter fortzuschreiten, und welche Gründe ihn selbst zum Schreiben bewogen haben.

Nun sind es jetzt drei Jahre*), daß ich mit der Abhandlung, die alle diese Dinge enthielt, zu Ende gekommen war und die Durchsicht begann, um sie drucken zu lassen. Da erfuhr ich, daß Personen, die ich verehrte, und deren Ansehen ebenso viel über meine Handlungen vermochte, als meine eigene Vernunft über meine Gedanken, eine kurz vorher von jemand Anderem veröffentlichte physikalische Ansicht gemißbilligt hatten. Ich will nicht sagen, daß ich deren Anhänger war, sondern nur, daß ich vor jener Censur nichts in ihr bemerkt hatte, das ich der Religion oder dem Staate für nachtheilig halten konnte und das mich, im Fall ich davon überzeugt gewesen, gehindert hätte, es zu veröffentlichen**). Deßhalb fürchtete ich, es könne sich ganz ebenso auch unter meinen Ansichten eine finden, in der ich mich getäuscht, trotz der großen

*) Die Schrift über die Welt ist also im Jahr 1634 vollendet worden.

**) Zwei Jahre vorher war Galilei's Hauptwerk erschienen (1632), das Verdammungsurtheil der Inquisition und der Widerruf im folgenden Jahre.

waren, ſo ließ mich doch
macherei ſogleich andere G
finden. Und dieſe Gründe
es nicht bloß mich an dieſer
vielleicht auch das Publicu

Ich habe niemals aus
und während ich aus der
andere Früchte geerndet,
ſpeculativen Wiſſenſchaften
auch geſucht habe, meine
Methode zu richten, ſo hab
etwas davon niederzuſchrei
ſo hat Jeder einen ſo groß
daß ſich ebenſo viele Reform
Andere, als welche Gott zu
denen er Gnade und Eifer
ſein, es unternehmen dürfte
wohl mir meine Speculatio
die Anderen auch welche hät
Sobald ich aber einige allg
und bei ihrer erſten Anwen
bleme gemerkt hatte, wie we

haben mir die Möglichkeit gezeigt, Anſichten zu gewinnen, die für das Leben ſehr fruchtbringend ſein würden, und ſtatt jener theoretiſchen Schulphiloſophie eine praktiſche zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Thätigkeiten des Feuers, des Waſſers, der Luft, der Geſtirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenſo deutlich als die Geſchäfte unſerer Handwerker kennen lernen und alſo im Stande ſein würden, ſie ebenſo praktiſch zu allem möglichen Gebrauch zu verwerthen und uns auf dieſe Weiſe zu Herrn und Eigenthümern der Natur zu machen*). Und das iſt nicht bloß wünſchenswerth zur Erfindung unendlich vieler mechaniſcher Künſte, kraft deren man mühelos die Früchte der Erde und alle deren Annehmlichkeiten genießen könnte, ſondern vorzugsweiſe zur Erhaltung der Geſundheit, die ohne Zweifel das erſte Gut iſt und der Grund aller übrigen Güter dieſes Lebens. Denn der Geiſt iſt von dem Temperament und der Dispoſition der körperlichen Organe ſo abhängig, daß, wenn es irgend ein Mittel giebt, um die Menſchen insgemein weiſer und geſchickter zu machen, ich glaube, man müſſe es in der Medicin ſuchen. Die jetzt gebräuchliche Medicin enthält freilich ſehr Weniges von ſo bemerkbarem Nutzen; aber ohne ſie verachten zu wollen, bin ich gewiß, daß Alle, ſelbſt die Aerzte von Profeſſion, eingeſtehen, daß Alles, was man darin wiſſe, ſo gut als nichts ſei im Vergleich mit dem, was zu wiſſen übrig bleibe, und daß man unendlich viele Krankheiten ſowohl des Körpers als des Geiſtes würde loswerden können, vielleicht ſogar auch die Altersſchwäche, wenn man von ihren Urſachen und von allen Mitteln, womit die Natur uns verſehen hat, die hinreichende Kenntniß beſäße. Nun wollte ich an die Erforſchung einer ſo nothwendigen Wiſſenſchaft mein ganzes Leben ſetzen und hatte einen Weg gefunden, auf dem, wenn man ihn verfolgt, man jene

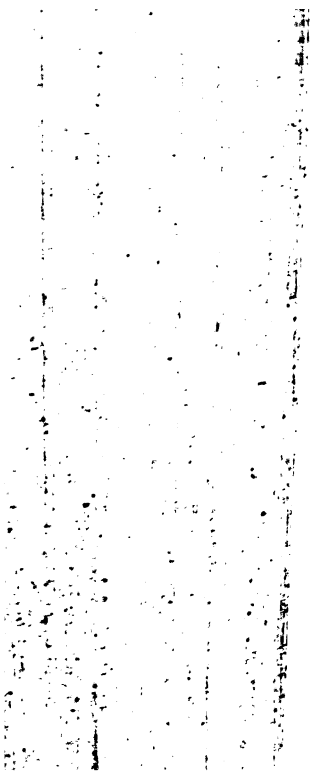
*) Vielleicht giebt es keine Stelle, in welcher Descartes ſo wörtlich mit Bacon übereinſtimmt als dieſe.

Wiſſenſchaft unfehlbar treffen muß, es ſei denn, daß man durch die Kürze des Lebens oder den Mangel an Erfahrung daran verhindert werde. Gegen dieſe beiden Hinderniſſe, meinte ich, gebe es kein beſſeres Mittel, als der Welt meine wenigen Entdeckungen öffentlich mitzutheilen und die guten Köpfe einzuladen, ſie möchten weiterzukommen ſuchen, indem Jeder nach ſeiner Neigung und ſeinem Vermögen zu den Erfahrungen, die nöthig wären, beiträge, und Alles was ſie Neues lernen würden, dem Publicum mittheilten, damit die Letzten immer da anfingen, wo die Vorhergehenden aufgehört, und indem Leben und Arbeiten Vieler ſich auf dieſe Weiſe vereinigten, wir alle zuſammen viel weiter vorwärts kämen, als jeder Einzelne für ſeine Perſon vermöchte.

Aber ich bemerkte in Betreff der Erfahrungen, daß ſie um ſo nothwendiger ſind, je mehr man in der Erkenntniß fortſchreitet. Denn für den Anfang iſt es beſſer, nur die Erfahrungen zu brauchen, die ſich von ſelbſt unſeren Sinnen darbieten und die wir bei der kleinſten Aufmerkſamkeit nicht außer Acht laſſen können, als ſolche aufzuſuchen, die ſeltener und verborgener ſind. Der Grund iſt folgender: dieſe ſeltenen Erfahrungen täuſchen oft, wenn man noch nicht die Urſachen der gewöhnlichſten kennt, und die Umſtände, von denen ſie abhängen, ſind faſt immer ſo eigenthümlich und ſo klein, daß es ſehr ſchwer iſt, ſie zu bemerken. Aber die Ordnung, die ich hierin eingehalten habe, war dieſe: zuerſt habe ich verſucht, im Allgemeinen die Principien oder erſten Urſachen aller Dinge zu finden, die in der Welt ſind oder ſein können, ohne als deren Urſache etwas Anderes anzuſehen als Gott allein, der ſie geſchaffen hat, oder die Principien anders woher zu nehmen, als aus gewiſſen uns angebornen Wahrheiten. Dann habe ich unterſucht, welches die erſten und gewöhnlichſten Wirkungen wären, die ſich aus jenen Urſachen ableiten ließen, und ſo habe ich, wie mir ſcheint, Himmel, Geſtirne, Erde, und auf der Erde ſelbſt Waſſer, Luft, Feuer, Minerale und einige andere Dinge dieſer Art gefunden,

welche die allergewöhnlichsten, einfachsten und folglich begreiflichsten sind. Als ich aber weiter herabsteigen wollte unter die größere Besonderheit der Dinge, bot sich mir eine so große Mannigfaltigkeit dar, daß ich es für Menschen unmöglich hielt, die Formen oder Arten der irdischen Körper von unendlich vielen anderen zu unterscheiden, die ebenso gut auf der Erde sein könnten, wenn es Gottes Wille gewesen wäre, sie hierher zu setzen, also auch für unmöglich, sie von Seiten des Nutzens zu nehmen, wenn man nicht durch die Wirkungen zu den Ursachen aufstiege durch viele ins Einzelne gehende Erfahrungen*). Darauf ging mein Geist alle Objecte durch, die sich je meinen Sinnen dargeboten, und ich darf sagen, ich habe nichts bemerkt, das ich nicht nach den von mir gefundenen Principien ohne Mühe hätte erklären können. Aber ich muß auch bekennen, die Macht der Natur ist so umfassend und weit, jene Principien sind so einfach und allgemein, daß ich im Besonderen fast keine Wirkung mehr bemerke, von der ich nicht einsehe, daß sie sich auf mehrere verschiedene Arten ableiten läßt, und daß meine größte Schwierigkeit darin besteht, die bestimmte Wirkungsart zu finden. Denn ich weiß hier kein anderes Hilfsmittel, als wieder einige Experimente zu suchen, bei denen der Erfolg nicht derselbe ist, wenn man ihn so oder anders erklärt. Uebrigens bin ich jetzt so weit, daß ich wohl sehe, wie man es anfangen muß, um den größten Theil jener zur Wirkung zweckdienlichen Experimente zu machen. Aber ich sehe auch, daß sie so beschaffen und so zahlreich sind, daß weder meine Hände noch meine Einkünfte, wenn ich auch tausendmal mehr hätte als ich habe, für alle ausreichen

*) Je specifischer die Erscheinungen werden, um so zufälliger erscheinen sie, um so weniger sind sie aus ersten Gründen unmittelbar zu erklären; also muß hier die Untersuchung ihre Methode umkehren, und statt von den Ursachen zu den Wirkungen herabzusteigen, durch die Wirkungen zu den Ursachen emporsteigen (Die baconische Methode der Induction.) Der Uebers.

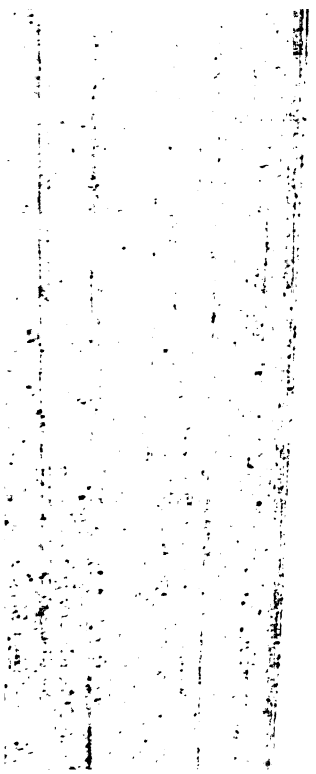


in Wahrheit Tugendhafte,
als ſolche gelten, dazu bri
bereits gemachten Experin
ſuchung derer, die noch ger

Indeſſen bin ich ſpäte
nung geworden und zu d
nicht aufhören dürfte, alle
tend hielt, niederzuſchreibe
und dieſelbe Sorgfalt darau
laſſen wollte, aus zwei Abſ
heit zu ihrer Prüfung zu h
betrachtet man ohne Zweifel
ſich macht, und was ich b
hielt, erſchien mir falſch, we
um keine Gelegenheit zu ve
nützig zu handeln, damit m
Werth haben, denen, welche
ſo viel Gewinn als möglich
nicht zulaſſen, daß ſie währe
keit kämen, damit weder die
vielleicht widerfahren würden
eintragen könnten, mir irgent

als bloß auf die Gegenwart erſtrecken muß, und daß es gut iſt, Manches, das vielleicht den Lebenden einigen Nutzen bringen kann, außer Acht zu laſſen, wenn man Anderes leiſten will, das unſeren Enkeln mehr nützen wird. Und ſo will ich es wiſſen laſſen, daß die wenigen Einſichten, die ich bis jetzt erreicht habe, faſt nichts ſind im Vergleich mit dem, das ich nicht weiß, und das erlernen zu können ich die Hoffnung nicht aufgebe. Denn es verhält ſich mit denen, welche die Wahrheit in den Wiſſenſchaften nach und nach entdecken, faſt ebenſo als mit denen, die anfangen reich zu werden und nun weit leichter große Erwerbungen machen, als ehedem, da ſie ärmer waren, weit geringere. Man kann ſie auch mit den Feldherrn vergleichen, deren Kräfte mit den Siegen zu ſteigen pflegen, und die mehr Führungskunſt bedürfen, um ſich nach einer verlorenen Schlacht zu behaupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu nehmen. Denn es koſtet in der That Schlachten, wenn man alle Schwierigkeiten und Irrthümer zu beſiegen unternimmt, die uns den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit ſperren, und es heißt eine Schlacht verlieren, wenn man in einer etwas allgemeinen und bedeutenden Sache eine falſche Anſicht annimmt. Man bedarf dann, um ſich in die frühere Geiſtesverfaſſung wieder zurückzubringen, eine weit größere Gewandheit, als zu großen Fortſchritten nöthig iſt, wenn man ſichere Principien bereits hat.

Was mich betrifft, wenn ich vor dieſer Zeit einige Wahrheiten in den Wiſſenſchaften gefunden habe (und ich hoffe aus dem Inhalt dieſes Werks wird ſich zeigen, daß ich deren einige gefunden habe), ſo kann ich ſagen, es ſind nur Folgen und Ableitungen von fünf oder ſechs Hauptſchwierigkeiten, die ich überwunden habe, und die ich für ebenſo viele Schlachten rechne, wo ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ja ich ſage ohne Scheu, daß ich, wie mir dünkt, nur noch zwei oder drei ſolche Schlachten zu gewinnen brauche, um mit meinen Plänen völlig zu Stande zu kommen; und noch iſt mein Alter nicht ſo vorgerückt, daß ich nach dem gewöhn-

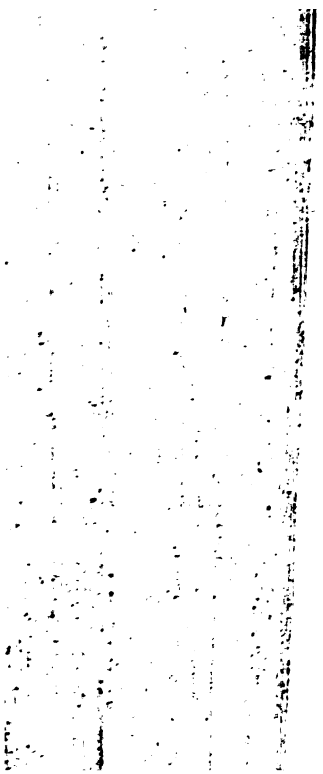


nur zu hören braucht, u
ich ſie in allen Stücken be
vorher, weil ſie unmöglich
rer übereinſtimmen können
geſtört werden, die ſie her

Man kann ſagen, d
ſowohl um mir meine Fehl
damit die Anderen, wenn
ſicht gewönnen; und da Vi
ſo würden Jene ſogleich
machen und dann auch mi
Indeſſen, obſchon ich weiß,
bin, und faſt nie den erſten
kenne ich doch aus Erfahrun
kann, genug, um davon irg
habe ſchon oft die Urtheil
meine Freunde gehalten, al
giltig zu ſein meinte, ja
Neid, wie ich wußte, ſich zu
was meinen Freunden ihre
ten war der Fall, daß man
und gar nicht vorausgeſehen

vorher unbekannte Wahrheit entdeckt habe, denn während jeder sich zu siegen bemüht, übt man sich weit mehr, das Wahrscheinliche gelten zu lassen, als die Gründe von beiden Seiten zu wägen, und Solche, die lange Zeit gute Advocaten waren, sind deßhalb nachher nicht bessere Richter.

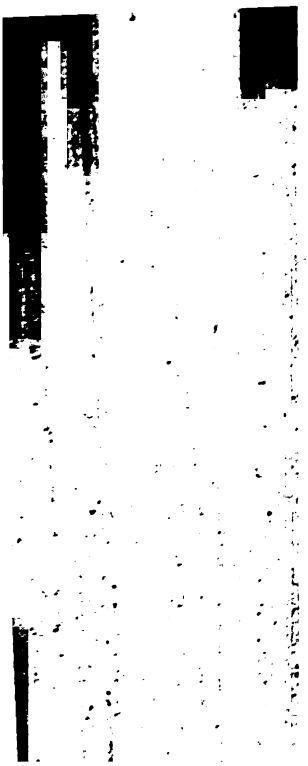
Was den Nutzen betrifft, den Andere von der Mittheilung meiner Gedanken empfangen sollen, so würde derselbe ebenfalls nicht sehr groß sein können, da ich sie noch nicht so weit geführt habe, daß sie sich ohne Weiteres schon praktisch verwerthen lassen. Und ich meine, ohne Eitelkeit sagen zu können, daß, wenn Jemand dazu die Fähigkeit hat, ich es eher sein muß, als ein anderer, nicht als ob es in der Welt nicht viele unvergleichlich bessere Köpfe geben könnte als der meinige, sondern weil man keine Sache so gut zu begreifen und sich anzueignen im Stande ist, wenn man sie von einem Anderen lernt, als wenn man sie selbst erfindet. Das ist in diesem Falle so richtig, daß, obwohl ich oft manche meiner Ansichten sehr guten Köpfen auseinandergesetzt, die auch, so lange ich mit ihnen sprach, sie sehr deutlich zu verstehen schienen, ich doch bemerkt habe: wenn jene sie wiederholten, waren sie dergestalt verändert, daß ich sie nicht mehr für die meinigen erklären konnte. Bei dieser Gelegenheit will ich unsere Enkel hier gebeten haben, nie etwas, das man ihnen als cartesianisch bezeichnen wird, dafür zu halten, wenn ich es nicht selbst veröffentlicht habe; ich verwundere mich nicht über die Narrheiten, die man allen Philosophen des Alterthums zugeschrieben, von denen wir keine Schriften haben; ich bin deßhalb keineswegs der Ansicht, daß ihre Gedanken so unvernünftig gewesen[1], da sie zu den besten Köpfen ihrer Zeit gehörten, sondern nur, daß diese Gedanken uns verkehrt berichtet worden. Man sieht ja auch fast nie den Fall eintreten, daß einer ihrer Schüler sie übertroffen habe, und ich bin versichert, daß heute noch die leidenschaftlichsten Anhänger des Aristoteles sich glücklich schätzen würden, wenn sie eben so viel Naturkenntniß besäßen als er, selbst



deutlich auseinandergeſetzt
in ihm die Löſung mehre
ſagt und an die er viellei
zu philoſophiren ſehr beq
bei der Dunkelheit i
können ſie von allen Din
ſelben, und Alles was ſi
Geſcheiteſten aufrecht halt
widerlegen. Hierin ſcheine
um ohne Nachtheil mit ein
Hintergrund eines ſehr du
ſagen, dieſe Leute haben
der Philoſophie zu veröffen
einfachen und einleuchtende
machte, faſt daſſelbe thun,
Licht in jenen Keller hinein
ſind, um ſich zu ſchlagen.
nicht zu wünſchen, ſie kenne
von allen Dingen zu reden
werden wollen, ſo werden ſ
ſie ſich mit der Wahrſchei
terien aller Art ohne beſond

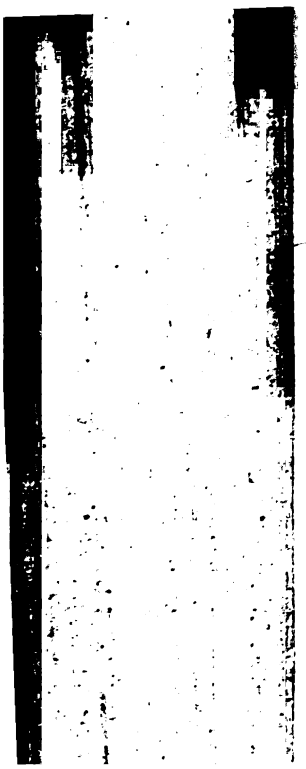
vorziehen, wie denn jene Einsicht ohne Zweifel den Vorzug verdient, und einen Plan, dem meinigen ähnlich, verfolgen wollen, so brauchen sie sich deßhalb von mir nicht mehr sagen zu lassen, als das ich in dieser Abhandlung bereits gesagt habe. Sind sie nämlich im Stande, weiter als ich zu gehen, so werden sie bei ihrer stärkeren Denkkraft auch im Stande sein, Alles was ich gefunden zu haben meine, von selbst zu finden. Denn da ich Alles immer nur der Reihe nach untersucht habe, so ist es gewiß, daß was mir noch zu entdecken bleibt, natürlich schwieriger und verborgener ist, als was ich vorher habe finden können; und sie würden weniger Genuß haben, es von mir als von sich zu lernen. Und dann wird die Gewohnheit, die sie gewinnen werden, wenn sie zuerst das Leichte aufsuchen und dann allmälig stufenweise zu dem Schwierigeren fortgehen, ihnen mehr nützen, als alle meine Unterweisungen vermöchten. Denn für meine Person bin ich überzeugt, wenn man mir seit meiner Jugend alle Wahrheiten, deren Beweise ich seitdem gesucht habe, gelehrt und ich, um sie zu lernen, gar keine Mühe gehabt hätte, so würde ich vielleicht keine weitere erfahren und wenigstens nie die Geschicklichkeit und Leichtigkeit, die ich zu besitzen meine, erworben haben, um immer neue zu finden, so wie ich mir Mühe gebe, sie zu suchen. Mit einem Worte: wenn es in der Welt ein Werk giebt, das von keinem Anderen so gut vollendet werden kann als von dem, der es begonnen hat, so ist es das Werk, an welchem ich arbeite.

Freilich würde, was die hierzu nützlichen Erfahrungen anlangt, ein Mensch allein nicht genug sein, um sie alle zu machen, aber er würde auch andere Hände als die seinigen nicht gut brauchen können, ausgenommen die der Handwerker oder solcher Leute, die er bezahlen könnte, und die aus Hoffnung auf Gewinn, der ein sehr wirksames Mittel ist, alle Dinge, die er ihnen vorschriebe, genau ausführen würden. Denn was die Freiwilligen betrifft, die sich etwa aus Neugierde oder Lernbegierde zur Hülfe anbieten



machten Experimente bei
daß man sie mittheilen
verstehen würden — zum
ständen und überflüssigen
ihre Wahrheit zu entziffern
erklärt oder selbst so falsch
alle Mühe gegeben haben
Theorien erscheinen zu lass
brauchen könnte, wieder di
kosten würde. Wenn es al
im Stande wäre, die gröb
den, und wenn auch die ü
allen Mitteln in der Ausf
ich nicht, daß sie etwas an
Kosten der nöthigen Experi
hindern, daß er durch irge
Aber nicht bloß, daß ich mi
Außerordentliches versprech
len Gedanken nähre, um
meine Pläne interessiren,
rige Seele, um, von wen
wollen, von der man

meines Lebens keine andere herauszugeben, die so umfassend wäre, und aus der man die Grundlagen meiner Physik verstehen könnte. Aber seitdem haben mich zwei andere Gründe genöthigt, einige Versuche von particularem Inhalt hierher zu setzen und dem Publicum eine Art Rechenschaft von meinen Arbeiten und Absichten zu geben. Der erste Grund ist, daß, wenn ich es nicht thäte, mehrere, die meine frühere Absicht, einige Schriften drucken zu lassen, gekannt haben, die Meinung fassen könnten, die Ursachen, aus denen ich es unterlasse, seien mehr, als sie es wirklich sind, zu meinem Nachtheile. Denn obwohl ich den Ruhm nicht übermäßig liebe oder sogar, wenn ich es sagen darf, hasse, sofern ich ihn für einen Feind der Ruhe halte, die mir über Alles geht, so habe ich doch nie gesucht, meine Handlungen, als ob sie Verbrechen wären, zu verbergen, und auch keine besondere Vorsicht gebraucht, um unbekannt zu bleiben, sowohl weil ich gemeint hätte, mir Unrecht zu thun, als auch, weil mir dies eine Art Unruhe gemacht haben würde, die wiederum der vollkommenen Geistesruhe, die ich suche, zuwider gewesen wäre. Und da ich nun bei dieser stets gleichgiltigen Haltung zwischen der Sorge, bekannt zu werden, und der, unbekannt zu bleiben, nicht habe verhindern können, einen gewissen Ruf zu erwerben, so meinte ich, mein Bestes thun zu müssen, um wenigstens keinen schlechten zu haben. Der zweite Grund, der mich diese Schrift hier zu schreiben vermocht hat, ist, daß ich täglich mehr und mehr den Plan meiner Selbstbelehrung sich verzögern sehe, weil ich unendlich viele Erfahrungen nöthig habe, die ich ohne fremde Hülfe unmöglich machen kann, und obwohl ich mir nicht mit der Hoffnung schmeichle, daß die Welt an meinen Interessen großen Antheil nimmt, so will ich mir doch auch nicht so sehr Abbruch thun, um denen, die mich überleben werden, Grund zu geben, daß sie mir eines Tages den Vorwurf machen, ich hätte ihnen mehrere Dinge weit besser, als es der Fall ist, hinterlassen können, wenn ich es nicht zu sehr vernach-



was ich in den Wiſſenſchafte
kann nicht ſagen, ob mir d
Niemandes Urtheilen zuvorko
Schriften rede; aber ich werd
und damit man um ſo mehr
dringend alle, die auf dieſe
machen haben, ſich die Mühe
händler zu ſchicken. Dieſer n
und ich werde bemüht ſein,
verbinden, und ſo werden die
ſich ſehen, um ſo leichter über
ſpreche, nie lange Erwiederung
Irrthümer, wenn ich ſie erkenne
ich deren keine finden kann, ei
digung meiner Schriften für n
klärung irgend einer neuen M
ohne Ende aus dem Einen in

Wenn im Anfang der D
Dinge zuerſt Anſtoß erregen, w
und es ſcheint, als ob ich nic
wolle man die Geduld haben,
leſen, und ich hoffe, man

ogiker einen Cirkel nennen, denn da die Erfahrung den
en Theil dieſer Wirkungen außer Zweifel ſetzt, ſo dienen die
chen, woraus ich ſie ableite, nicht ſowohl dazu, ſie zu bewei-
als zu erklären; vielmehr ſind es im Gegentheil gerade die
hen, die durch die Wirkungen bewieſen werden. Und ich
ſie nur deßhalb Hypotheſen genannt, damit man wiſſe, daß
aus jenen erſten, oben erklärten Wahrheiten ableiten zu kön-
meine, aber daß ich es ausdrücklich nicht habe thun wollen,
zu verhindern, daß gewiſſe Geiſter, die ſich einbilden, in einem
Alles zu wiſſen, was ein Anderer in zwanzig Jahren gedacht
ſobald er ihnen nur zwei oder drei Worte davon geſagt hat,
die, je ſcharfſinniger und lebhafter ſie ſind, um ſo leichter dem
hum unterliegen und um ſo weniger zur Wahrheit fähig ſind,
us einen Anlaß nehmen können, irgend eine überſpannte Phi-
hie auf meine vermeintlichen Principien zu gründen, und man
dann die Schuld davon zuſchriebe. Denn was die Anſichten
ſt, die durchaus die meinigen ſind, ſo entſchuldige ich nicht
Neuheit, da man, ihre Gründe richtig erwogen, ſie ohne Zweifel
nfach und mit dem geſunden Verſtande ſo übereinſtimmend
n wird, daß ſie weniger ungewöhnlich und ſeltſam erſcheinen
en, als irgend andere, die man über dieſelben Materien haben
, und ich rühme mich gar nicht, ſie zuerſt gefunden zu haben,
aber, daß ich ſie angenommen habe, weder weil ſie Andere
t, noch weil ſie Andere nicht geſagt haben, ſondern nur weil
Vernunft mich davon überzeugt hat.

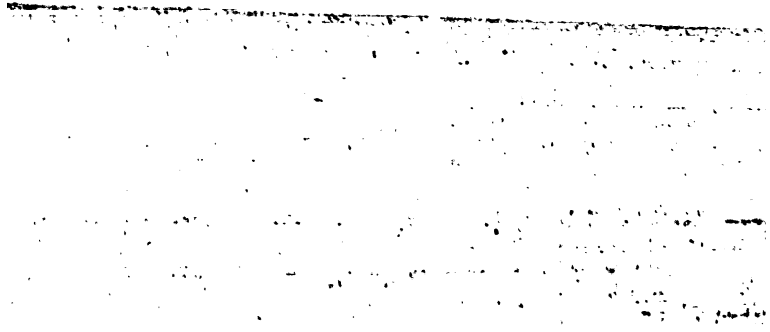
Wenn die Handwerker die in der Dioptrik auseinandergeſetzte
dung nicht ſogleich ausführen können, ſo darf man, glaube
deßhalb nicht ſagen, ſie ſei ſchlecht. Denn da Geſchick und
gkeit dazu gehört, um die von mir beſchriebenen Maſchinen
achen und einzurichten, ohne daß ein Umſtand dabei fehlt, ſo
e ich mich ebenſo ſehr wundern, wenn ſie beim erſten Verſuch
gen, als wenn Jemand in einem Tage lernen könnte, die Laute

vortrefflich zu ſpielen, bloß dadurch, daß man ihm eine gute Tabulatur gegeben. Und wenn ich franzöſiſch, die Sprache meines Landes, lieber als lateiniſch, die Sprache meiner Lehrer, ſchreibe, ſo geſchieht es, weil ich hoffe, daß diejenigen, die ihre natürliche, ganz reine Vernunft brauchen, beſſer von meinen Anſichten urtheilen werden, als die, welche nur den Büchern der Alten glauben; und was jene betrifft, die den geſunden Verſtand mit dem Studium verbinden, welche allein ich mir zu Richtern wünſche, ſo werden ſie, ich bin deſſen gewiß, nicht ſo parteiiſch für das Latein ſein, daß ſie meine Gründe deßhalb zu hören ablehnen, weil ich ſie in der Volksſprache entwickle.

Uebrigens will ich hier nicht im Einzelnen von den Fortſchritten reden, die ich in Zukunft in den Wiſſenſchaften zu machen hoffe, noch auch gegen das Publicum mich in irgend ein Verſprechen einlaſſen, das ich nicht ſicher bin zu erfüllen; ſondern ich werde nur ſagen, daß ich entſchloſſen bin, die noch übrige Zeit meines Lebens bloß darauf zu verwenden, mir einige Naturkenntniß der Art zu erwerben, daß ſich daraus gewiſſere Regeln für die Medicin gewinnen laſſen, als die man bis jetzt gehabt, und daß meine Neigung mich von allen anderen Plänen, namentlich von ſolchen, die den Einen nur nützen können, indem ſie den Anderen ſchaden, ſo ſehr entfernt, daß, wenn mich irgend ein Anlaß in dieſe Richtung nöthigte, ich mir keine Fähigkeit zutraue, hier mit Erfolg thätig zu ſein. Darüber gebe ich hier eine öffentliche Erklärung, von der ich wohl weiß, daß ſie nicht angethan iſt, um mich in der Welt angeſehen zu machen, aber ich habe auch gar keine Luſt, es zu ſein, und ich werde mich denen, durch deren Gunſt ich ungeſtört meine Muße genieße, ſtets für verpflichteter halten, als ich es denen wäre, die mir die ehrenvollſten Aemter der Erde anböten.

Betrachtungen über die Metaphyſik.

Das Daſein Gottes und der Unterſchied zwiſchen Seele und Körper.

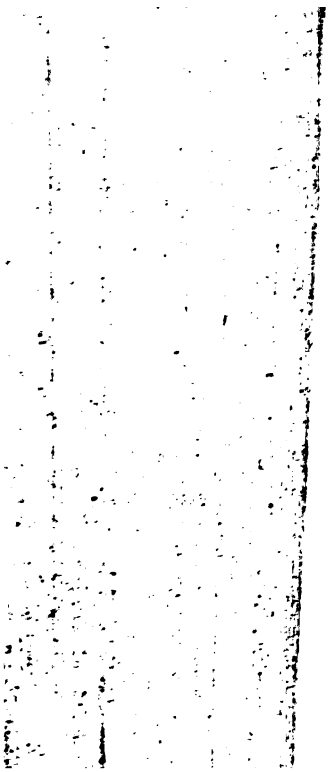


Erſte Betrachtung.

Der Zweifel.

Schon vor geraumer Zeit habe ich bemerkt, wie viel Falſches ich von Kindheit an als wahr habe gelten laſſen, und wie unſicher Alles iſt, was ich ſpäter darauf gegründet; wie darum Alles einmal im Leben von Grund aus erſchüttert und die Sache wieder einmal ganz von vorn angefangen werden müſſe, wenn man überhaupt wolle, daß in den Wiſſenſchaften etwas Feſtes und Dauerndes zu Stande komme. Indeſſen die Aufgabe erſchien mir überaus groß, und ſo habe ich in meinem Leben jenes vollkommen reife Alter abgewartet, das am beſten und beſſer als jedes ſpätere ſich zu einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Unternehmung eignet. Darum habe ich ſo lange gezögert, daß ich jetzt geradezu eine Schuld auf mich laden würde, wollte ich das übrige Leben, in dem ich noch thätig ſein kann, mit bloßen Erwägungen hinbringen.

Die Gegenwart iſt mir günſtig. Ich habe mein Gemüth befreit von allen Sorgen, habe eine ungeſtörte Muße gewonnen, lebe einſam in der Einſamkeit und werde mich nun ganz mit ernſtem und freiem Geiſt meiner Aufgabe hingeben: dieſem umfaſſenden und gründlichen Umſturz aller meiner bisher gehegten Ueberzeugungen.



jeder derſelben einen Grund

Und es iſt zu dieſem
Meinung für Meinung, durc
Wenn die Grundlagen unte
was darauf gebaut war.
lagen angreifen, worauf ſi
ſtützten.

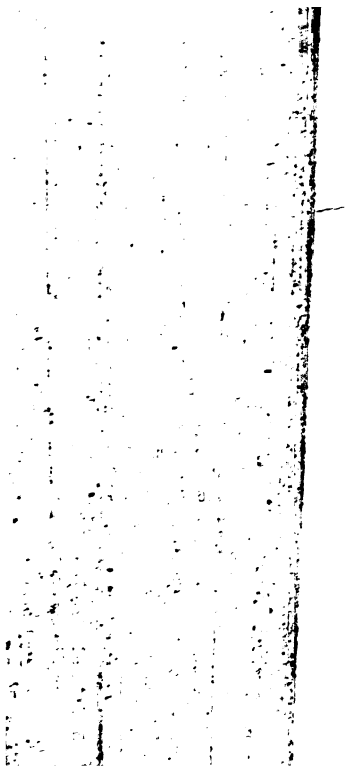
Was ich nämlich bis z
glaubt und für wahr geh
Sinnen oder durch deren
habe ich in manchen Fällen
Und es wäre ſehr unvorſichtig
uns auch nur einmal getäuſch

Indeſſen, könnte man ei
Sinne bei kleinen und entfe
ſchen, ſo iſt doch jedenfalls de
nehmungen über allen Zweifel
an dieſem Orte bin, am Ofe
dieſes Papier vor mir mit H
mehr iſt. Wie kann ich zweifel
dieſer Körper insgeſammt mei
mit jenen Verrückten vergleiche

ese Leute ſind ſinnlos, und ich würde wahnſinnig erſcheinen, h mich auf deren Beiſpiel berufen wollte.

ı der That? Als ob ich nicht ein Menſch wäre, der da ſchläft und im Schlafe ganz dieſelben Dinge erlebt und zu- noch weit unglaublichere, als jene im Wachen! Und wie träumt mir, was ich täglich erlebe, daß ich hier an dieſem n, mein Kleid anhabe, am Ofen ſitze, während ich doch ohne im Bette liege! Und jetzt blicke ich auf dieſes Papier, das liegt, mit völlig wachen Augen, bewege dieſen meinen Kopf, ı vom Schlafe betäubt iſt, ſtrecke dieſe meine Hand aus, g, mit Bewußtſein, und fühle, daß ich ſie ausſtrecke. Und ıſſelbe könnte mir nicht ebenſo deutlich im Schlafe begeg- Ich erinnere mich ja ganz genau, daß ich von ähnlichen ıngen im Traume getäuſcht worden bin. Und wenn ich mir he ſorgfältig überlege, ſo finde ich nicht ein Merkmal, ; Wachen vom Schlafe ſicher zu unterſcheiden. So ſehr ſich beide, daß ich ganz und gar ſtutzig werde und nicht ; ich nicht in dieſem Augenblick ſchlafe.

tzen wir alſo den Fall, daß wir träumen, und daß alle ɜeführte Einzelnheiten nicht wahr ſind; es ſei nicht wahr, die Augen offen haben, den Kopf bewegen, die Hände en, ja es ſei nicht einmal wahr, daß wir ſolche Hände, rhaupt einen ſolchen Körper haben: ſo müſſen wir doch be- daß alle dieſe Objecte im Schlafe wie *Bilder* erſcheinen, : nach Maßgabe *wirklicher* Dinge gemacht werden , und daß zum wenigſten dieſe allgemeinen Dinge, wie Kopf, Hände, der geſammte Körper, nicht bloß in bildung, ſondern wirklich exiſtiren. Können doch ſelbſt er, auch wenn ſie Sirenen und Satyre in den allerſelt- Formen darſtellen wollen, dieſe Figuren nicht lediglich aus greifen, ſondern ſie miſchen nur von verſchiedenen leben- ſen die Glieder durcheinander, ja ſogar wenn ſie etwas nie



wahr sein, aus denen, wie
vorgestellten Bilder der Din
sammengesetzt worden. Als
liche Natur im Allgemeinen,
des Ausgedehnten, ebenso die
ebenso der Ort, wo sie sind,
dergleichen mehr ist. Und so
wohl Physik, Astronomie, M
alle, die von der Betrachtu
hängen, zweifelhaft seien, da
liche Wissenschaften, die nur
Objecten handeln und sich ga
jecte in der Wirklichkeit existi
Zweifelloses enthalten. Denn
Umständen ist 2 + 3 = 5, u
drat nie mehr als vier Seiten,
diese durchsichtigen Wahrheiten
sein, gerathen können.

Aber da ist von Alters h
prägt, es sei ein Gott, der Al
bin, so wie ich da existire. W
nicht etwa so es gefügt habe,

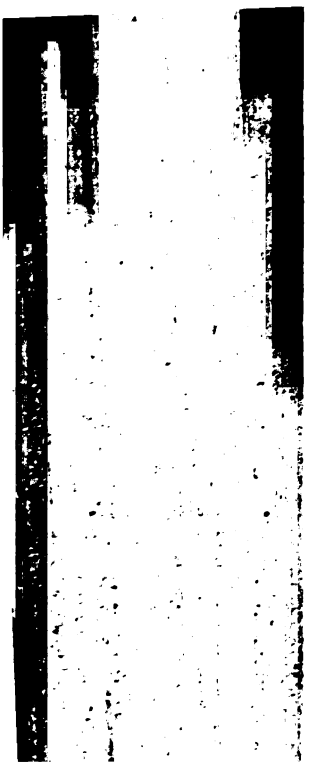
mich täuſche, ſo oft ich 2 und 3 ſummire oder die Seiten eines Quadrats zähle oder noch irgend eine leichtere Sache, (wenn Leichteres möglich wäre) vorſtelle?

Aber vielleicht hat Gott gar nicht gewollt, daß ich in ſolcher Weiſe getäuſcht werde; er heißt ja der Allgütige! Doch wenn Gott bei ſeiner Güte unmöglich mich ſo hat ſchaffen können, daß ich ſtets irre, ſo hätte eben dieſe Güte auch nicht zulaſſen dürfen, daß ich bisweilen irre, und das Letztere iſt doch entſchieden der Fall.

Indeſſen giebt es vielleicht Manche, die an einen ſo allmächtigen Gott lieber nicht glauben als an die Unſicherheit aller übrigen Dinge glauben wollen. Es ſei! Wir wollen nicht widerſprechen, wir wollen die ganze Theorie von Gott als eine fälſchliche preisgeben; man möge im Gegentheil annehmen, daß wir durch Schickſal oder Zufall oder durch die Naturnothwendigkeit der Dinge oder auf irgend einem anderen Wege geworden ſind was wir ſind. Täuſchung und Irrthum ſind immer Mangel und Unvollkommenheit. Je weniger nun ein allmächtiger Urheber meines Daſeins gelten ſoll, um ſo wahrſcheinlicher wird meine eigene Unvollkommenheit ſo groß ſein, daß ich fortwährend im Irrthum befangen bin.

Was kann ich gegen dieſe Gründe aufbringen? Ich habe nichts ſie zu entkräften. Ich bin am Ende zu dem offenen Bekenntniß genöthigt, daß an Allem, das ich früher glaubte, gezweifelt werden dürfe, nicht aus Unbedachtſamkeit oder Leichtſinn, nein! aus gewichtigen und wohlüberlegten Gründen; daß mithin, wenn es mir überhaupt in etwas um Wahrheit zu thun iſt, ich mich ebenſo ſorgfältig hüten werde, das Unſichere als das offenbar Falſche beifällig anzunehmen.

Indeſſen, es iſt bei weitem nicht genug, dieſe Nothwendigkeit bemerkt zu haben. Man muß dieſelbe ſich immer von Neuem



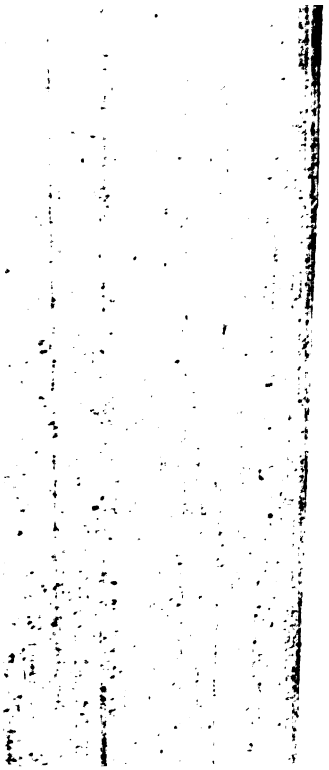
sind, so scheinen sie doch so
daran glaubt, als sie in A

Darum halte ich es f
meinem Willen die gerade e
hin, auch damit zu irren. I
Meinungen für vollkommen
dung halten, bis am Ende
Gewichte der Vorurtheile g
wohnheit mehr mein Urtheil
Dinge ablenkt. Ich weiß, da
erwächst, ich brauche mich n
des Mißtrauens, da ich es hi
mit theoretischen Aufgaben

So will ich denn anneh
Quelle der Wahrheit sei, sont
mächtiger und listiger Dämo
habe, mich in Irrthum zu
Luft, Erde, Farben, Formen,
wahrnehme, seien Trugbilder
Geist meiner Leichtgläubigkeit
betrachten, als ob ich weder
irgend einen Sinn in

geiſt die Stirn erheben, und, er ſei noch ſo mächtig und noch ſo ſchlau, er ſoll mich nicht überwältigen!

Doch iſt es ein mühevolles Werk, das ich vorhabe. Die Trägheit führt mich zur alten Gewohnheit des Lebens immer wieder zurück, und wie ein Gefangener, der ſich im Traume einer eingebildeten Freiheit erfreute, ſich ſcheut zu erwachen, wenn er zu merken anfängt, daß er ſchläft, und die wohlthätigen Traumbilder ſo lange als möglich gewähren läßt, — ſo blicke ich unwillkürlich zurück in die alten Vorſtellungen und fürchte aufzuwachen; ich fürchte das arbeitsvolle Wachen, das auf den ſanften Schlaf folgen wird und nicht in hellem Licht, ſondern in den undurchdringlichen Finſterniſſen ſchon erregter Zweifel nun in Zukunft hingelebt ſein will.



Der me

Seine Natur iſt leichte

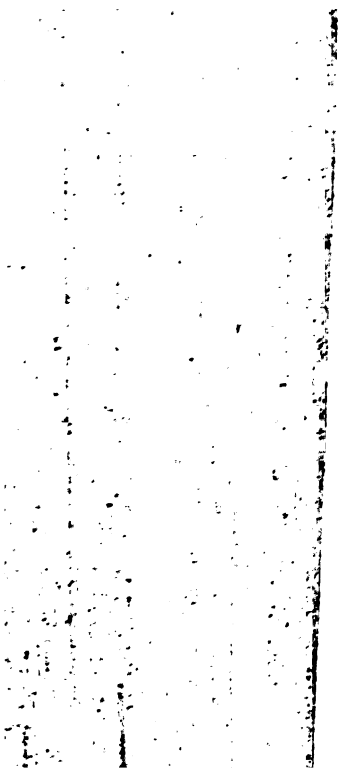
Meine geſtrigen Betra
Zweifel geſtürzt, daß ich m
kann und doch auch nicht ſeh
plötzlich in einen tiefen Strul
belbewegung gerathen, daß i
faſſen noch auf die Oberfläch
will mich heraus arbeiten
auf dem ich geſtern hineinge
aus dem Wege ſchaffen, was
läßt; ich will genau ſo hande
lich falſch ſei. Und ſo will i
Gewiſſes erkenne, und wäre e
nichts Gewiſſes giebt. 9
weglich wäre, forderte Archime
zu heben. Auch wir dürfen
Kleinſte gefunden iſt, das

d bloße Chimären, — was alſo ſoll noch wahr ſein? Viel=
cht dieſes Eine, daß Nichts wahr iſt.

Aber giebt es denn nicht etwas von den angeführten Dingen
rſchiedenes, das zu bezweifeln ſich nicht die mindeſte Möglichkeit
tet? Iſt etwa ein Gott, oder wie ich das Weſen ſonſt
nnen ſoll, der mir dieſe Gedanken hier eingiebt? Warum aber
l ich dies glauben, da ich doch ſelbſt wohl deren Urheber ſein
n? Alſo bin ich doch wenigſtens etwas? Aber ich habe ja er=
rt, daß ich weder Sinne noch einen Körper habe. Doch halt!
ie denn? Bin ich an Körper und Sinne dergeſtalt gefeſſelt,
ß ich ohne dieſelben nicht ſein kann? Ich habe ja angenommen,
ß gar Nichts in der Welt iſt, kein Himmel, keine Erde, keine
iſter, keine Körper, alſo doch wohl auch ich nicht! Im Gegen=
il, nein, ich war ganz gewiß, wenn ich jene Annahme machte!

Aber da iſt ja ich weiß nicht welcher höchſt mächtige, höchſt
ige Lügengeiſt, der mich abſichtlich fortwährend täuſcht. Wenn
mich täuſcht, ſo iſt es ja klar, daß ich auch da bin. Er täuſche
ch, ſo viel er vermag, doch wird er niemals machen können, daß,
lange ich denke, daß etwas iſt, ich ſelbſt nicht ſei. Und ſo
nme ich, nachdem ich Alles wieder und wieder erwogen habe zu
ſer Erklärung, die feſtſteht: der Satz: „ich bin, ich exiſtire“,
dem Augenblick, wo ich ihn ausſpreche oder denke, iſt
thwendig wahr.

Noch aber ſehe ich nicht ein, wer ich bin, und ich muß mich
hl in Acht nehmen, voreilig etwas Anderes an meine Stelle zu
en und damit wieder eine falſche Richtung zu nehmen in dem
danken, der nach meinem Satze der gewiſſeſte und einleuchtendſte
. Darum will ich von Neuem bedenken, wofür ich mein Weſen
her gehalten habe, bevor ich in alle dieſe Zweifel gerathen war,
d davon will ich Alles, auch das Kleinſte, das aus den ange=
rten Gründen bezweifelt werden kann, abziehen, ſo daß am Ende



iſt vernünftig? Und ſo
ſchlimmere gerathen, unl
gleichen Grübeleien mei

Vielmehr will ich
unwillkürlich und naturg
rüber nachdachte, was
willkürlich zuerſt die Vor
mit einem Worte dieſe g
auch am Leichnam ſieht,
zeichnete. Dann kam m
nähre, gehe, empfinde un
ich auf die Seele zurück
lich ſei, das blieb mir en
ſie ſei irgend ein feiner
Lufthauch oder Feuer oder
gleichſam hineingegoſſen.
hatte ich nicht die mindeſt
ſen ganz genau zu kennen
lung gemäß zu beſchreiben
ſo ausgedrückt haben: „un
iſt, figürlich begrenzt, örtli
dergeſtalt zu erfüllen', daß

wegen, zu empfinden und gar zu denken, konnte meiner Meinung nach in keiner Weise zur Natur des Körpers gehören. Ja, ich war ganz erstaunt, solche Vermögen wirklich bei einigen Körpern zu finden.

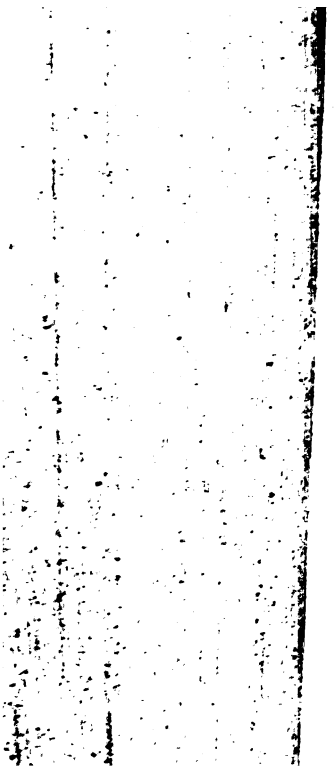
Jetzt aber, wo ich annehme, irgend ein höchst mächtiger und, wenn ich so sagen darf, boshafter Lügengeist habe geflissentlich sich die Mühe gegeben, mich in Allem, so weit er konnte, zu täuschen, — wie darf ich jetzt noch behaupten, daß irgend eines und wäre es das geringste von allen eben aufgeführten Merkmalen der körperlichen Natur mir zukömmt? Ich sehe zu, denke, erwäge, finde nichts und ermüde bei der vergeblichen Wiederholung.

Und wie verhält es sich mit jenen Thätigkeiten, die ich der Seele zuschrieb, wie z. B. sich ernähren oder gehen? Wenn schon mein körperliches Sein Einbildung ist, so sind auch diese Thätigkeiten bloße Einbildungen. Und das Empfinden? Auch dieses ist ja ohne Körper nicht möglich. Und im Traume meine ich, Vieles zu empfinden, was ich, wie die spätere Einsicht zeigt, nie empfunden habe. Endlich, wie steht es mit dem Denken?

Hier finde ich: *das Denken ist; das Denken allein kann von meinem Wesen nicht abgetrennt werden; ich bin, ich existire: dieser Satz ist gewiß.*

Aber wie weit reicht diese Gewißheit? Sie reicht so weit als mein Denken. Es könnte sein, daß mit dem Denken auch mein Sein vollständig aufhört. Es könnte sein! Jetzt lasse ich nichts gelten, als was nothwendig wahr ist. Also ich bin streng genommen ein *denkendes Wesen*, d. h. Geist oder Seele oder Verstand oder Vernunft; lauter Worte, die ehedem für mich nur Worte von unbekannter Bedeutung waren. Ich bin ein *wirkliches Wesen*, wahrhaft existirend. Aber *was für ein* Wesen? Ich habe es gesagt: ein *denkendes*.

Was soll ich mir andere Einbildungen machen? Ich bin nicht jener Gliederbau, der menschlicher Körper heißt, auch nicht jener



von denen ich annehme,
ſind, daß ſie in Wahrhe
nicht unterſcheiden? Ich
urtheile nur von dem, n
ich frage weiter, als wa
daß ich bin? Unmöglich
die gewiß iſt, von ſolchen
gewiß iſt, alſo auch nicht
Einbildung geſtalte.

Dieſes Wort: „ich
thum, denn in der That,
bildete, dieſes oder jenes
res, als Form oder Bild e
weiß ich ja gewiß, daß ich
Bilder und überhaupt Alles,
geſtalten ſind. Und wenn
durch die Einbildung verſuch
— iſt das nicht ebenſo ung
bin zwar ſchon erwacht un
aber weil ich es noch nicht
der einzuſchlafen, damit es
tender erſcheine?

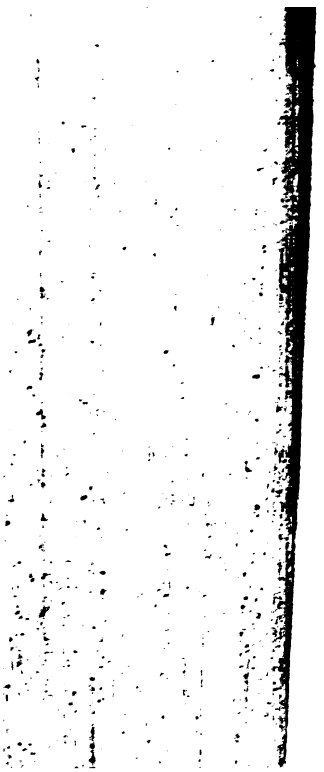
Was also bin ich? Ein denkendes Wesen. Was ist das? Ein Wesen, welches zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, auch einbildet und empfindet.

In der That, das ist viel auf einmal, wenn Alles dieses zu meinem Wesen zählen soll. Warum sollte es nicht dazu zählen? Bin ich es denn nicht selbst, der ich ja fast Alles bezweifle, der ich doch etwas einsehe, der ich bejahe, daß dieses Eine wahrhaft ist, und verneine alles Andere, der ich mehr erkennen will, die Täuschung nicht will, der ich unfreiwillig mir dieses oder jenes einbilde, dieses und jenes als von den Sinnen herkommend wahrnehme?

Selbst zugegeben, daß ich immer schlafe; zugegeben, daß mein Schöpfer, so viel er vermag, mich fortwährend täuscht; doch sind alle jene Thätigkeiten ebenso wahr, als mein eigenes Sein, doch können sie von meinem Denken nicht unterschieden, von mir selbst nicht abgetrennt werden.

Denn daß ich bin, der ich zweifle, einsehe, will u. s. f., das ist so offenbar und handgreiflich, daß es durch nichts in der Welt einleuchtender dargethan werden kann. Ebenso bin ich, der ich mir dies oder jenes einbilde, und wenn auch, wie angenommen, von dem, was ich mir einbilde, in Wahrheit nichts existirt, so existirt doch in Wahrheit mein Einbilden und macht einen Theil meines Denkens. Ebenso bin ich doch, der ich empfinde oder vermöge der Sinne körperliche Dinge wahrnehme. Ich sehe Licht, höre Geräusch, fühle Wärme; das Alles ist falsch, denn ich schlafe. Aber daß ich zu sehen, zu hören, warm zu werden mir einbilde, das kann nicht falsch sein, und eben dieses Sehen, diese Vorstellung ist eigentlich, was man innre Empfindung nennt. Und dies ist genau genommen nichts Anderes, als denken.

Aus allen diesen Betrachtungen beginne ich mein Wesen um vieles besser zu erkennen. Aber immer noch hindert mich Eines. Es scheint nämlich, und ich selbst kann diesen Schein kaum los



Bekannte, kurz als ich sel
begreifen!

Doch ich sehe, wie sich
läßt sich gern dem Irrthum,
Grenzen der Wahrheit zu ha
ihm noch einmal die Zügel s
ment wieder kurz zu fassen u

Betrachten wir also jene
von allen die deutlichsten sind,
sehen u. s. f.; zwar nicht di
allgemeinen Vorstellungen sin
einen bestimmten Körper im
Wachs: ganz vor Kurzem ist
worden, noch hat es den Honi
enthält es etwas von dem Du
sammelt worden, seine Farbe,
ist hart, kalt, läßt sich leicht a
schlagen, giebt es einen Ton
schaften, die ein Körper braucht
zu werden. Aber siehe da!
Feuer nahe, es verliert den Re
duftet, die Farbe ändert sich,
wächst es wird ganz

Wachſe, das ſo deutlich erkannt wurde? Offenbar Nichts von dem, was ich mit den Sinnen wahrnahm, denn Alles, was unter Geſchmack, Geruch, Geſicht, Gefühl, Gehör fiel, hat ſich verändert; das Wachs iſt geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; ich denke nämlich, daß das Wachs ſelbſt keineswegs einerlei mit jener Süße des Honigs, jenem Geruch der Blumen, jener Weiße, noch auch mit jener Form und jenem Ton, ſondern daß es ein Körper iſt, der mir kurz vorher auf dieſe, jetzt auf eine andere Art erſcheint. Was iſt nun ſtreng genommen das, was ich ſo vorſtelle? Achten wir genau auf die Sache, entfernen wir Alles, das zum Wachs nicht gehört; ſehen wir zu, was übrig bleibt? Offenbar nichts Anderes, als etwas Ausgedehntes, Biegſames, Veränderliches! Was aber iſt dieſes Biegſame, Veränderliche? Ich ſtelle mir vor, daß dieſes Wachs aus der runden Form in die viereckige, aus dieſer in die dreieckige umgewandelt werden kann. Iſt es dieß? Offenbar nicht. Denn ich ſehe wohl, daß ſolche Formveränderungen der Körper unzählige annehmen kann, ich kann dieſe endloſe Reihe mit keiner Vorſtellung durchlaufen, alſo kann ich dieſen Begriff mit meiner Vorſtellung nicht vollziehen.

Was iſt dieſes Ausgedehnte? Iſt etwa auch ſeine Ausdehnung ſelbſt mir unbekannt? Sie wird größer, wenn das Wachs flüſſig wird, noch größer, wenn es glüht, und wieder noch größer, wenn die Hitze vermehrt wird. Alſo würde ich von der Natur des Wachſes unrichtig urtheilen, wenn ich nicht dafür hielt, daß es mich vermöge ſeiner Ausdehnung eine ſo große Mannigfaltigkeit faßt, daß ich mit der Faſſungskraft meiner Vorſtellung nicht nachkann. So bleibt nichts übrig, als daß ich zugebe: was dieſes Wachs hier iſt, das kann ich nicht vorſtellen, ſondern bloß denken. Ich ſage: dieſes Wachs hier, denn daß es ſich mit dem Wachs im Allgemeinen ſo verhält, iſt klarer als im einzelnen Fall.

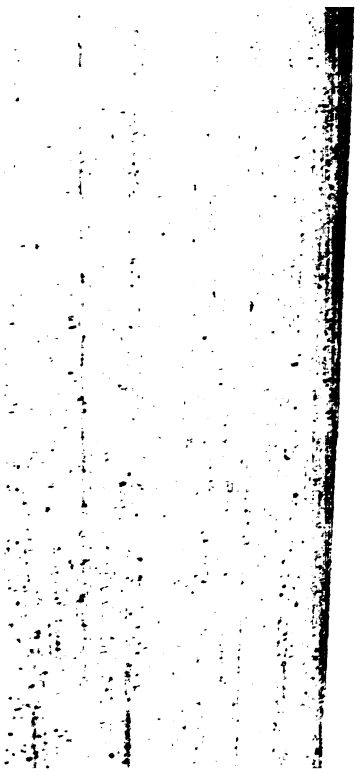
je nachdem ich weni
theile achte.

Dabei verwunder
Geiſt ſich dem Irrthum
und ohne zu reden bed
ten ſtecken und werde
nämlich zu ſagen: wir
und ſagen nicht: wir u
daß es vorhanden ſei.
wir das Wachs durch
durch die Einſicht des
gefähr aus dem Fenſter
und wie es nun die Ge
von den Menſchen, wie
ich denn außer die Hüte
ſtecken könnten? Daß es
faſſe ich, was ich mit m
durch die Urtheilskraft m

Indeſſen ich ſchäme
als der Haufen, daß mich
rühren, bedenklich gemach
Wege fort und

erkennen oder beſſer jetzt, nachdem ich mit aller Sorgfalt unterſucht habe, ſowohl was es iſt, als wie es erkannt wird. Die Entſcheidung der Frage hat nicht den mindeſten Zweifel. Was war denn in der erſten Wahrnehmung das Deutliche? Was hätte nicht ebenſo gut, ſollte man meinen, von jedem Thier wahrgenommen werden können? Aber wenn ich das Wachs von ſeinen äußeren Formen unterſcheide und, nachdem alle Hüllen abgezogen, gleichſam in ſeinem nackten Weſen betrachte, ſo iſt zwar in meinem Urtheil immer noch der Irrthum möglich, aber ich kann doch das Ding in ſeiner Wahrheit ohne den menſchlichen Geiſt nicht begreifen.

Was ſoll ich von dieſem Geiſte oder von mir ſelbſt urtheilen, denn ich laſſe in mir nichts anderes gelten als Geiſt. Ich, der ich dieſes Wachs hier ſo deutlich zu erkennen meine, ich ſollte nicht mich ſelbſt nicht blos bei weitem wahrer und gewiſſer, ſondern auch bei weitem deutlicher und einleuchtender erkennen? Denn wenn ich urtheile, das Wachs exiſtirt, weil ich es ſehe, ſo erhellt doch noch weit einleuchtender, daß ich ebenfalls exiſtire, weil ich es ſehe. Es iſt möglich, daß was ich ſehe gar nicht Wachs iſt. Es iſt möglich, daß ich nicht einmal Augen habe, mit denen ſich ſehen läßt. Aber ſchlechterdings nothwendig iſt, wenn ich ſehe, oder (was mir daſſelbe bedeutet) zu ſehen denke, daß ich, der ich es denke, bin. Ebenſo wenn ich urtheile, das Wachs exiſtirt, weil ich es berühre, folgt daſſelbe als vörher, nämlich daß ich exiſtire. Und genau daſſelbe folgt, wenn ich aus meinem Vorſtellen oder aus ſonſt einer anderen Urſache ſchließe. Und was ich hier vom Wachs bemerke, eben daſſelbe gilt von allen übrigen außer mir befindlichen Dingen. Nun erſchien die Vorſtellung des Wachſes deutlicher, wenn ſie ſich nicht blos von Seiten eines Sinnes, wie des Geſichts oder des Gefühls, ſondern von vielen Seiten kundgab. Um wie viel deutlicher alſo muß ich mich ſelbſt erkennen, da ja zur Wahrnehmung des Wachſes oder irgend eines anderen Körpers keine Vorſtellungsarten helfen können, ohne



Körper ſelbſt nicht eig
Einbildungskraft, ſon
den; daß ich ſie wah
ſondern weil ich ſie d
nichts einleuchtender v
mein Geiſt. Aber die
weiſe läßt ſich ſo leich
Punkte Halt machen
laſſen, um dieſe neue
zuprägen.

Dritte Betrachtung.

Das Daſein Gottes.

Nun wohl! Ich will mir die Augen ſchließen, die Ohren verſtopfen, alle Sinne fernhalten, ſogar die Bilder der körperlichen Dinge aus meinem Denken vertilgen oder, da dies kaum möglich iſt, ſie wenigſtens als leer und trügeriſch für nichts achten; ich will nur mit mir ſelbſt verkehren, tiefer in mich ſelbſt hineinblicken und auf dieſem Wege verſuchen, mir ſelbſt allmälig bekannter und vertrauter zu werden.

Ich bin ein Weſen, welches denkt, d. h. zweifelt, bejaht, verneint, Weniges einſieht, Vieles nicht weiß, will, nicht will, auch vorſtellt und empfindet. Denn, wie ich ſchon oben bemerkt habe, es könnte ſein, daß was ich empfinde oder vorſtelle vielleicht außer mir gar nicht iſt. Wie dem auch ſei, ſo bin ich doch vollkommen gewiß, daß dieſe Denkweiſen, die ich Sinne oder Vorſtellungen nenne, ſofern ſie eben nur Denkweiſen ſind, wirklich in mir ſtattfinden.

Mit dieſen paar Worten habe ich Alles aufgezählt, das ich weiß, Alles wenigſtens, von dem ich bis jetzt weiß, daß ich es weiß.

Nun will ich mich noch ſorgfältiger umſehen, ob ich vielleicht noch Anderes in mir finde, worauf ich bis jetzt keine Rückſicht genommen.

Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Weſen bin. Alſo weiß ich wohl auch, was dazu erforderlich iſt, um irgend einer Sache gewiß zu ſein? In dieſer erſten Erkenntniß iſt nichts weiter enthalten, als eine klare und deutliche Vorſtellung deſſen, was ich bejahe. Wenn nun eine ſolche Vorſtellung in irgend einem Falle falſch ſein könnte, ſo würde ſie offenbar nicht hinreichen, um mir in dieſem Falle die Wahrheit gewiß zu machen. Alſo iſt es klar, daß ich Folgendes als allgemeine Regel feſtſetzen darf: was ich ganz klar und deutlich einſehe, das iſt wahr.

Ich habe ja aber früher Vieles als ganz ſichere und offenbare Wahrheit gelten laſſen, das ich ſpäter als unſicher befunden habe. Was waren denn das für Dinge? Nun Erde, Himmel, Geſtirne, und was ich noch weiter mit den Sinnen ergriff. Was aber erkannte ich von dieſen Dingen deutlich? Daß die Vorſtellungen oder Gedanken derſelben meinem Geiſte vorſchwebten. Nun! ich leugne auch jetzt nicht, daß dieſe Vorſtellungen in mir ſtattfinden. Aber es war noch etwas Anderes, das ich bejahte und aus Glaubensgewohnheit deutlich wahrzunehmen meinte, in der That aber nicht wahrnahm, nämlich, daß es Dinge außer mir gäbe, von denen jene Vorſtellungen herrührten, und denen die letzteren ganz ähnlich wären. Und dieß war der Punkt, in dem ich entweder irrte oder, wenn ich recht hatte, **doch nicht wiſſen konnte, daß ich Recht hatte.**

Wie aber verhält es ſich mit den arithmetiſchen oder geometriſchen Objecten? Wenn ich einen ganz einfachen und leichten Satz betrachte, wie z. B. der Satz $2 + 3 = 5$ und andere der Art, ſo ſehe ich dieſelben doch klar genug ein, um ſagen zu dürfen: ſie ſind wahr. Ich habe aber auch ſpäter dieſe Sätze nur deßhalb in Frage geſtellt, weil mir der Gedanke kam, ein Gott habe vielleicht mich von Natur ſo geſchaffen, daß ich auch in den handgreiflichſten Dingen mich täuſchen ſollte.

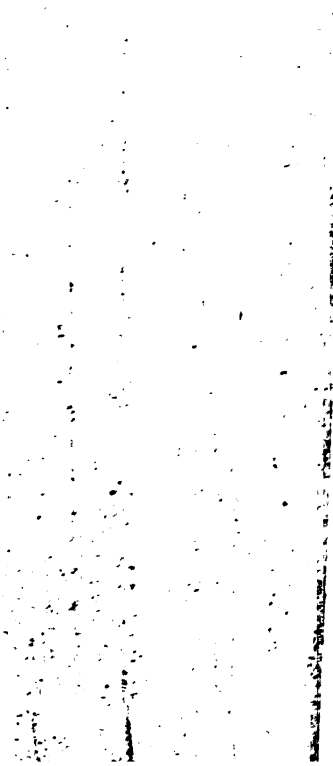
So oft dieſe vorgefaßte Meinung von der göttlichen Allmacht mir aufſtößt, muß ich allerdings bekennen, daß es dieſem Gotte leicht iſt, den Irrthum über mich zu verhängen, auch in ſolchen Dingen, die ich mit den Augen des Geiſtes auf das deutlichſte anzuſchauen meine. So oft ich mich dagegen zu den Dingen ſelbſt hinwende, die ich deutlich wahrzunehmen meine, ſo werde ich von dieſer Vorſtellung ganz hingenommen, und unwillkürlich muß ich ausrufen: „täuſche mich, wer kann! Eines kann er doch nie zu Stande bringen, daß ich nichts bin, ſo lange ich denke, daß ich etwas bin, oder daß es irgendwann wahr iſt, ich ſei nie dageweſen, da es doch in dieſem Augenblick wahr iſt, daß ich da bin; oder auch, daß 2 und 3 zuſammen mehr oder weniger als 5 ſind, und dem ähnliches, worin ich ja gleich den handgreiflichen Widerſpruch erkenne.

Nun habe ich wahrlich gar keinen Grund, der mich zu der Meinung veranlaſſen könnte, irgend welcher Gott ſpiele den Lügengeiſt; ja noch weiß ich nicht einmal, ob es überhaupt einen Gott giebt. Darum iſt der ſo begründete Zweifel wirklich ſehr fein und ſo zu ſagen metaphyſiſch.

Um aber auch dieſen Zweifel aufzuheben, ſo muß ich doch gleich bei der erſten Gelegenheit unterſuchen, ob ein Gott iſt, und wenn er iſt, ob er ein Lügengeiſt ſein kann? Denn ſo lange ich in dieſer Sache im Ungewiſſen bin, kann ich, wie es ſcheint, in keiner anderen Sache zur Gewißheit kommen.

Doch zunächſt fordert der geordnete Gang der Unterſuchung, daß ich meine Gedanken in gewiſſe Claſſen eintheile und unterſuche, in was für einer Art von Gedanken Wahrheit oder Irrthum eigentlich beſteht.

Eine Claſſe derſelben ſind gleichſam Bilder von Dingen, und dieſen kommt eigentlich allein der Name Vorſtellung (Idee) zu, wie z. B. wenn ich Menſch, Chimäre, Himmel, Engel, Gott



rungen oder Gemü
nannt.

Was nun die J
trachte und auf gar n
nicht falsch sein. De
es ist ebenso wahr, da

Ebenso kann au
wegungen kein Irrthu
möglich immerhin sein
keineswegs unwahr, d
die Urtheile übrig al
vor dem Irrthum in
sächliche und häufigste
stellungen in uns
ähnlich oder confor
weisen betrachtete un
sie mir nie irgend einen

Unter diesen Ideen
die anderen von Außen
macht. Begriffe z. B.
aus meinem ursprüngli
ich Geräusch höre, Son

Ich kann auch meinen, daß die Ideen sämmtlich von Außen ommen oder sämmtlich angeboren oder sämmtlich gemacht sind, enn noch kenne ich nicht genau ihren wahren Ursprung.

Hier muß ich nun vor Allem fragen, welche Vorstellungen ich als von den Dingen außer mir entlehnt ansehe? Welcher Grund nich bewegt, sie für Abbilder jener Dinge zu halten? Die Natur selbst, wie es scheint, hat mich dazu angewiesen. Außerdem erfahre ich, daß diese Vorstellungen nicht von meinem Willen und also nicht von mir selbst abhängen, denn oft kommen sie mir sogar wider Willen, wie ich z. B., ob ich nun will oder nicht will, die Wärme empfinde, und eben deßhalb glaube ich, daß diese Empfindung oder Idee der Wärme mir von Außen kommt, von einem Wesen, das von mir ganz verschieden ist, nämlich von der Wärme des Feuers, an dem ich sitze, und nichts ist leichter, als zu meinen, daß jenes Wesen außer mir doch eher Seinesgleichen als irgend etwas Anderes in mich übergehen lasse. Nun will ich sehen, ob diese Gründe probehaltig sind.

Wenn ich hier sage: „ich bin von Natur dazu angewiesen", so meine ich nur, daß ein gewisser unwillkürlicher Naturtrieb mich zu jenem Glauben bringt; ich meine nicht, daß mir im Lichte der natürlichen Vernunft die Sache als wahr erscheint. Das sind zwei sehr verschiedene Dinge. Was mir durch das Licht der natürlichen Vernunft klar gemacht wird (wie z. B., daß aus dem Satze „ich zweifle", der Satz „ich bin" folgt), das kann gar nicht zweifelhaft sein, denn es giebt kein anderes Vermögen, dem ich so als jenem natürlichen Lichte Glauben schenke, kein Vermögen, das im Stande wäre, was dieses bezeugt zu widerlegen.

Was aber die Naturtriebe betrifft, so weiß ich schon lange, daß sie mich, als es sich darum handelte, das Beste zu wählen, zum Schlechten angefeuert haben, und ich sehe nicht ein, warum ich diesen Trieben in irgend einer anderen Sache besseres Vertrauen schenken soll.

Wenn alſo auch jene Ideen von meinem Willen gar nicht abhängen, ſo iſt deßhalb noch lange nicht ausgemacht, daß ſie nothwendig von Dingen außer mir herrühren. Wie nämlich jene Triebe, von denen ich eben ſprach, obgleich ſie in mir ſind, doch von meinem Willen verſchieden zu ſein ſcheinen, ſo kann es ja vielleicht ein noch unbekanntes Vermögen in mir geben, das jene Ideen hervorbringt, wie es ſich auch bis jetzt immer gezeigt hat, daß ſie, während ich ſchlafe, ohne alle Beihülfe äußerer Dinge ſich in mir geſtalten.

Endlich, ſelbſt wenn ſie von äußeren Dingen herrührten, ſo folgt ja daraus noch nicht, daß ſie jenen Dingen ähnlich ſein müſſen, im Gegentheil in vielen Fällen meine ich, einen großen Unterſchied angetroffen zu haben. So z. B. finde ich in mir zwei verſchiedene Vorſtellungen der Sonne, die eine iſt ſinnlicher Natur und gehört ganz beſonders zu den vermeintlich von Außen gekommenen Ideen, — durch dieſe Vorſtellung erſcheint mir die Sonne ſehr klein, — die andere iſt aus der Aſtronomie entlehnt, d. h. entweder aus gewiſſen angebornen Begriffen erſchloſſen oder auf irgend eine andere Weiſe von mir gebildet, — durch dieſe Vorſtellung zeigt ſich die Sonne als um ein gut Theil größer als die Erde. Beide Vorſtellungen können der außer mir befindlichen Sonne nicht ähnlich ſein, am unähnlichſten aber offenbar die erſte, die, wie es ſchien, unmittelbar von der Sonne ſelbſt herkam.

Dies Alles beweiſt zur Genüge, daß ich bisher nicht aus einem wohlbegründeten Urtheil, ſondern bediglich aus blindem Triebe an gewiſſe von mir verſchiedene Dinge geglaubt habe, die ihre Vorſtellungen oder Bilder durch die Sinnesorgane oder ſonſt wie in mich eingehen ließen. Indeſſen giebt es noch einen anderen Weg, um zu prüfen, ob von den Dingen, deren Vorſtellungen in mir ſind, welche außer mir exiſtiren. Sofern nämlich jene Ideen bloß gewiſſe Denkweiſen ſind, finde ich unter ihnen keine Ungleichheit und

scheinen sämmtlich auf dieselbe Art aus mir hervorzugehen. Sofern aber die eine dieses Ding, die andere jenes vorstellt, sind sie offenbar unter einander sehr verschieden. Offenbar sind jene Ideen, welche mir selbständige Wesen (Substanzen) vorstellen, von größerem Werth und enthalten sozusagen mehr vorgestellte Realität in sich, als solche, die nur Daseinsweisen der zufällige Beschaffenheiten vorstellen. Und wiederum enthält die Idee, durch welche ich ein höchstes göttliches Wesen als ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und als den Schöpfer aller Dinge außer mir denke, offenbar mehr vorgestellte Realität in sich, als die Idee, durch welche endliche Substanzen vorgestellt werden. Nun zeigt die natürliche Vernunft ganz einleuchtend, daß in der hervorbringenden Gesammtursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein müsse, als in deren Wirkung. Denn woher anders kann denn die Wirkung ihren realen Inhalt nehmen als von der Ursache? Und wie soll die Ursache ihr diese Realität geben, wenn sie nicht selbst diese Realität hat?

Hieraus aber folgt, daß nie Etwas aus Nichts werden kann, und ebensowenig das Vollkommene (d. h. was mehr Realität in sich enthält) aus dem weniger Vollkommenen. Und diese augenscheinliche Wahrheit gilt nicht blos von solchen Wirkungen, deren Realität thatsächlich oder förmlich existirt, sondern auch von den Ideen, in denen die objective Realität nur vorgestellt wird. So kann z. B. ein Stein, der vorher nicht vorhanden war, nur dann entstehen, wenn er von etwas hervorgebracht wird, das entweder ebensoviel oder mehr in sich enthält, als im Stein gesetzt wird. So kann etwas, das vorher nicht warm war, erwärmt werden nur von einem Wesen, das in Rücksicht auf seine Realität mindestens ebenso vollkommen ist als die Wärme, und so in allen übrigen Fällen. Aber auch die Idee der Wärme oder des Steins kann in mir nur bewirkt sein durch eine Ursache, die zum wenigsten genau ebensoviel Realität enthält, als welche ich in der Wärme

oder im Stein begreife. Denn obgleich jene Urſache von ihrer thatſächlichen oder förmlichen Realität nichts in meine Vorſtellung gleichſam ergießt, ſo darf ſie doch deßhalb nicht für weniger real gelten, ſondern die Natur der Vorſtellung iſt ſo beſchaffen, daß ſie keinen anderen Gehalt aus ſich hervorbringen kann, als welchen ſie von meinem Denken entlehnt, ſie iſt ja nur eine Weiſe des Denkens.

Dieſe Idee enthält eine ſolche vorgeſtellte Realität, ſie enthält keine andere: alſo muß ſie offenbar dieſelbe von einer Urſache haben, die zum wenigſten ebenſoviel wirkliche Realität enthält, als jene ſelbſt vorgeſtellte. Setzen wir nämlich den Fall, daß in der Idee ſich etwas findet, das in der Urſache nicht war, ſo hat ſie ja dieſes etwas von Nichts. Mag nun aber auch jene Daſeinsweiſe, wodurch ein Ding im Verſtande durch deſſen Idee vorgeſtellt wird, noch ſo unvollkommen ſein, ſo iſt dieſelbe doch fürwahr nicht gleich Nichts, und kann daher auch nicht von Nichts herrühren.

Auch darf ich nicht meinen: wenn die Realität, die ich in meinen Ideen betrachte, nur vorgeſtellt iſt, ſo brauche eben dieſe Realität auch in den Urſachen jener Ideen nicht wirklich zu ſein, ſondern es reiche hin, wenn ſie hier auch nur auf vorgeſtellte Weiſe vorhanden ſei. Den Ideen entſpricht ihrer Natur nach die objective (vorgeſtellte) Daſeinsweiſe; ebenſo entſpricht den Urſachen der Ideen ihrer Natur nach die wirkliche Daſeinsweiſe, wenigſtens den erſten und hauptſächlichen Urſachen. Und wenn auch etwa eine Idee aus einer anderen entſtehen kann, ſo giebt es doch hier keine Reihe ins Endloſe, ſondern am Ende muß man zu einer erſten Idee gelangen, deren Urſache gleichſam das Original iſt, das alle Realität wirklich enthält, die in der Idee nur in Weiſe der Vorſtellung ſich findet. So ſehe ich im Lichte der natürlichen Vernunft, daß in mir die Ideen wie eine Art von Bilder ſind, die von der Vollkommenheit ihrer Urbilder zwar abweichen,

aber niemals etwas Größeres und Vollkommneres enthalten können*).

---

*) Die Ausdrücke, welche Descartes hier braucht zur festen Bezeichnung seiner Grundbegriffe, sind aus der scholastisch-aristotelischen Schulsprache entlehnt. Ich will diese Formeln erklären, damit die Uebersetzung nichts Undeutliches behält. Das Wirkliche ist entweder Ding oder Beschaffenheit des Dinges. Das Ding als Träger der Beschaffenheiten heißt substantia. Die Beschaffenheit ist ein so oder anders beschaffenes Dasein, also eine Weise des Daseins. Als solche heißt sie modus, auch modus essendi. Die Beschaffenheit ist etwas, das dem Dinge zukömmt. Als solches heißt sie accidens. Mithin besteht das Wirkliche oder die Realität in Substanzen und Accidenzen (modi). Offenbar enthalten die Substanzen mehr Realität als die Modi. Nun ist die Realität entweder bloß vorgestellt oder zugleich etwas Thatsächliches außer der Vorstellung. Das thatsächliche Dasein ist nach Aristoteles das sich verwirklichende, d. h. thätige (energische) Sein. Wirken ist aber bei Aristoteles so viel als gestalten, formen, die Form hervorbringen. Was vorgestellt wird, ist Object. Was thatsächlich existirt, ist thätig, in seiner Form ausgeprägt, also förmlich. Daher nennt Descartes die vorgestellte Realität realitas objectiva, die thatsächliche realitas actualis sive formalis (auch bloß formalis). Die Worte „objectiv" und „formal" werden also in einem anderen Sinne gebraucht, als gewöhnlich heutzutage. Uns bedeutet gewöhnlich objectiv was außer der Vorstellung ist. Doch ist es klar, daß erst die Vorstellung etwas objectiv macht. Insofern ist Descartes' Ausdrucksweise richtiger und genauer. Die Vorstellung einer Substanz enthält daher mehr objective Realität als die eines Accidens. Die Beschaffenheit oder Daseinsweise als vorgestellte = modus essendi objectivus, als thatsächliche = modus essendi formalis. Das wirklich (thatsächliche) Dasein ist das förmliche. Die Ursache desselben offenbar die erzeugende Formthätigkeit = causa formalis. Diese Formthätigkeit kann nur diese Form verwirklichen, d. h. dieses Dasein erzeugen. Mehr als in der Wirkung, ist in dieser Ursache nicht enthalten. Daher causa formalis diejenige Ursache, welche denselben Inhalt dem Vermögen nach enthält, der in der Wirkung förmlich gesetzt wird. Enthält dagegen die Ursache mehr Realität als die Wirkung, so überragt sie die letztere und heißt daher causa eminens. Weniger Realität kann sie in keinem Fall haben. Also ist jede

nicht ſelbſt Urheber dieſer Idee ſein, ſo folgt hieraus nothw
daß ich nicht allein in der Welt bin, ſondern daß
ein anderes Weſen, das jene Ideen verurſacht, exiſtire. Wen
eine ſolche Idee in mir ſich nicht findet, ſo giebt es keinen G
der mir die Exiſtenz eines von mir verſchiedenen Weſens be
könnte. Ich habe die Sache nach allen Seiten und mit
Sorgfalt erwogen, und ich habe bis zu dieſem Augenblick
Anderes finden können.

Nun iſt unter meinen Ideen außer der, die mir mein e
Sein darthut, und die an dieſer Stelle nicht in Frage k
eine andere, die Gott, — eine zweite Claſſe, die körperliche und
loſe Weſen, eine dritte, die Engel, eine vierte die Thiere, u
letzt ſolche, die andere Menſchen meines Gleichen vorſtellen.

Was die Ideen von anderen Menſchen, Thieren und
betrifft, ſo ſehe ich leicht, daß ſie aus den Ideen ſich bilden
die ich von mir ſelbſt, von den Körpern und von Gott habe,
wenn außer mir weder Menſchen noch Thiere noch Engel
Welt wären.

Was aber die Ideen der Körper betrifft, ſo hätten ſi
wohl wegen ihrer Realität aus mir ſelbſt hervorgehen k
Denn wenn ich dieſen Ideen auf den Grund ſehe und ſie
unterſuche, ſo wie ich es geſtern mit der Idee des Wachſes ge

abe, ſo bemerke ich, daß ſich nur ſehr wenig findet, was ich in ihnen klar und deutlich wahrnehme, nämlich die Größe oder die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, die Figur, die aus der Begrenzung der Ausdehnung hervorgeht, die Lage, welche die verſchiedenen Geſtalten gegen einander einnehmen, und die Bewegung oder die Ortsveränderung; dazu füge ich noch Subſtanz, Dauer und Zahl; alles Uebrige aber, wie Licht und Farbe, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme und Kälte und die anderen fühlbaren Beſchaffenheiten denke ich nur ſehr unklar und dunkel, ſo daß ich nicht einmal weiß, ob ſie wahr oder falſch ſind, d. h. ob die Ideen, die ich davon habe, Ideen von Dingen oder Nichtdingen ſind. Denn obgleich, wie ich kurz vorher bemerkt habe, die eigentlich ſo genannte und förmliche Täuſchung nur in Urtheilen ſtattfinden kann, ſo giebt es doch auch in den Ideen eine Art materieller Täuſchung, wenn ſie nämlich ein Nichtding als Ding vorſtellen. So ſind z. B. die Ideen, die ich von Wärme und Kälte habe, ſo wenig klar und deutlich, daß ich von ihnen nicht erfahren kann, ob die Kälte nur die Abweſenheit der Wärme oder die Wärme Abweſenheit der Kälte iſt, ob beide reale Beſchaffenheiten ſind, oder keine von beiden. Alle Ideen müſſen Etwas vorſtellen. Iſt es alſo wahr, daß die Kälte bloß die Abweſenheit der Wärme iſt, ſo heißt die Idee, die mir die Kälte als etwas Reales und Poſitives vorſtellt, mit Recht falſch, und ſo in den übrigen Fällen.

Mithin iſt es gar nicht nöthig, daß ich dieſen Ideen einen von mir verſchiedenen Urheber zuſchreibe. Sind ſie nämlich falſch, d. h. ſtellen ſie keine Dinge vor, ſo iſt es klar, daß auch ihre Urſache nichtig iſt, d. h. daß ſie nur aus dem Mangel und der Unvollkommenheit meiner Natur hervorgehen. Sind ſie aber wahr, ſo bieten ſie doch ſo wenig Realität dar, daß ich dieſe Realität kaum von dem Nichtdinge unterſcheiden kann. Alſo ſehe ich nicht, warum ich nicht hätte ihre Urſache ſein können. Was aber in

und nicht denkendes Weſen; mithin iſt zwiſchen beiden S
die größte Verſchiedenheit, aber in dem Begriff Subſtan
men ſie doch überein. Wenn ich mir denke, daß ich jetzt
auch vorher ſchon eine Zeitlang war, und wenn ich verſ
Gedanken habe, deren Zahl ich kenne, ſo gewinne ich ja di
Dauer und Zahl, die ſich nun auf andere Dinge üb
laſſen. Alles Uebrige aber, das als Bedingung zu den Ir
Körper gehört, wie Ausdehnung, Figur, Ort, Bewegung, b
iſt zwar in mir als einem blos denkenden Weſen nicht
enthalten, aber alle dieſe Dinge ſind ja nur gewiſſe Daſein
einer Subſtanz, ich aber bin Subſtanz ſelbſt: warum alſo
mir nicht ſogar mehr Realität enthalten ſein, als in jenen

Demnach bleibt allein die Idee Gottes übrig als
zige, die in Erwägung kommt: ob ſie etwas enthält, das aus
Weſen nicht hat hervorgehen können?

Unter dem Namen Gottes begreife ich ein ſelbſtändiges
unendlich, unabhängig, allwiſſend, allmächtig, von dem
überhaupt Alles, das exiſtirt, geſchaffen iſt. Dieſer Begriff
ſolcher, daß, je genauer ich ihn ins Auge faſſe, ich um
licher ſehe, er habe von mir allein nicht können hervorg
werden.

Und ſo erhellt aus dem oben Geſagten: Gott ex

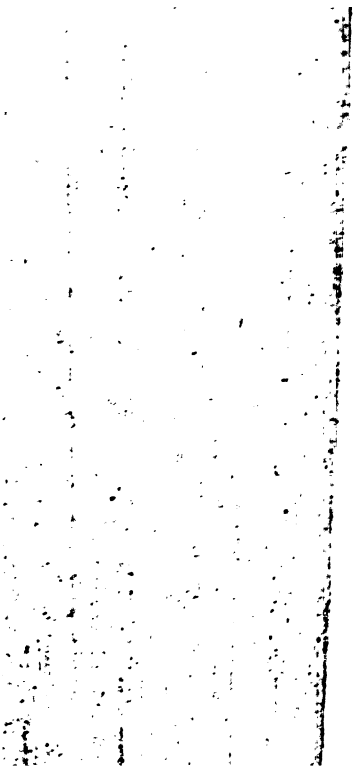
Auch darf ich nicht meinen, daß ich das Unendliche nicht durch eine positive Idee, sondern bloß durch Verneinung des Endlichen wahrnehme, wie etwa Ruhe und Dunkel durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts. Im Gegentheil, ich begreife ja ganz deutlich, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist als in der endlichen, und daß mithin der Begriff des Unendlichen in mir eigentlich dem Begriff des Endlichen vorhergeht und zu Grunde liegt, d. h. daß der Begriff Gottes ursprünglicher ist als der Begriff meines eigenen Selbsts. Denn wie sollte ich es erklären, daß ich zweifle, begehre, d. h. daß mir etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht in mir die Idee einer höheren Vollkommenheit wäre, im Vergleich mit welcher ich meine Mängel erkenne?

Auch wende man nicht ein, daß diese Idee Gottes vielleicht materiell falsch sei und deßhalb völlig grundlos sein könne, wie ich es kurz vorher von den Ideen der Wärme und Kälte und ähnlichen bemerkt habe. Hier verhält es sich gerade entgegengesetzt. Die Idee Gottes ist vollkommen klar und deutlich und enthält mehr vorgestellte Realität, als irgend eine andere. Keine mithin ist an und für sich wahrer; bei keiner ist man weniger der Gefahr ausgesetzt, sich zu täuschen.

Also es ist, sage ich, diese Idee des vollkommensten und unendlichen Wesens ganz wahr.

Selbst wenn man sich etwa einbilden könnte, ein solches Wesen existire nicht, so kann man sich doch nicht einbilden, daß die Idee desselben ohne realen Inhalt sei, wie etwa nach unserer obigen Erklärung die Idee der Kälte. Die Idee Gottes ist ganz klar und deutlich. Denn in ihr ist Alles enthalten, dessen Realität, Wahrheit, Vollkommenheit ich klar und deutlich wahrnehme.

Und der Begriff des Unendlichen wird dadurch nicht gehindert, daß etwa in Gott noch zahllose andere Wesen sind, die ich nicht zu begreifen, ja nicht einmal zu ahnen im Stande bin, denn



„formaliter“ oder „e
damit die Idee, die
die in mir ſind, d
Aber vielleicht bi
ſind alle jene Vollkon
maßen dem Vermögen
noch nicht zeigen und
erfahre ja, daß ſich m
nicht, warum ſie ſich
wenn ſie nun ſo wächſ
Vollkommenheiten Go
Vermögen zu dieſen
hinreichen ſollte, um di
Vielmehr verhält
Geſetzt zunächſt, es ſe
zunimmt, daß vieles
nicht thätig geworden,
Gottes beziehen. Ir
potentiell. Iſt ja doch
ſicherſte Zeichen der vorl
Weiter aber, ſelbſt
mehr zunimmt, ſo iſt d

Ich kann auch meinen, daß die Ideen sämmtlich von Außen kommen oder sämmtlich angeboren oder sämmtlich gemacht sind, denn noch kenne ich nicht genau ihren wahren Ursprung.

Hier muß ich nun vor Allem fragen, welche Vorstellungen ich als von den Dingen außer mir entlehnt ansehe? Welcher Grund mich bewegt, sie für Abbilder jener Dinge zu halten? Die Natur selbst, wie es scheint, hat mich dazu angewiesen. Außerdem erfahre ich, daß diese Vorstellungen nicht von meinem Willen und also nicht von mir selbst abhängen, denn oft kommen sie mir sogar wider Willen, wie ich z. B., ob ich nun will oder nicht will, die Wärme empfinde, und eben deßhalb glaube ich, daß diese Empfindung oder Idee der Wärme mir von Außen kommt, von einem Wesen, das von mir ganz verschieden ist, nämlich von der Wärme des Feuers, an dem ich sitze, und nichts ist leichter, als zu meinen, daß jenes Wesen außer mir doch eher Seinesgleichen als irgend etwas Anderes in mich übergehen lasse. Nun will ich sehen, ob diese Gründe probehaltig sind.

Wenn ich hier sage: „ich bin von Natur dazu angewiesen", so meine ich nur, daß ein gewisser unwillkürlicher Naturtrieb mich zu jenem Glauben bringt; ich meine nicht, daß mir im Lichte der natürlichen Vernunft die Sache als wahr erscheint. Das sind zwei sehr verschiedene Dinge. Was mir durch das Licht der natürlichen Vernunft klar gemacht wird (wie z. B., daß aus dem Satze „ich zweifle", der Satz „ich bin" folgt), das kann gar nicht zweifelhaft sein, denn es giebt kein anderes Vermögen, dem ich so als jenem natürlichen Lichte Glauben schenke, kein Vermögen, das im Stande wäre, was dieses bezeugt zu widerlegen.

Was aber die Naturtriebe betrifft, so weiß ich schon lange, daß sie mich, als es sich darum handelte, das Beste zu wählen, zum Schlechten angefeuert haben, und ich sehe nicht ein, warum ich diesen Trieben in irgend einer anderen Sache besseres Vertrauen schenken soll.

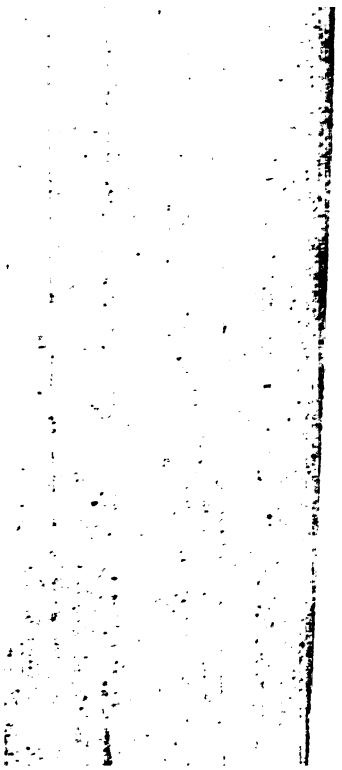
werden, daß die körperlichen Weſen, deren Bilder wir denkend geſtalten, und welche die Sinne ſelbſt ausſpähen, doch um vieles deutlicher erkannt werden, als jenes verborgene Weſen in mir, das unter keine Vorſtellung fällt. Fürwahr eine ſeltſame Sache, daß die Dinge, von denen ich ſehe, daß ſie unſicher, unbekannt, meinem Weſen fremd ſind, dennoch deutlicher erfaßt werden, als das Wahre, Bekannte, kurz als ich ſelbſt im Stande bin, mich ſelbſt zu begreifen!

Doch ich ſehe, wie ſich die Sache verhält. Mein Geiſt überläßt ſich gern dem Irrthum, und es fällt ihm ſchwer, ſich in den Grenzen der Wahrheit zu halten. Wohlan, es ſei! Laſſen wir ihm noch einmal die Zügel ſchießen, um ſie bald im richtigen Moment wieder kurz zu faſſen und ihn dann um ſo leichter zu lenken.

Betrachten wir alſo jene Dinge, die, wie die Leute meinen, von allen die deutlichſten ſind, nämlich die Körper, die wir betaſten, ſehen u. ſ. f.; zwar nicht die Körper im Allgemeinen, denn die allgemeinen Vorſtellungen ſind gewöhnlich ſehr unklar, ſondern einen beſtimmten Körper im einzelnen Fall, z. B. hier dieſes Wachs: ganz vor Kurzem iſt es aus der Honigſcheibe gewonnen worden, noch hat es den Honiggeſchmack nicht ganz verloren, noch enthält es etwas von dem Dufte der Blumen, aus denen es geſammelt worden, ſeine Farbe, Form, Größe liegen am Tage, es iſt hart, kalt, läßt ſich leicht anfaſſen, und mit dem Knöchel geſchlagen, giebt es einen Ton von ſich; kurz es hat alle Eigenſchaften, die ein Körper braucht, um ſo deutlich als möglich erkannt zu werden. Aber ſiehe da! Während ich rede, kommt es dem Feuer nahe, es verliert den Reſt des Geſchmacks, der Geruch verduftet, die Farbe ändert ſich, die Form verſchwindet, die Größe wächſt, es wird flüſſig, wird heiß, läßt ſich kaum anfaſſen, giebt geſchlagen keinen Ton mehr von ſich. Bleibt es noch eben daſſelbe Wachs? Offenbar bleibt es daſſelbe, kein Menſch zweifelt daran; keiner nimmt die Sache anders. Was alſo war es denn in dem

Wachſe, das ſo deutlich erkannt wurde? Offenbar Nichts von dem, was ich mit den Sinnen wahrnahm, denn Alles, was unter Geſchmack, Geruch, Geſicht, Gefühl, Gehör fiel, hat ſich verändert; das Wachs iſt geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; ich denke nämlich, daß das Wachs ſelbſt keineswegs eins war mit jener Süße des Honigs, jenem Geruch der Blumen, jener Weiße, noch auch mit jener Form und jenem Ton, ſondern daß es ein Körper iſt, der mir kurz vorher auf dieſe, jetzt auf eine andere Art erſcheint. Was iſt nun ſtreng genommen das, was ich ſo vorſtelle? Achten wir genau auf die Sache, entfernen wir Alles, das zum Wachs nicht gehört; ſehen wir zu, was übrig bleibt? Offenbar nichts Anderes, als etwas Ausgedehntes, Biegſames, Veränderliches! Was aber iſt dieſes Biegſame, Veränderliche? Ich ſtelle mir vor, daß dieſes Wachs aus der runden Form in die viereckige, aus dieſer in die dreieckige umgewandelt werden kann. Iſt es dieß? Offenbar nicht. Denn ich ſehe wohl, daß ſolche Formveränderungen der Körper unzählige annehmen kann, ich kann dieſe endloſe Reihe mit keiner Vorſtellung durchlaufen, alſo kann ich dieſen Begriff mit meiner Vorſtellung nicht vollziehen.

Was iſt dieſes Ausgedehnte? Iſt etwa auch ſeine Ausdehnung ſelbſt mir unbekannt? Sie wird größer, wenn das Wachs flüſſig wird, noch größer, wenn es glüht, und wieder noch größer, wenn die Hitze vermehrt wird. Alſo würde ich von der Natur des Wachſes unrichtig urtheilen, wenn ich nicht dafür hielt, daß es auch vermöge ſeiner Ausdehnung eine ſo große Mannigfaltigkeit zuläßt, daß ich mit der Faſſungskraft meiner Vorſtellung nicht nachkann. So bleibt nichts übrig, als daß ich zugebe: was dieſes Wachs hier iſt, das kann ich nicht vorſtellen, ſondern bloß denken. Ich ſage: dieſes Wachs hier, denn daß es ſich mit dem Wachs im Allgemeinen ſo verhält, iſt klarer als im einzelnen Fall.



ıy v. y. mein Geiſt (
meinem Weſen) inwoh
Stelle gar nicht in ſ
aus, daß ich exiſtire
kommenſten Weſent
leuchtend der Bewe

Ich habe nun noch
jene Idee von Gott em
Sinnen geſchöpft, ſie iſt
der ſinnlichen Dinge, we
gegnen oder zu begegnen
denn ich kann ihr nicht
bleibt nur übrig, daß ſie
meiner ſelbſt mir angebo

Und es iſt fürwahr
mich ſchuf, mir dieſe Ide
chen des Künſtlers ſeinem
braucht nichts von dem L
daraus allein, daß Gott n
lich, daß ich nach ſeinem L
In dieſer Ebenbildlichkeit
bildlichkeit bin ich. Alſo

rkennen oder beſſer jetzt, nachdem ich mit aller Sorgfalt unter-
ucht habe, ſowohl was es iſt, als wie es erkannt wird. Die
ntſcheidung der Frage hat nicht den mindeſten Zweifel. Was
ar denn in der erſten Wahrnehmung das Deutliche? Was hätte
icht ebenſo gut, ſollte man meinen, von jedem Thier wahrgenom-
nen werden können? Aber wenn ich das Wachs von ſeinen äuße-
en Formen unterſcheide und, nachdem alle Hüllen abgezogen, gleich-
am in ſeinem nackten Weſen betrachte, ſo iſt zwar in meinem
rtheil immer noch der Irrthum möglich, aber ich kann doch das
Ding in ſeiner Wahrheit ohne den menſchlichen Geiſt nicht begreifen.

Was ſoll ich von dieſem Geiſte oder von mir ſelbſt urtheilen,
enn ich laſſe in mir nichts anderes gelten als Geiſt. Ich, der
ch dieſes Wachs hier ſo deutlich zu erkennen meine, ich ſollte
icht mich ſelbſt nicht blos bei weitem wahrer und gewiſſer,
ondern auch bei weitem deutlicher und einleuchtender erken-
nen? Denn wenn ich urtheile, das Wachs exiſtirt, weil ich es
ehe, ſo erhellt doch noch weit einleuchtender, daß ich ebenfalls
xiſtire, weil ich es ſehe. Es iſt möglich, daß was ich ſehe gar
icht Wachs iſt. Es iſt möglich, daß ich nicht einmal Augen
abe, mit denen ſich ſehen läßt. Aber ſchlechterdings nothwendig
ſt, wenn ich ſehe, oder (was mir daſſelbe bedeutet) zu ſehen denke,
daß ich, der ich es denke, bin. Ebenſo wenn ich urtheile,
das Wachs exiſtirt, weil ich es berühre, folgt daſſelbe als vorher,
nämlich daß ich exiſtire. Und genau daſſelbe folgt, wenn ich aus
meinem Vorſtellen oder aus ſonſt einer anderen Urſache ſchließe.
Und was ich hier vom Wachs bemerke, eben daſſelbe gilt von allen
übrigen außer mir befindlichen Dingen. Nun erſchien die Vor-
ſtellung des Wachſes deutlicher, wenn ſie ſich nicht blos von Seiten
eines Sinnes, wie des Geſichts oder des Gefühls, ſondern von
vielen Seiten kundgab. Um wie viel deutlicher alſo muß ich mich
ſelbſt erkennen, da ja zur Wahrnehmung des Wachſes oder irgend
eines anderen Körpers keine Vorſtellungsarten helfen können, ohne

Vierte

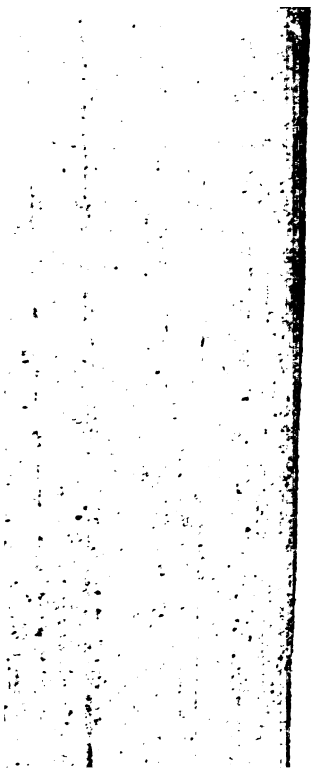
Wahrh

Ich habe mich in di
Geiſt von den Sinnen ab
wie wenig wir von den kö
wir bei weitem mehr vom
Gott erkennen, daß ich ſ
von der Welt der Vorſtellu
und völlig immaterielle W
weit deutlichere Idee vom
denkendes Weſen iſt, nicht
ohne etwas vom Körper zu
Weſens. Und wenn ich
mangelhaftes und abhänç
eines vollkommenen und u
klar und deutlich auf, ur
ſolche Idee in mir iſt, ob
ſchließe ich ſo handgreiflich

dem alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind, zur Erkenntniß der übrigen Wesen herabführen könne.

Vor Allem anerkenne ich, daß Gott mich nie täuscht. Denn ein Trug und Täuschung ist allemal etwas Unvollkommenes. Es mag sein, daß täuschen können als ein gewisses Kennzeichen von Schlauheit oder Macht angesehen wird; aber täuschen wollen ist ohne Zweifel ein Zeugniß von Bosheit oder Schwäche, und paßt also nicht auf Gott. Nun erfahre ich, daß ich ein Urtheilsvermögen besitze, welches ich offenbar wie alles Andere in mir von Gott empfangen habe, und wenn Gott mich nicht täuschen will, so hat er mir diese Urtheilskraft nicht so gegeben, daß ich bei deren richtigem Gebrauche jemals irren könne.

Dies wäre nun ganz unbedenklich, wenn nicht daraus zu folgen schiene, daß ich nun niemals irren könne. Habe ich nämlich Alles in mir von Gott und hat Gott mir die Fähigkeit zu irren nicht gegeben, so sehe ich nicht, wie ich jemals in Irrthum gerathe. Und in der That, so lange ich ganz und gar nur an Gott denke, und mich völlig zu ihm hinwende, finde ich keinen Grund zu Täuschung oder Irrthum. Aber wenn ich dann wieder zu mir zurückkehre, finde ich mich doch zahllosen Irrthümern unterworfen. Und spähe ich nach deren Ursache, so merke ich, daß nicht bloß von Gott oder dem absolut vollkommenen Wesen die reale und positive Idee, sondern auch von dem Nichts oder von dem äußersten Gegentheil des absolut vollkommenen Wesens eine Art negativer Idee mir vorschwebt; ich merke, daß ich gleichsam als etwas Mittleres zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem absolut vollkommenen Sein und dessen äußerstem Gegentheil so beschaffen bin, daß ich als Geschöpf des höchsten Wesens nichts in mir habe, wodurch ich getäuscht oder zum Irrthum verleitet werde, aber sofern ich gewissermaßen auch an dem Nichts oder an dem Nichtseienden Theil habe, d. h. sofern ich nicht das absolute Wesen



habe darin ſeinen Grund
welches ich von Gott hab

Indeſſen befriedigt d
nämlich iſt nicht bloß Ver
oder Entbehrung: er hat ei
mir ſein müßte. Bedenke
es unmöglich, daß er ein
in ſeiner Art vollkommen
die es haben müßte. Je
kommener ſind die Werke,
höchſten Urheber aller Di
Rückſicht vollendet wäre?
ſo ſchaffen konnte, daß ic
zweifelhaft, daß er ſtets d
daß ich irre, als daß

Indem ich nun dieſe E
ich zuerſt, daß ich mich ni
ches von Gott geſchieht, de
ich an der Exiſtenz Gottes
ches erlebe, von dem ich nich
gemacht hat. Ich weiß j
ſchränkt, Gottes Weſen dage

Erklärung der Natur meinem Dafürhalten nach keine Stelle haben. Denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen*).

Weiter finde ich, daß bei der Frage, ob die Werke Gottes vollkommen sind, nie ein einzelnes Geschöpf abgesondert für sich, sondern stets das All der Dinge betrachtet werden müsse. Denn was vielleicht, wenn es allein dawäre, mit Recht sehr unvollkommen erschiene, ist als Theil des Ganzen betrachtet vielleicht sehr vollkommen**).

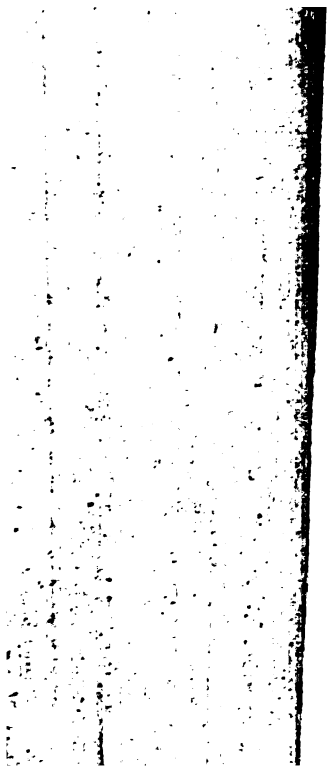
Seitdem ich mich entschlossen, an Allem zu zweifeln, habe ich bis jetzt nur so viel sicher erkannt, daß ich und Gott existiren. Doch seitdem ich die unermeßliche Macht Gottes erblickt, kann ich nicht mehr in Abrede stellen, daß er noch viele andere Wesen geschaffen hat oder wenigstens schaffen kann, so daß ich im All der Dinge nur den Werth eines Theils habe.

Wenn ich nun näher auf mich selbst eingehe und die Beschaffenheit meiner Irrthümer (die allein irgend einen Mangel in mir verrathen) untersuche, so sehe ich, daß diese Irrthümer von

---

*) Hier begegnen sich Descartes und Spinoza. Beide verneinen die Geltung des Zweckbegriffs in der Natur. Descartes verneint diese Geltung, weil die Naturzwecke göttliche Absichten und als solche für uns unerkennbar sind. Spinoza verneint sie, weil solche Zwecke an sich unmöglich sind und dem Wesen Gottes oder der Natur widersprechen. Der Schritt von der Unerkennbarkeit zur Unmöglichkeit ist nicht groß und zunächst folgerichtig. So nahe und so nothwendig folgt auf Descartes Spinoza. Wenn wir den obigen Satz ohne die Einschränkung nehmen, unter welcher Descartes ihn erklärt, so haben wir den Kern des gesammten Spinozismus.

**) Hier begegnen sich Descartes und Leibnitz. Enthält der vorhergehende Satz den Grundgedanken der spinozistischen Ethik, so enthält dieser den Grundgedanken der leibnitzischen Theodicee. Spinoza und Leibnitz sind aus Descartes hervorgegangen. Die Keime zu Beiden liegen in den obigen Sätzen der vierten Meditation dicht neben einander.



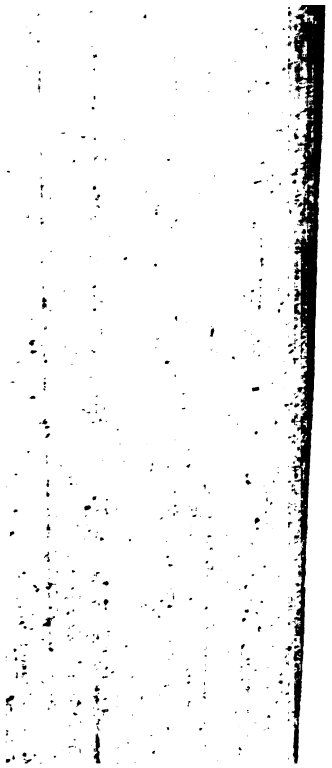
genau in dieſem engen S
eigentlich ſogenannten Irrt
exiſtiren, von denen ich ga
eigentlich ſagen, daß dieſe
ſie nicht habe (daß ich ohr
Beweisgrund anführen, da
nißvermögen hätte geben n
hat; und für ſo geſchickt i
ich nicht, daß er jedem ein
heiten geben mußte, die er

Ich kann mich aber a
die Willensfreiheit, d
weit und vollkommen genug
Erfahrung, daß dieſes Vern

Hierbei ſcheint mir F
anderes Vermögen iſt in m
nach meiner Anſicht es nicht
geben könnte. Wenn ich z.
ſo ſehe ich ſogleich, daß es i
iſt, zugleich bilde ich mir
größeren, ja dem größten

nicht in mir für schwach und beschränkt, in Gott dagegen für unermeßlich halte.

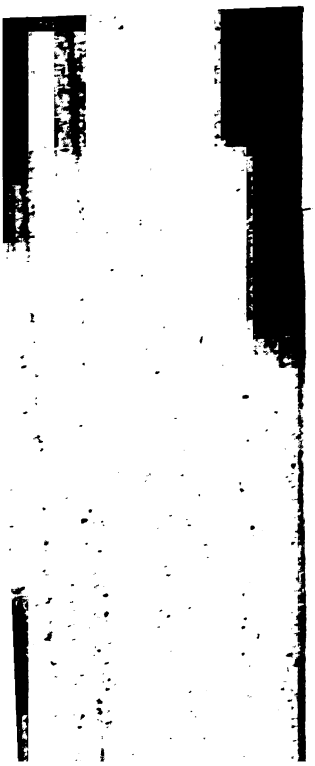
Nur der Wille oder die Willensfreiheit ist unter allen das einzige Vermögen, welches nach meiner inneren Erfahrung so groß ist, daß ich mir ein größeres nicht vorstellen kann. Dieses Vermögen ist es vorzugsweise, gemäß dessen ich gleichsam Gottes Ebenbild darzustellen glaube. Mag nämlich auch der Wille in Gott unvergleichlich größer sein als in mir, nach dem Maße theils der Erkenntniß und Macht, die ihm hier zur Seite stehen und ihn selbst stärker und wirksamer machen, theils des Objects, denn er erstreckt sich hier auf einen größeren Spielraum, — so scheint er doch, an sich und genau als das, was er ist, betrachtet, nicht größer. Denn der Wille besteht lediglich darin, daß man dasselbe thun oder nicht thun (d. h. bejahen oder verneinen, ergreifen oder fliehen) kann; oder er besteht vielmehr darin: was uns der Verstand vorlegt zur Bejahung oder Verneinung, zum Annehmen oder Ablehnen, dem neigen wir uns so zu, daß wir in dieser Neigung uns durch keine äußere Macht bestimmt fühlen. Zur Freiheit nämlich gehört keineswegs, daß man sich ebenso gut nach der einen als nach der anderen Seite neigen könne. Im Gegentheil, je mehr ich nach der einen Seite mich hinneige, sei es nun daß ich hier die Vernunft des Wahren und Guten einleuchtend erkenne, sei es daß Gott dem Innersten meines Denkens diese Richtung giebt, um so freier erwähle ich diese Seite. In Wahrheit, weder die göttliche Gnade noch die natürliche Einsicht bedrohen die Freiheit, sondern sie vergrößern sie vielmehr und stärken sie. Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, sobald keine Vernunft mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite hintreibt, ist die unterste Stufe der Freiheit und beweist nicht die Vollkommenheit der Freiheit, sondern nur den Mangel und die Nichtigkeit in der Einsicht. Wenn ich immer klar wüßte, was wahr und gut ist, so würde ich niemals im Zweifel sein, was zu urtheilen und zu



da ich dieſes Vermögen
richtig, und hier kann
Woher alſo entſtehen
Sie entſtehen aus di
weiteren Spielraum als i
in denſelben Schranken e
auf das Nichterkannte; ge
ſo lenkt er ab von dem
es, daß ich irre und fehle
Wenn ich z. B. in
der Welt exiſtire, und ſa
einleuchtend folge, daß ich
ſo deutlich erkannte, ſei wa
durch eine Gewalt von Au
der großen Erleuchtung im
folgte, und je weniger ich
um ſo ſpontaner und fr
aber weiß ich nicht bloß, i
ſondern es ſchwebt mir auß
Natur vor; nun tritt der F
Natur, die in mir iſt oder
körperlichen Natur verſchiede

Indifferenz erſtreckt ſich nicht bloß auf das, was mir vollkommen dunkel iſt, ſondern überhaupt auf Alles, das mir im Augenblick, wo der Wille mit ſich zu Rathe geht, nicht ganz klar iſt. Mögen auch wahrſcheinliche Vermuthungen mich nach der einen Seite hinziehen, ſo genügt, weil es doch nur Vermuthungen, nicht ſichere und zweifelloſe Gründe ſind, die bloße Einſicht, um meine Beiſtimmung nach der entgegengeſetzten Seite zu treiben. Das habe ich in dieſen Tagen recht erfahren, wo die Entdeckung, daß alle meine frühere Ueberzeugungen, ſo feſt ich ſie hielt, doch auf irgend eine Weiſe zweifelhaft gemacht werden könnten, mich zu der Annahme bewog, ſie ſeien überhaupt falſch.

Sobald ich nun die Wahrheit nicht klar und deutlich genug begreife, ſo thue ich offenbar recht und irre nicht, wenn ich mich des Urtheils enthalte. Wenn ich aber entweder bejahe oder verneine, ſo mache ich von der Freiheit des Willens einen verkehrten Gebrauch. Wende ich mich zu der Seite, die falſch iſt, ſo bin ich völlig im Irrthum; erfaſſe ich die entgegengeſetzte, ſo tappe ich zwar durch Zufall in die Wahrheit, aber ich werde deßhalb doch fehlen, weil die natürliche Vernunft mir ſagt, daß die Erkenntniß ſtets der Willensbeſtimmung vorangehen müſſe. In dieſem unrichtigen Gebrauch der Willensfreiheit beſteht jener Mangel, der die Form des Irrthums ausmacht; der Mangel, ſage ich, iſt in der Thätigkeit ſelbſt, ſofern ſie von *mir* ausgeht, nicht in dem Vermögen, das ich von Gott empfangen habe, auch nicht in der Thätigkeit, ſofern ſie von Gott abhängt. Ich habe keinen Grund zu klagen, daß Gott mir kein größeres Erkenntnißvermögen oder keine hellere Leuchte der Natur gegeben hat, als ich in der That habe. Denn es liegt in der Natur des *beſchränkten* Verſtandes, daß er Vieles nicht einſieht, und es liegt in der Natur des *geſchaffenen* Verſtandes, daß er beſchränkt iſt. Ich habe Gott, der mir nichts ſchuldig war, zu danken für das, was er mir geſchenkt hat, nicht aber habe ich zu meinen, was Gott mir nicht verliehen, das ſei mir von ihm



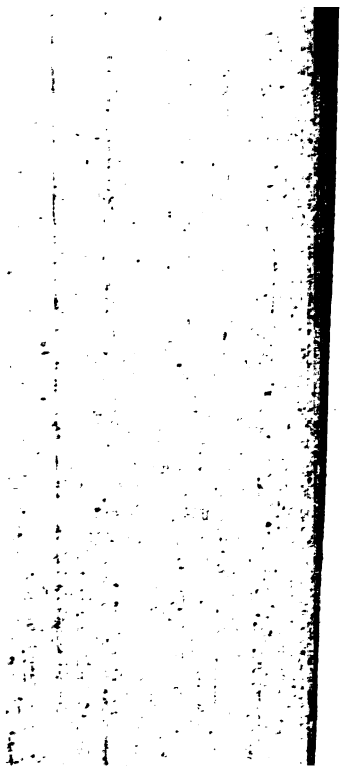
Endlich darf ich mich au
der Wahl jener Willensac
dieſe Acte, ſoweit ſie vo
gut, und meine Vollkomme
wählen kann, als wenn
worin allein der Grund d
beſteht, bedarf keiner Mith
iſt er nicht auf Gott als a
er darf nur ein Nichtſei
doch deßhalb keine Unvollko
geben hat, dem, wovon er
Einſicht nicht gelegt, entwed
ſondern in mir iſt ohne Z
von jener Freiheit nicht d
richtige Einſicht urtheile.

Doch meine ich, Gott
ich bei aller Freiheit und b
Irrthum geriethe. Wenn e
jemals mit mir zu Rathe g
Erkenntniß meinem Geiſt
Vorſchrift. nie an urtheilen

Indeſſen kann ich deßhalb doch nicht in Abrede ſtellen, daß in dem All der Dinge die Vollkommenheit größer iſt, wenn einige Theile vom Irrthum nicht frei, andere frei ſind, als wenn alle Theile einander völlig ähnlich wären. Und ich habe kein Recht, darüber zu klagen, daß nach dem Willen Gottes meine Perſon in der Welt nicht die vorzüglichſte und vollkommenſte ſein ſollte. Und kann ich auch nicht auf die erſte Weiſe vom Irrthum frei ſein, nämlich durch die klare Einſicht in Alles, worüber ich mit mir zu Rathe gehen muß, ſo kann ich es doch auf die zweite: nämlich bloß dadurch, daß ich gedenke, man müſſe ſich des Urtheils enthalten, ſo wie die Wahrheit der Sache nicht völlig klar iſt. Wohl kenne ich in mir jene Schwäche, die mich hindert, feſt bei einer und derſelben Erkenntniß zu beharren. Doch kann ich durch die aufmerkſame und oft wiederholte Betrachtung bewirken, daß ich ihrer, ſo oft es nöthig iſt, gedenke und auf dieſe Weiſe eine Art Gewohnheit nicht zu irren erwerbe. Und hierin beſteht die größte und hauptſächliche Vollkommenheit des Menſchen. Darum meine ich viel durch die heutige Betrachtung gewonnen zu haben, weil ich die Urſache des Irrthums und der Täuſchung erforſcht habe. Es kann keine andere ſein, als die ich entwickelt. Sobald ich den Willen beim Fällen der Urtheile ſo im Zügel halte, daß er ſich blos auf das erſtreckt, was vom Verſtande klar und deutlich dargethan worden, iſt der Irrthum nicht möglich. Denn jede klare und deutliche Einſicht iſt ohne Zweifel Etwas, ſie kann alſo nicht von Nichts herrühren, ſondern muß Gott zum Urheber haben,

---

*) Dieſe Erklärung des Irrthums behalte der Leſer wohl im Auge! Nicht in den Ideen liegt der Irrthum, ſondern in den Urtheilen; nicht in den falſchen Urtheilen als ſolchen, ſondern in deren Bejahung, alſo in einem Willensact, den zurückzuhalten, wir die Freiheit haben. Alſo iſt es im letzten Grunde der Wille, der unſern Verſtand verdunkelt und uns in Irrthum ſtürzt. (Der Ueberſ.)



es absondere von Allem, n
Und darauf will ich in S

Fünfte Betrachtung.

Das Weſen der Materie und noch einmal das Daſein Gottes.

Ich habe noch viel zu erforſchen in Betreff der Eigenſchaften Gottes, viel in Betreff meiner eigenen oder meines Geiſtes Natur. Indeſſen will ich dieſe Unterſuchungen vielleicht anderswo wieder aufnehmen; jetzt (nachdem ich geſehen, was ich unterlaſſen und thun muß, um die Wahrheit zu erreichen,) drängt es mich vor Allem, aus den Zweifeln der letzten Tage mich herauszuarbeiten und zu ſehen, ob in Betreff der materiellen Dinge ſich etwas Sicheres gewinnen läßt.

Und bevor ich unterſuche, ob irgend welche Dinge der Art außer mir exiſtiren, muß ich ihre Ideen, ſo weit ſie in meinem Denken ſind, betrachten und zuſehen, welche davon deutlich, welche unklar ſind. Deutlich nämlich habe ich die Vorſtellung der Größe, welche die Philoſophen gewöhnlich continuirlich nennen, oder ihrer Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, zähle darin eine Menge von Theilen, gebe dieſen Theilen jedem eine gewiſſe Größe, Figur, Lage und Ortsbewegung, und dieſer Bewegung eine gewiſſe Dauer.

Aber nicht bloß ſo im Allgemeinen betrachtet, ſind mir die angeführten Vorſtellungen völlig bekannt und durchſichtig, ſondern,

auf Etwas, das ſchon l
den Blick des Geiſtes da

Und was ich hier
finde in mir zahlloſe Id
außer mir vielleicht nirge
heißen dürfen, und wen
mir gedacht werden, ſo ſi
bildung, denn ſie haben ih
Ich ſtelle mir z. B. ein
dieſe Figur vielleicht nirge
ken exiſtirt, daß ſie niemal
ſo beſtimmte Natur oder
bellos und ewig, ich habe
nicht von meinem Denken
treff dieſes Dreiecks verſchi
wie z. B., daß ſeine drei
nem größten Winkel die
Sätze, die ich jetzt offenbar
auch wenn ich vorher, ſo o
gedacht habe, und ſie alſo

Und es iſt für die Sach
vielleicht ſei mir iene Ide

kann doch von ihnen ebenso wie vom Dreieck verschiedene Eigenschaften beweisen, die alle wahr sind, da sie ja von mir deutlich erkannt werden, deßhalb also Etwas sind, kein bloßes Nichts. Denn der Satz gilt: was wahr ist, das ist Etwas, und ich habe schon weitläufig bewiesen: was ich deutlich erkenne, das ist wahr. Und selbst wenn ich es nicht bewiesen hätte, so müßte ich jenen Sätzen doch nach der Natur meines Geistes zustimmen, wenigstens so lange ich sie klar erkenne. Auch früher, in der Zeit, wo ich den Sinnesobjecten noch vor Allem anhing, habe ich doch, wie ich mich wohl erinnere, eben diese Wahrheiten von den Figuren oder Zahlen oder von anderen zur Arithmetik oder Geometrie oder im Allgemeinen zur reinen und abstracten Mathematik gehörigen Objecten unter allen für die gewissesten gehalten.

Wenn nun daraus allein, daß ich die Idee irgend eines Dinges aus meinem Denken hervorholen kann, schon folgt, daß was ich klar und deutlich als dem Dinge zugehörig erkenne, ihm auch wirklich zugehört: läßt sich nicht hieraus zugleich noch ein Beweisgrund für das Dasein Gottes gewinnen? Die Idee Gottes als des absolut vollkommenen Wesens finde ich in mir so gut als die Idee einer Figur oder Zahl, ich erkenne ebenso klar und deutlich, daß zum Wesen Gottes die ewige Existenz nothwendig gehört. Mithin, wenn auch nicht Alles, das ich in diesen letzten Tagen bedacht habe, wahr ist, so müßte mir doch die Existenz Gottes wenigstens denselben Grad der Gewißheit haben, den bis jetzt die mathematischen Wahrheiten gehabt haben.

Gleichwohl ist dies auf den ersten Blick nicht vollkommen durchsichtig, sondern sieht etwas sophistisch aus. Denn da ich in allen andern Dingen die Existenz vom Begriff zu unterscheiden pflege, so bin ich wohl der Ansicht, daß sie auch vom Begriff Gottes abgesondert und also Gott als nicht existirend gedacht werden könne. Indessen bei näherer Aufmerksamkeit zeigt sich, daß

einer Vollkommenheit) zu

Es ſei! Ich ſoll

Berg nur in Verbindung

doch daraus, daß ich de

denke, nicht, daß irgend

daß ich Gott als exiſtirend

wenig, daß er wirklich exi

Dinge keinen Zwang aus

Pferd vorſtellen kann, ob

ich auch wohl Gott eine

exiſtirt.

Hier ſteckt der Trugſch

mit dem Thale denken kann

gendwo exiſtiren, ſondern e

ſie nun exiſtiren oder nicht e

laſſen. Und daraus, daß ich

folgt ebenſo, daß von Gott

alſo daß Gott in Wahrheit

bewirkt oder etwa das Weſen

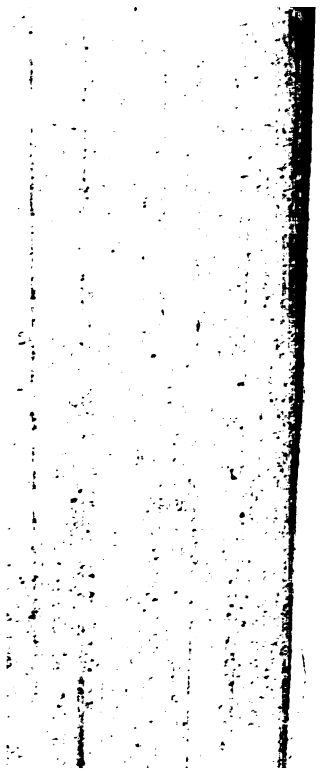
gentheil, weil die Nothwend

Exiſtenz Gottes, mich zwingt,

frei, Gott ohne Exiſten

nahme sei nicht nothwendig gewesen. So zwinge mich nichts, zu meinen, daß alle vierseitige Figuren sich vom Kreise umschreiben lassen, aber gesetzt, daß ich es meine, so muß ich den Satz auch vom Rhombus gelten lassen, was doch offenbar falsch ist. Nothwendig nämlich sei es keineswegs, überhaupt je auf den Gedanken Gottes zu kommen. Denn wenn es mir einmal beliebt, über das erste und höchste Wesen nachzudenken und diese Idee gleichsam aus der Schatzkammer meines Geistes hervorzulangen, dann freilich *muß* ich diesem Wesen alle Vollkommenheiten zuschreiben, obschon ich sie nicht einzeln herzähle oder jede für sich in's Auge fasse. Und eben diese Nothwendigkeit genügt, um mit der Einsicht, daß die Existenz zur Vollkommenheit gehöre, richtig zu schließen: jenes erste und höchste Wesen existirt. So ist es nicht nothwendig, daß ich mir je ein Dreieck vorstelle, aber sowie ich eine gradlinigte Figur mit nur drei Winkeln betrachten will, muß ich ihr die Eigenschaften geben, aus denen richtig folgt, daß ihre drei Winkel nicht größer sind, als zwei Rechte; ich muß das Dreieck in dieser Eigenschaft vorstellen, auch wenn ich im Augenblick mir dieser Eigenschaft gar nicht bewußt bin.

Wenn ich aber untersuche, was für Figuren vom Kreis umschrieben werden können, so brauche ich nicht zu meinen, daß dazu alle vierseitige gehören; im Gegentheil, ich kann es mir nicht einmal einbilden, so lange ich nur das klar und deutlich Erkannte gelten lassen will. So ist ein großer Unterschied zwischen solchen falschen Annahmen und den wahren mir eingeborenen Ideen, von denen die erste und vorzüglichste die Idee Gottes ist. Und fürwahr, ich begreife auf mehr als einem Wege, daß diese Idee nichts Eingebildetes und von meinem Denken Abhängiges ist, sondern das *Abbild eines wahren und unwandelbaren Wesens*. Erstens kann ich kein anderes Wesen mir ausdenken, zu dessen Begriff die Existenz gehört, außer Gott allein. Dann kann ich nicht zwei oder mehr dergleichen Götter begreifen und gesetzt, daß *einer*



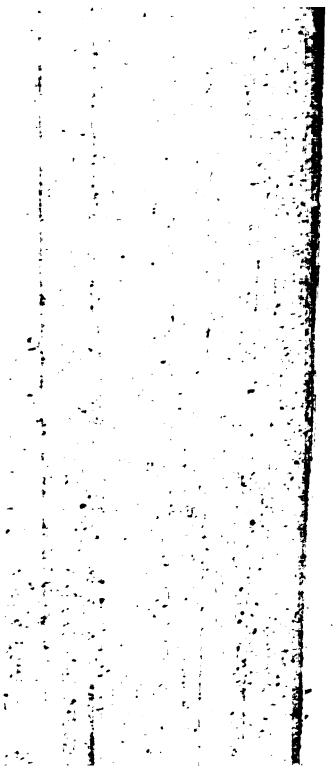
bin, was ich klar und de
iſt Manches jedermann ſof
deckt ſich erſt, wenn man e
Iſt es aber entdeckt, ſo gi
das ſich von ſelbſt verſteht.
winkligen Dreieck das Qu
Summe der Quadrate der
als daß die Hypotenuſe der
überliegt, und doch wird der
weniger geglaubt als der zu

Was nun Gott betrifft
und keines leichter erkennen
überſchüttet und von den Bi
ken von allen Seiten her ein
mehr am Tage, als daß ei
exiſtirt, zu deſſen bloßem B
gleich zu dieſer Einſicht eine
ſo bin ich doch jetzt in dieſer
in allem Uebrigen, wovon ic
ich ſehe auch, daß von dieſer
daß ich ſomit ohne ſie überh

So lange ich etwas gan

Gedächtniß zurückkommen. Wenn ich nicht ganz gespannt Achtung gebe auf die Gründe, warum ich so und nicht anders geurtheilt habe, so können mir andere Gründe gebracht werden, die mich, wenn ich den Begriff Gottes nicht hätte, von meiner Meinung leicht abbringen würden. Und so könnte ich von nichts in der Welt je eine wahre und sichere Einsicht, sondern nur schwankende und wandelbare Meinungen haben. So z. B., wenn ich die Natur eines Dreiecks betrachte, leuchtet mir, da ich mit den Elementen der Geometrie bekannt bin, ganz klar ein, daß die drei Winkel der Figur zwei Rechten gleich sind, ich muß von dieser Wahrheit überzeugt sein, so lange als ich auf die Beweisführung achte. Sowie ich aber den geistigen Blick davon abwende, so begegnet es mir leicht, -- selbst wenn ich mich erinnere, die Sache ganz klar eingesehen zu haben, — daß ich an der Wahrheit zweifle. Es begegnet mir, wenn ich den wahren Begriff Gottes nicht habe. Denn es kann mich bedünken, ich sei von Natur so beschaffen, daß ich mich zuweilen auch in solchen Dingen täusche, die ich so einleuchtend als nur möglich zu erkennen meine, da ich mich zu wohl erinnere, wie oft ich Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später, durch andere Gründe davon abgelenkt, für falsch erkannt habe.

Nachdem ich aber erkannt habe, daß Gott ist, und zugleich eingesehen, daß alles Andere von ihm abhängt, er aber nicht täuschen könne, und daß also, was ich klar und deutlich erkenne, nothwendig wahr sein müsse, so bin ich sicher. Auch wenn ich auf die Gründe, warum ich einst so und nicht anders geurtheilt habe, nicht weiter aufmerke; — erinnere ich mich nur, daß ich die Sache klar und deutlich eingesehen hatte, so giebt es keinen Gegengrund, der mich zum Zweifel bringen könnte, sondern ich habe dann die wahre und sichere Einsicht. Nicht blos davon, auch von allem Andern, das ich einmal bewiesen zu haben mich erinnere, wie die geometrischen und ähnliche Sätze. Was kann man mir noch entgegen-



Gründen geglaubt, deren
aber will man ſagen?
daß ich vielleicht träume,
wahrer iſt, als was i
nicht. Selbſt wenn ich
was meinem Denken ein

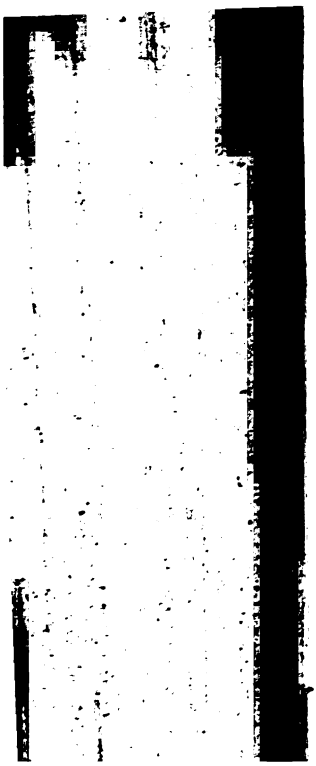
Und ſo ſehe ich vol
heit alles Wiſſens von de
tes abhängt, dergeſtalt,
keiner Sache etwas wirkl
unendlich viel völlig bek
Gottes und der andern i
geſammten körperlichen N
matik bildet.

Sechste Betrachtung.

Von der Existenz der materiellen Dinge und dem Wesensunterschied zwischen Seele und Körper.

Ich habe noch zu untersuchen, ob materielle Dinge existiren. Zwar weiß ich schon, daß sie als Gegenstände der reinen Mathematik existiren können, da ich sie als solche klar und deutlich erkenne. Denn offenbar ist Gott im Stande, das Alles zu bewirken, was ich im Stande bin, so zu erkennen, und nur das ist meinem Dafürhalten nach bei Gott unmöglich, was bei mir eine deutliche Erkenntniß nicht zuläßt. Außerdem scheint aus der Einbildungskraft, die bei der Beschäftigung mit den materiellen Dingen immer im Spiel ist, die Existenz der letzteren zu folgen. Denn die Einbildung scheint mir bei näherer Ueberlegung in nichts Anderem zu bestehen, als daß wir unser Erkenntnißvermögen auf einen Körper anwenden, der ihm innerlich gegenwärtig ist und demnach existirt.

Um dies verständlich zu machen, untersuche ich zuerst den Unterschied zwischen der Einbildung und der reinen Erkenntniß. Wenn ich mir nämlich z. B. ein Dreieck vorstelle, so sehe ich nicht bloß, daß diese Figur von drei Seiten umschlossen ist, sondern schaue auch diese drei Linien als gegenwärtig mit dem geistigen Auge, und eben dies ist es, was man Einbilden



gewöhnt, mir dabei immer
ich mir nun auch jetzt irg
dieſe Figur doch offenbar
von einer anderen verſchie
ſonſt eine Figur von ſehr
trägt die Einbildung nicht
zu erkennen, worin ſich
unterſcheidet. Handelt es
dieſe Figur ebenſo wie das
denken, aber ich kann ſie mi
Geiſt die fünf Seiten und
Dabei ſpüre ich deutlich, d
Anſtrengung des Geiſtes ni
brauche, und hieraus erhe
und reinem Erkennen.

Dazu kommt, wie ich
ſoweit ſie ſich vom Erkenntn
d. h. meines Geiſtes Weſen
ſie auch nicht hätte, ſo würde
Hieraus, wie es ſcheint, er
Weſen als ich abhängt. Und
verhält. Giebt es nämlich

Erkenntniß eben darin, daß der Geist, wenn er erkennt, sich gewissermaßen auf sich selbst richtet und eine seiner ihm angebornen Ideen ins Auge faßt; wenn er aber Einbildungen hat, daß er sich dann auf den Körper richtet und etwas im Körper anschaut, das entweder einer reinen oder einen sinnlich wahrgenommenen Idee conform ist.

Es ist, sage ich, leicht zu begreifen, daß auf diese Art die Einbildung zu Stande kömmt, wenn nämlich ein Körper existirt. Und weil ich zur Erklärung der Einbildung keinen besseren Weg finde, so vermuthe ich deßhalb, daß der Körper wahrscheinlich existirt, aber auch nur wahrscheinlich; und wie genau ich Alles untersuche, so sehe ich doch nicht, daß aus der deutlichen Idee der körperlichen Natur, die ich in meiner Einbildung finde, sich irgend ein Beweisgrund schöpfen lasse, woraus die Existenz eines Körpers mit Nothwendigkeit folgt.

Aber außer jener körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik ist, pflege ich mir noch mancherlei andere Dinge einzubilden, als da sind Farben, Töne, Geschmack, Schmerz und Aehnliches, aber nichts so deutlich. Dieses Alles nun nehme ich eigentlich durch die Sinne wahr, und, wie es scheint, sind diese Vorstellungen vom Sinne mit Hülfe des Gedächtnisses zur Einbildung gelangt. Um nun besser von den sinnlichen Objecten handeln zu können, muß ich ebenso genau von der sinnlichen Empfindung selbst handeln und zusehen, ob daraus, was ich durch diese von mir Empfindung genannte Denkweise wahrnehme, irgend ein Beweisgrund für die Existenz der körperlichen Dinge gewonnen werden kann. Zuerst will ich mir an dieser Stelle wieder vergegenwärtigen, was denn das für Objecte waren, die ich ehedem als vom Sinne wahrgenommen für wirklich hielt, und aus welchen Gründen; dann will ich auch die anderen Gründe erwägen, aus denen ich sie später bezweifelt, und zuletzt will ich zusehen, was ich jetzt von allen diesen Objecten zu halten habe.

Also zuerst machte ich die Wahrnehmung, daß ich Kopf, Hände, Füße und die übrigen Glieder habe, aus denen dieser Körper besteht, den ich entweder als einen Theil meiner selbst oder etwa gar als mein ganzes Wesen ansah; ich machte die Wahrnehmung, daß dieser Körper einer unter vielen anderen sei, die ihn auf mannigfaltige angenehme oder unangenehme Weise afficiren können. Die angenehme beurtheilte ich nach dem Gefühle der Lust, und die unangenehme nach dem des Schmerzes. Und außer Lust und Schmerz empfand ich in mir Hunger, Durst und andere dergleichen Triebe und ebenso mancherlei körperliche Stimmungen zur Heiterkeit, zur Trauer, zur Sorge und zu anderen ähnlichen Gemüthsbewegungen. Von Außen aber bemerkte ich in den Körpern außer ihrer Ausdehnung, Gestalt und Bewegung auch Härte, Wärme und andere dergleichen fühlbare Beschaffenheiten, und außerdem Licht, Farben, Geruch, Geschmack, Töne, durch deren Verschiedenheit ich Himmel, Erde, Meer und die übrigen Körper von einander zu unterscheiden vermochte. Und wegen der Ideen aller dieser Beschaffenheiten, die meinem Denken sich darboten, und die ich allein eigentlich und unmittelbar wahrnahm, meinte ich nicht ohne Grund gewisse, von meinem Denken völlig verschiedene Wesen zu empfinden, nämlich die Körper, von denen jene Ideen ausgingen. Denn ich erfuhr, daß mir diese Ideen ohne meine Zustimmung kamen, so daß ich kein Object, ich mochte noch so sehr wollen, empfinden konnte, wenn es dem Sinnesorgan nicht gegenwärtig war, und empfinden mußte, wenn es gegenwärtig war. Und da in der sinnlichen Wahrnehmung die Ideen bei weitem lebendiger und ausgeprägter und in ihrer Weise auch deutlicher waren, als wenn ich sie selbst, vorsichtig und mit Bewußtsein, durch Nachdenken ausbildete oder als vorräthige Gedächtnißbilder wahrnahm, so schien es mir unmöglich, daß sie von mir selbst herrühren könnten. Und so blieb nur übrig, daß sie von gewissen anderen Wesen außer mir herkämen. Nun aber hatte ich von jenen Wesen

die einzige Kenntniß nur aus dieſen Ideen. Daher mußte ich auf den Einfall kommen, die Ideen ſeien den Dingen ähnlich. Und weil ich gedachte, daß in mir der Gebrauch der Sinne früher geweſen ſei, als der Gebrauch der Vernunft, und weil ich ſah, daß die Ideen, die ich ſelbſt gebildet, keineswegs ſo ausgeprägt waren als die ich ſinnlich wahrgenommen, daß die erſten gemeiniglich aus den Theilen der anderen zuſammengeſetzt werden, ſo überredete ich mich leicht: daß ich keine Vorſtellung in meinem Verſtande haben könnte, die ich nicht vorher in den Sinnen gehabt hätte. Ebenſo meinte ich nicht ohne Grund, daß jener Körper, den ich mit ganz beſonderem Rechte den meinigen nannte, näher als jeder andere zu mir ſelbſt gehöre, denn ich konnte mich von dieſem Körper nicht wie von den anderen trennen; alle Triebe und Gemüthsbewegungen fühlte ich in ihm und ſtatt ſeiner; den Schmerz und den Kitzel der Luſt nahm ich in den Theilen dieſes Körpers wahr, nicht in anderen außer mir befindlichen. Warum aber aus jenem nicht weiter zu definirendem Schmerzgefühl eine Art trauriger Gemüthsſtimmung und aus dem Gefühl des Kitzels eine Art Luſt folgt, oder warum jenes Prickeln im Magen, das ich Hunger nenne, mich zu eſſen mahnt, oder die Trockenheit der Kehle zu trinken u. ſ. f., dafür in der That wußte ich keinen anderen Grund, als den Inſtinct der Natur. Denn es iſt gar keine Verwandtſchaft, wenigſtens keine, die ich einſehe, zwiſchen jenem Prickeln und dem Willen zu eſſen, oder zwiſchen dem Gefühl einer ſchmerzhaften Sache und der daraus entſtandenen traurigen Stimmung. Auch alles Uebrige, das ich von den Sinnesobjecten urtheilte, meinte ich von der Natur gelernt zu haben. Denn daß dieſe Objecte in der That ſo beſchaffen wären, davon war ich überzeugt, noch ehe ich einen Beweisgrund dafür erwogen hatte.

Später aber haben viele Erfahrungen allmälig mein ganzes Vertrauen auf die Sinne erſchüttert. Thürme, die mir aus der Ferne rund erſchienen waren, zeigten ſich in der Nähe als vier-

auch in dem schlafenden Sin
so schien es auch bei mir
gend ein Glied Schmerz
Gliede den Schmerz empfa

Diesen Gründen zum
gemeinsten hinzugefügt. De
ich im Wachen zu empfinde
zu empfinden meinen könnt
meine, halte ich nicht für
Dinge. Warum also sollte
ich im Wachen zu empfinde
daß ohne den Urheber meine
bei der Annahme, daß ich i
ich nicht von Natur so besch
in den Dingen, die mir als

Und was die Gründe
der Wahrheit der sinnlichen
nicht schwer, dagegen zu red
tur mich zu vielem antrieb,
ich dafür, daß überhaupt au
zu geben sei. Und wenn auc
von meinem Willen abhinge

Jetzt aber, da ich anfange, mich selbst und den Urheber meines Daseins besser zu kennen, erscheint mir zwar nicht Alles, das ich von den Sinnen zu haben meine, als gültig, aber auch nicht Alles als bedenklich.

Fürs Erste weiß ich, daß Alles, was ich klar und deutlich erkenne, so, wie ich es erkenne, von Gott geschaffen werden kann; mithin brauche ich bloß im Stande zu sein, ein Wesen ohne ein anderes klar und deutlich zu erkennen, um sicher zu sein, daß beide verschieden sind, weil Gott jedes für sich (vom andern abgesondert) schaffen kann, und es ist dabei ganz gleichgültig, aus welchem Vermögen die Einsicht in diese Verschiedenheit herrührt. Also daraus allein, daß ich weiß, ich existire, und daß ich bemerke, zu meiner Natur oder zu meinem Dasein gehöre bloß, daß ich ein denkendes Wesen bin, — daraus allein schließe ich mit Recht: mein Sein besteht lediglich darin, daß ich ein denkendes Wesen bin. Und obgleich ich vielleicht (oder vielmehr gewiß, wie ich später sagen werde) einen Körper habe, der mir sehr eng verbunden ist, so habe ich doch einmal eine klare und deutliche Idee meiner selbst, sofern ich blos ein denkendes Wesen bin, nicht aber ein ausgedehntes, und dann habe ich eine deutliche Idee des Körpers, sofern derselbe nur ein ausgedehntes Wesen ist, nicht aber ein denkendes, und darum ist es gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich verschieden und also im Stande bin, ohne ihn zu existiren.

Außerdem finde ich in mir Vermögen, die zu gewissen besonderen Denkweisen angelegt sind, wie das Einbilden und Empfinden, ohne die ich zwar mich ganz klar und deutlich begreifen kann, aber nicht umgekehrt jene ohne mich, d. h. nicht ohne die denkende Substanz, der sie inwohnen, denn ihr Begriff schließt eine Art Denken in sich, — und daher sehe ich, daß sich jene von mir wie die Weise (Beschaffenheit) vom Wesen (Dinge) unterscheiden. Ich erkenne auch gewisse andere Fähigkeiten, wie die, den Ort zu

iſt Ausdehnung, aber in k

Nun iſt in mir ein g
oder die Ideen der ſinnlichen
indeſſen würde ich dieſes
nicht auch, ſei es in mir o
ves Vermögen exiſtirte, um
bewirken. Aber dieſes Verm
da es gar kein Erkennen vor
Zuthun, ja oft ſogar gegen
bleibt nur übrig, daß es i
iſt, in dem alle Realität en
enthalten ſein muß, die a
welche jenes Vermögen erz
bemerkt. Dieſes Weſen iſt
körperliche Natur, denn in d
geſtellt wird, „formaliter“ enth
ein edleres Geſchöpf als der K
in ſich enthält.

Nun aber iſt Gott kein
iſt es ganz klar, daß mir Got
ſich zuſendet, noch auch durc
ſchaffenen Weſens, in dem di

Dingen ausgehen. Hätten ſie nun einen anderen Urſprung als die körperlichen Dinge, ſo müßte ich ja überzeugt ſein, daß Gott mich getäuſcht habe. Folglich exiſtiren körperliche Weſen. Vielleicht exiſtiren nicht alle ebenſo, wie ich ſie mit den Sinnen wahrnehme, denn die ſinnliche Wahrnehmung iſt bei vielen ſehr dunkel und unklar, aber ſo viel ich klar und deutlich begreife, ſo viel wenigſtens iſt wirklich in ihnen, d. h. alle jene allgemeine Beſchaffenheiten, die im Object der reinen Mathematik begriffen werden.

Was aber das Uebrige betrifft, das entweder zu den beſonderen Beſchaffenheiten zählt, wie z. B. daß die Sonne dieſe Größe und dieſe Geſtalt hat, oder zu den weniger klaren Begriffen, wie Licht, Ton, Schmerz u. ſ. f., ſo ſind dieſe Vorſtellungen zwar ſehr zweifelhaft und unſicher, doch bietet mir die Ueberzeugung, daß Gott mich nicht täuſcht und deßhalb der Irrthum in meinen Anſichten, wo er ſtattfindet, zugleich mit der göttlichen Kraft, ihn zu berichtigen, verbunden ſein müſſe, die ſichere Hoffnung, daß ich auch hier die Wahrheit erreichen werde. Es iſt gewiß: in Allem, was mir die Natur lehrt, muß Wahrheit enthalten ſein. Denn unter der Natur im Allgemeinen verſtehe ich nichts Anderes als entweder Gott ſelbſt oder die von Gott eingerichtete Weltordnung, und unter meiner eigenen Natur im Beſonderen verſtehe ich nichts Anderes als den Inbegriff der mir von Gott verliehenen Kräfte*).

*) Dieſe Stelle zeigt, wie weit Descartes dem Spinozismus entgegengeht. Zugleich erleuchtet ſie deutlich das Motiv, das unſern Philoſophen treibt, dieſe Richtung zu nehmen. Die menſchliche Erkenntniß iſt nur möglich, wenn Gott will, daß wir die Wahrheit erkennen, wenn alſo Gott uns nicht täuſchen will. Je weniger aber Gott die menſchliche Täuſchung will, um ſo weniger darf er ſelbſt nach geſetzloſer Willkür, um ſo mehr wird er alſo nach geſetzmäßiger Nothwendigkeit handeln. Unter dieſem Geſichtspunkte nun erſcheinen Gott und Natur einander ſo ähnlich, daß Descartes unwillkürlich dazu kommt, in der obigen Stelle das „natura sive Deus“ auszuſprechen (Der Ueberſ.)

Schmerzes, Hungers, D
blos inwohne, wie der
das Engſte verbunden
daß ich mit ihm zuſam
Denn ſonſt würde ich, d
der Körper verletzt wird,
ich würde jene Verletzu
ſieht, wenn im Schiff etw
oder Trank bedarf, ſo
dabei die unklaren Empfi
Denn fürwahr, dieſe Em
u. ſ. f. ſind bloß gewiſſe u
oder gleichſam Vermiſchun

Außerdem lehrt mir
meines Körpers verſchie
theils zu ſuchen, theils
ſchiedene Farben, Töne, G
wahrnehme, ſo ſchließe ich
Grund dieſer verſchiedenen
verſchiedene Beſchaffenheiten
chend, wenn auch nicht gera
nehmungen mir die einen

Nun giebt es freilich noch mancherlei andere Dinge, die mir zwar auch, wie es scheint, die Natur lehrt, die ich aber in Wahrheit nicht von der Natur, sondern von der Gewohnheit des unbedachtsamen Urtheilens empfange, und wobei es sich leicht trifft, daß sie falsch sind, wie z. B. daß jeder Raum, in dem ich Nichts wahrnehme, leer sei, oder daß in einem warmen Körper Etwas sei ganz ähnlich der Idee der Wärme in mir; daß in einem weißen oder grünen Körper eben diese Weiße oder Grüne enthalten sei, die ich empfinde, in einem bittern oder süßen eben derselbe Geschmack u. s. f., daß Gestirne, Thürme und andere entfernte Körper so groß und so gestaltet seien, wie sie meinen Sinnen erscheinen, und was dergleichen mehr ist.

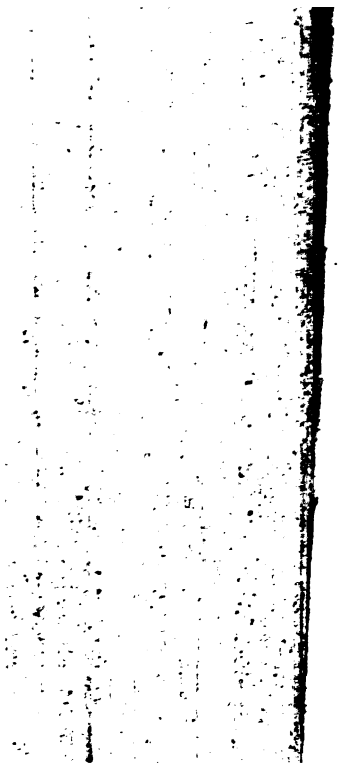
Aber um hier Alles recht deutlich zu durchschauen, muß ich genauer erklären, was ich eigentlich meine, wenn ich sage: „die Natur lehrt mir dies oder jenes." Ich fasse hier nämlich das Wort Natur in einer engeren Bedeutung und begreife weniger darunter als den Inbegriff aller mir von Gott verliehenen Kräfte. Denn in diesem Complex ist Vieles enthalten, das sich blos auf den Geist bezieht, wie z. B. daß ich einsehe, Geschehenes könne nicht ungeschehen gemacht werden, und alle die anderen Wahrheiten der natürlichen Vernunft, von denen hier nicht die Rede ist; und wieder Vieles, das sich blos auf den Körper bezieht, wie z. B. daß er von oben nach unten strebt, und Anderes der Art, wovon ich ebenfalls nicht handle; sondern ich handle jetzt nur von den Vermögen, die mir als einem aus Geist und Körper zusammengesetzten Wesen von Gott verliehen sind, und in dieser Rücksicht lehrt mir die Natur, den Schmerz zu fliehen, die Lust zu suchen, und was dergleichen mehr ist. Aber außerdem lehrt mir die Natur, so viel ich sehe, nichts, um aus diesen sinnlichen Wahrnehmungen irgend etwas in Betreff der Dinge außer uns zu schließen, denn das wahre darauf bezügliche Wissen gehört blos dem Geist und nicht dem zusammengesetzten Wesen. Obgleich

ein Stern meinem Auge nicht größer als das Feuer einer kleinen Fackel erſcheint, ſo liegt doch darin keine wirkliche oder poſitive Neigung zu der Annahme, daß der Stern als ſolcher nicht größer ſei, ſondern ohne Grund habe ich ſo von Kindheit an geurtheilt, und obgleich ich in der Nähe des Feuers Wärme und in noch größerer Nähe Schmerz empfinde, ſo habe ich doch darin fürwahr keinen Grund, der mich überzeugen könnte, es ſei im Feuer etwas jener Wärme oder gar jenem Schmerze Aehnliches, ſondern nur daß etwas darin ſei, was es auch nur ſein möge, das jene Empfindungen der Wärme oder des Schmerzes in uns bewirkt. Ebenſo wenn auch in einem Raum Nichts da iſt, das den Sinn erregt, ſo folgt deßhalb nicht, daß in jenem Raum kein Körper ſei, ſondern ich ſehe, daß ich in dieſen und in ſehr vielen andern Dingen mich gewöhnt habe, die natürliche Ordnung umzukehren. Nämlich die Sinneswahrnehmungen ſind eigentlich von der Natur nur gegeben, um dem Geiſt zu bezeichnen, was dem zuſammengeſetzten Weſen (von welchem der Geiſt einen Theil ausmacht) angenehm oder unangenehm iſt, und in dieſer Beziehung ſind ſie klar und deutlich genug, ich gebrauche ſie aber wie eine ſichere Richtſchnur, um unmittelbar zu erkennen, worin das Weſen der außer uns befindlichen Körper beſteht, und hiervon geben ſie doch nur ein ſehr dunkles und unklares Zeugniß.

Und ich habe ſchon vorher ganz wohl begriffen, auf welche Weiſe trotz der Güte Gottes der Irrthum in meine Urtheile kommt. Hier aber treffe ich auf eine neue Schwierigkeit in Beziehung auf jene Sinnesobjecte, die mir die Natur als ſolche darbietet, die ich zu ſuchen oder zu meiden habe, und auch in Beziehung auf die inneren Sinneswahrnehmungen, in denen ich Irrthum entdeckt zu haben meine, wie z. B. wenn jemand, vom angenehmen Geſchmack einer Speiſe verlockt, das darin verborgene Gift nimmt. Indeſſen wird er ja dann von der Natur nur angetrieben, zu begehren, was angenehm ſchmeckt, nicht aber das Gift, das er gar nicht kennt;

man kann also daraus nur schließen, daß seine Natur nicht allwissend sei, und das ist nicht befremdlich, denn der Mensch ist ein beschränktes Wesen, darum paßt für ihn nur die Natur einer beschränkten Vollkommenheit.

Aber wir irren freilich auch in solchen Dingen, wozu die Natur uns antreibt, wie wir z. B. in der Krankheit Trank oder Speise begehren, die uns sehr bald Schaden bringen. Nun könnte man vielleicht sagen, hier komme der Irrthum aus einer verdorbenen Natur; indessen wird dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben, denn der kranke Mensch ist doch ebenso gut ein Geschöpf Gottes als der gesunde, und es wäre daher ebenfalls ungereimt zu meinen, der Kranke habe von Gott eine Natur erhalten, die ihn täuscht. Wie ein Uhrwerk, das aus Rädern und Gewichten besteht, alle Naturgesetze ebenso genau befolgt, wenn es schlecht gemacht ist und die Stunden unrichtig anzeigt, als wenn es in jeder Rücksicht die Forderung des Künstlers befriedigt, so auch der menschliche Körper, wenn wir denselben als eine Art Maschine betrachten, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut, Haut so geordnet und zusammengesetzt ist, daß der Körper auch ohne den inwohnenden Geist doch alle die Bewegungen haben würde, die jetzt in ihm unabhängig vom Willen, also nicht vom Geist aus erfolgen. Nun begreift sich leicht, daß der Körper z. B. bei der Wassersucht mit derselben Naturgesetzlichkeit an jener Trockenheit in der Kehle leidet, die dem Geist die Empfindung des Durstes zu bringen pflegt, und daß von hier uns die Nerven und die andern Organe so gestimmt werden, daß er trinkt und dadurch die Krankheit vermehrt, — als er ohne jene Krankheit von der gleichen Trockenheit in der Kehle angeregt wird, zu trinken und dadurch seiner Selbsterhaltung zu nützen. Zwar könnte ich im Rückblick auf den vorher erwähnten Gebrauch der Uhr sagen, daß diese, wenn sie die Stunden unrichtig anzeigt, von ihrer eigenen Natur abweiche. Und ebenso, wenn ich den Mechanismus des mensch-



meinem Denken den kra
Uhrwerk mit der Idee
machten Uhrwerks vergli
nommen habe, iſt ſie ni
gleichung gilt, eine bloß
den Dingen, von denen
Sinn verſtehe ich Etwas,
und deßhalb etwas Wah

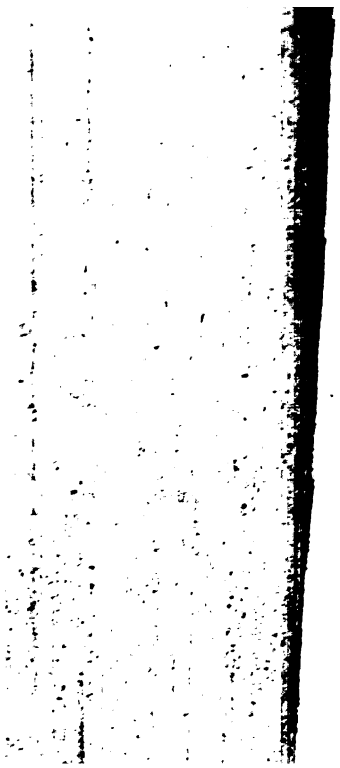
Achte ich auf den w
blos eine auswärtige, d
ſage, die Natur dieſes K
Kehle des Tranks nicht b
mengeſetzte Weſen oder a
denen Geiſt, iſt es kein
Irrthum der Natur, wen
den bringt. Hier alſo bl
Natur, in dieſem Sinne
Gottes.

Hier nun bemerke ich
Körper ein großer Unterſch
Natur nach immer theilba
iſt. Wenn ich nämlich de

wenn mir der Fuß, der Arm oder irgend ein anderer Theil des Körpers abgeſchnitten wird, dadurch der Geiſt keinen Verluſt erfährt. Auch können die Vermögen zu wollen, zu empfinden, zu erkennen u. ſ. f. nicht ſeine Theile genannt werden, denn es iſt ja ein und derſelbe Geiſt, der will, der empfindet, der erkennt. Dagegen kann ich mir kein körperliches oder ausgedehntes Weſen vorſtellen, das ich nicht leicht in Gedanken theilen könnte, und eben dadurch erkenne ich es als theilbar. Und dies allein würde hinreichen, mir zu zeigen, daß der Geiſt vom Körper völlig verſchieden ſei, wenn ich es nicht ſchon anders woher wüßte.

Dann bemerke ich, daß der Geiſt nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird, ſondern blos vom Gehirn oder vielleicht ſogar blos von einem ſehr kleinen Theile deſſelben, nämlich von dem, worin der Gemeinſinn wohnen ſoll. So oft dieſer Theil auf dieſelbe Weiſe geſtimmt iſt, bietet er dem Geiſt immer daſſelbe Object, die übrigen Theile des Körpers mögen unterdeſſen ſich noch ſo verſchieden verhalten. Dies wird durch zahlloſe Erfahrungen bewieſen, die hier aufzuzählen überflüſſig iſt.

Außerdem bemerke ich, die Natur des Körpers ſei der Art, daß kein Theil deſſelben von einem andern etwas entferntem bewegt werden könne, ohne daß derſelbe von jedem Zwiſchentheile ganz ebenſo bewegt werden kann, während jener entferntere nicht mitwirkt. Nehmen wir z. B. ein Seil A, B, C, D, wenn der letzte Theil deſſelben D gezogen wird, ſo wird auch der erſte A bewegt werden, aber genau ſo, als er bewegt werden würde, wenn D in Ruhe bliebe und einer der Zwiſchentheile B oder C gezogen würde. Und ſo habe ich es mir phyſikaliſch erklärt, wenn ich z. B. einen Schmerz im Fuß empfinde, daß dieſe Empfinduug durch die Vermittelung der Nerven ſtattfindet, die ſich durch den Fuß ausbreiten und von da wie Fäden bis zum Gehirn erſtrecken; während ſie im Fuße gezogen werden, ziehen ſie auch die inneren Theile des Gehirns, bis zu denen ſie reichen, und erregen hier



jweentheilen berührt wird
gung ſtattfindet, die be
und daß mithin der Gei
gilt von jeder anderen E

Ich bemerke endlich:
des Gehirns, der unmit
Geiſt nur eine Empfind
ſich die Sache nicht beſſer
allen möglichen Empfindu
diejenige zuführt, welche
am ſtärkſten und am me
daß auf dieſe Art ſich alle u
in ihnen gar Nichts ſei,
beweiſe. So z. B. wenn
gewöhnlich in Bewegung g
durch das Rückenmark bis
zeichnet hier dem Geiſt, daß
einen Schmerz, der gleichſar
erregt, die Urſache jenes E
liches nach Kräften zu ent
Natur ſo einrichten können,
dem Geiſt etwas Anderes er

gewiſſe Trockenheit, die hier die Nerven erregt und durch dieſe die inneren Theile des Gehirns, und dieſe Bewegung giebt dem Geiſt die Empfindung des Durſtes, denn in dieſem ganzen Vorgange iſt uns nichts nützlicher als zu wiſſen, daß wir zur Erhaltung der Geſundheit nöthig haben zu trinken. Und ſo in anderen Fällen.

Hieraus nun iſt ganz klar, daß trotz der unermeßlichen Güte Gottes die Natur des Menſchen als eines aus Geiſt und Körper zuſammengeſetzten Weſens bisweilen täuſchen könne. Wenn nämlich irgend eine Urſache nicht im Fuß, ſondern in einem jener Zwiſchentheile, durch welche hindurch ſich die Nerven vom Fuß zum Gehirn erſtrecken, oder gar im Gehirn ſelbſt genau dieſelbe Bewegung erregt, die gewöhnlich bei ſchmerzhaft afficirtem Fuß ſtattfindet, ſo wird der Schmerz als im Fuße befindlich empfunden und die Empfindung auf naturgemäße Weiſe getäuſcht werden. Da nun aber jene Bewegung im Gehirn dem Geiſt immer nur dieſelbe Empfindung veranlaſſen kann und ſie bei weitem häufiger aus einer den Fuß verletzenden Urſache als aus einer anderen, die anderswo exiſtirt, zu entſtehen pflegt, ſo iſt es ja vernunftgemäß, daß ſie dem Geiſte ſtets den Schmerz lieber im Fuß, als in einem anderen Theile darſtellt. Und wenn die Trockenheit der Kehle nicht, wie gewöhnlich, daraus entſteht, daß zur Geſundheit des Körpers das Trinken nothwendig iſt, ſondern, wie beim Waſſerſüchtigen, aus irgend einer entgegengeſetzten Urſache, ſo iſt es weit beſſer, daß jene Trockenheit in dem einen Falle täuſche, als wenn ſie immer, während der Körper in gutem Zuſtande iſt, irre führte. Und ſo in den anderen Fällen.

Dieſe Betrachtung hilft ſehr viel dazu, um alle Irrthümer, denen meine Natur unterworfen iſt, nicht blos zu bemerken, ſondern auch entweder zu berichtigen oder leicht zu vermeiden. Da ich nun weiß, daß alle Empfindungen, die auf den Vortheil des Körpers ausgehen, bei weitem häufiger Wahres als Falſches anzeigen, und da ich die Mehrzahl dieſer Empfindungen ſelbſt faſt immer

zur Unterſuchung der Sache brauchen kann und außerdem das Gedächtniß, welches das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verknüpft, und den Verſtand, der die Urſachen des Irrthums ſchon ſämmtlich begriffen hat; ſo darf ich nicht mehr fürchten, daß meine täglichen Sinneserſcheinungen falſch ſind, ſondern die übertriebenen Zweifel der vorigen Tage ſind als lächerlich zu verwerfen, ganz beſonders jener gewaltige Zweifel wegen des Traums, den ich vom Wachen nicht unterſchied. Jetzt nämlich bemerke ich, daß zwiſchen Beiden der ſehr große Unterſchied darin beſtehe, daß die Träume nie mit allen übrigen Handlungen des Lebens vom Gedächtniß verknüpft werden, wie das, was mir im Wachen begegnet. Wenn mir im Wachen jemand plötzlich erſchiene und gleich darauf verſchwände, ſo wie es im Traum geſchieht, und ich weder ſähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen, ſo würde ich dieſe Erſcheinung mit Recht eher für ein Scheinbild oder ein im Gehirn erzeugtes Phantasma, als für einen wirklichen Menſchen halten. Wenn mir aber ſolche Dinge begegnen, bei denen ich deutlich bemerke, woher, wo und wovon ſie mir zukommen, und ich deren Wahrnehmung ohne Unterbrechung mit meinem ganzen übrigen Leben verknüpfe, ſo bin ich vollkommen gewiß, daß ich ſie nicht im Traum, ſondern im Wachen vor mir habe. Und ich darf an ihrer Wahrheit nicht im mindeſten zweifeln, wenn ich Sinn, Gedächtniß und Verſtand zu ihrer Prüfung verſammelt habe und mir von keiner dieſer Inſtanzen Etwas angezeigt wird, das mit den anderen ſtreitet; denn daraus, daß Gott mich nicht täuſcht, folgt, daß ich in dieſen Dingen überhaupt nicht getäuſcht werde.

Aber weil der Drang des beſchäftigten Lebens nicht immer eine ſo genaue Prüfung zuläßt, ſo muß man geſtehen, daß das menſchliche Daſein im Einzelnen dem Irrthum häufig unterliegt, und wir müſſen die Schwäche unſerer Natur anerkennen.

Anhang.

Die Betrachtungen im geometrischen Abriß.

Ich lasse hier anhangsweise den Betrachtungen Descartes' eine Stelle folgen, die sich unmittelbar auf jenes grundlegende Hauptwerk seiner Philosophie zurückbezieht und zugleich sehr geeignet ist, den Uebergang von den „Meditationen" zu den „Principien" zu bilden. Zum erstenmal wendet hier Descartes selbst die geometrische Methode auf die Metaphysik an und giebt das Vorbild, dem Spinoza gefolgt ist.

Wie Descartes dazu kam, läßt sich mit Wenigem erklären. Auf seinen Wunsch waren die Betrachtungen in der Handschrift verschiedenen Gelehrten, Theologen und Philosophen, namentlich in Paris, mitgetheilt worden, und es waren ihm mancherlei Einwände zugekommen, auf die er Erwiederungen schrieb, welche er dann mit jenen Einwänden zugleich seinem Werk bei der Veröffentlichung mitgab. Der wissenschaftliche Vermittler in diesem stillen Verkehr war Descartes' Jugendfreund, der Pater Mersenne, den Rapin sehr gut den Residenten Descartes' in Paris nannte. Dieser schickte ihm aus dem Munde verschiedener Theologen und Philosophen eine Reihe von Einwürfen, die in der Folge der «Objectiones» die zweite Stelle einnehmen. An sieben Punkten waren die Betrachtungen in Anspruch genommen, und es wurden in Be-

treff dieſer Punkte einleuchtendere Beweiſe gewünſcht. Die Urheber der Einwürfe gehörten nicht zu den ſcharfſinnigſten Denkern. Es war ihnen nicht klar, warum das Subject des Denkens nicht auch der Körper ſein könne; warum nicht die Idee eines unvollkommenen Weſens genüge, um die Idee des vollkommenſten zu bilden; warum die Urſache nicht unvollkommener ſein könne, als die Wirkung; wie nach Descartes Gott das Princip aller wahren Erkenntniß ſein ſolle, da doch nach Descartes uns das eigene denkende Weſen früher gewiß ſei, als das Daſein Gottes; warum es Gott unmöglich ſei zu täuſchen; warum der Wille nothwendig irre, ſo oft er durch unklare Vorſtellungen motivirt werde (dann wäre auch die Bekehrung der Türken zu dem noch nicht deutlich erkannten Chriſtenthum ein Willensirrthum); wie das Daſein Gottes nothwendig ſein ſolle, ſo lange ſein Begriff ſelbſt bedenklich ſei; endlich, ob der Weſensunterſchied zwiſchen Seele und Körper wirklich ausgemacht ſei, und ob dieſer Unterſchied, ſelbſt wenn er feſtſtehe, in der That hinreiche, die Unſterblichkeit zu beweiſen?

„Dieſes", ſo enden die Einwürfe, „ſind die Punkte, von denen wir wünſchen, daß Sie dieſelben klarer ins Licht ſetzen, damit die Lecture Ihrer ſehr ſcharfſinnigen und nach unſerem Dafürhalten ſehr wahren Betrachtungen aller Welt fruchtbringend werde. Darum würde es ſehr zweckdienlich ſein, wenn Sie dieſe Fragen auflöſten und zuletzt, nachdem Sie einige Erklärungen, Forderungen und Grundſätze vorausgeſchickt, das Ganze in eine Schlußfolgerung nach geometriſcher Methode, die Ihnen ſo gut zu Gebote ſteht, bringen wollten, damit Sie den Geiſt Ihrer Leſer mit einem Male und gleichſam mit einem Blick erfüllen und mit der Erkenntniß der Gottheit durchdringen."

Dieſem Wunſch entſpricht Descartes. Nachdem er die Einwürfe Punkt für Punkt erledigt hat, geht er auf die ihm empfohlene geometriſche Darſtellungsweiſe ein.

„Was den Rath betrifft, den Sie mir gegeben, meine Beweisgründe nach geometrischer Methode zu ordnen, damit die Leser sie wie mit einem Schlage begreifen können, so will ich Ihnen hier sagen, in welcher Weise ich schon früher versucht habe, diese Methode zu befolgen, und wie ich es hier gleich nachher versuchen werde.

In der geometrischen Schreibart unterscheide ich zweierlei: die Ordnung und die Beweisführung.

Die Ordnung besteht lediglich darin, daß alles Vorhergehende ohne das Folgende und alles Folgende bloß durch das Vorhergehende einleuchtet. Und gewiß war es diese Ordnung, die ich in meinen Betrachtungen zu befolgen gesucht habe. Eben darum habe ich nicht in der ersten, sondern nur in der sechsten Betrachtung von dem Unterschied zwischen Geist und Körper gehandelt; eben darum habe ich in dem ganzen Versuch eine Menge Dinge bei Seite gelassen, weil sie anderweitige Erklärungen voraussetzten.

Die Beweisführung ist doppelter Art: die eine geschieht durch Analyse oder Auflösung, die andere durch Synthese oder Zusammensetzung.

Die Analyse zeigt den wahren Weg, auf dem die Sache in methodischer Weise gefunden worden (sie läßt uns sehen, wie die Wirkungen von den Ursachen abhängen); wer auf diesem Wege der Beweisführung folgen und sorgfältig auf Alles achten will, was sie enthält, wird nicht blos die so bewiesene Sache vollkommen begreifen, sondern sie dergestalt sich aneignen, als ob er sie selbst gefunden hätte. Doch ist diese Beweisart nicht geeignet, widerstrebende oder wenig aufmerksame Leser zu überzeugen. Denn sobald man sich den kleinsten ihrer Sätze, ohne darauf zu achten, entgehen läßt, verschwindet die Nothwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen, und man pflegt hier nicht sehr weitläufig von solchen

folgerungen enthalten,
Erklärungen, Forderun
um gleich zu zeigen, f
wie dieſe in den früh
zur Beiſtimmung zu
und eigenſinnig. Aber
eine vollſtändige Befrie
die Methode nicht, dur

Die Geometer de
dieſe ſynthetiſche Meth
lytiſchen Methode unkun
nung nach ſich ſo viel
wichtiges Geheimniß fü

Ich für meine Pe
die analytiſche Methode
zum Lehren für die paſſ
die offenbar hier von mi
Geometrie mit Nutzen a
ſche vorangegangen; doch
ſche Gegenſtände.

Hier beſteht nemlich

ſelbſt bei der geringſten Aufmerkſamkeit Leute jeder Art, wenn ſie ſich nur das Vorhergehende einmal wieder vergegenwärtigen. Und dazu bringt man ſie leicht, wenn man ebenſo viele verſchiedene Sätze unterſcheidet, als es in dem vorgelegten Problem bemerkenswerthe Punkte giebt, damit ſie auf jeden Satz ihre Aufmerkſamkeit beſonders richten und man ihnen ſpäter dieſe Sätze anführen kann, um ihnen zu ſagen, woran ſie zu denken haben. *)

Dagegen beſteht bei metaphyſiſchen Fragen die Hauptſchwierigkeit grade darin, klar und deutlich die erſten Begriffe zu faſſen, denn obwohl ſie von Natur klar und oft ſogar klarer ſind, als die geometriſchen, ſo ſcheinen ſie dennoch mit manchen Vorurtheilen zu ſtreiten, die wir von den Sinnen her empfangen und ſeit unſerer Kindheit gepflegt haben. Darum können ſie nur bei der ſtärkſten Aufmerkſamkeit und der größtmöglichen Abſtraction von den Sinnen vollkommen begriffen werden. Und wenn man ſie für ſich allein hinſtellte, ſo würde der bereite Widerſpruchsgeiſt es leicht haben, ſie zu verneinen.

Dies war der Grund, warum ich lieber Betrachtungen geſchrieben habe, als nach Art der Philoſophen Wortſtreite oder nach Art der Geometer Lehrſätze und Aufgaben. Ich wollte dadurch bezeugen, daß ich nur für Solche geſchrieben, die ſich die Mühe nehmen wollen, mit mir ernſthaft nachzudenken und aufmerkſam die Dinge zu erwägen. Denn ſchon dadurch, daß jemand ſich anſchickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er ſich unfähiger, ſie zu begreifen, da er ſeinen Geiſt von der Betrachtung der überzeugenden Gründe abwendet, um ihn auf die Unterſuchung der widerlegenden zu richten.

Doch, um zu zeigen, wie gern ich Ihrem Rathſchlage Gehör gebe, will ich hier den Verſuch machen, die ſynthetiſche Methode

*) Dieſen Satz gebe ich nach der franzöſiſchen Ueberſetzung von Clerſelier.

Die Beweisgründe
Unterſchied der Seel
R

E

I. Unter dem Wort
Vorgänge in uns, deren
So ſind alle Thätigkeiten
und der Sinne Denken. S
mittelbar“ um Alles, n
zuſchließen, wie z. B. die
zum Princip hat, doch nich
gehen nicht Denken, wohl
ches man davon hat, daß

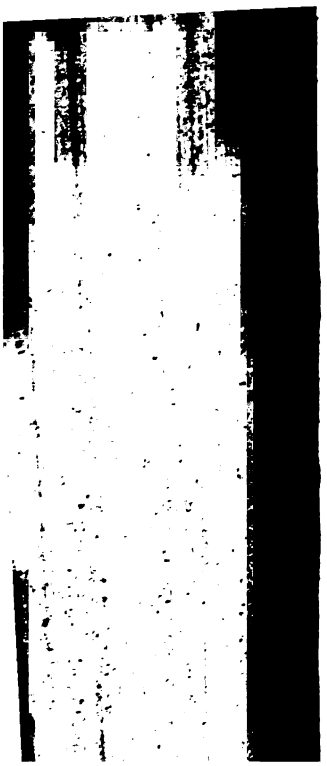
II. Unter dem Worte Idee verſtehe ich die Form eines be-
ebigen Gedankens, durch deren unmittelbare Wahrnehmung ich
ir eben jenes Gedankens ſelbſt bewußt bin. Sobald ich daher
twas mit Worten ausdrücke und zugleich mit Bewußtſein des
ſinnes ſpreche, ſo beweiſe ich dadurch, daß in mir die Idee deſſen
, was meine Worte bezeichnen. Und ſo nenne ich Ideen nicht
os die in der Phantaſie abgemalten Bilder; im Gegentheil, ſo-
rn dieſelben in der körperlichen Einbildung, d. h. in einem Theile
s Gehirns abgebildet ſind, nenne ich ſie hier gar nicht Ideen,
ndern nur, ſofern ſie den Geiſt ſelbſt einnehmen, der ſich jenem
heil des Gehirnes zuwendet.

III. Unter objectiver Realität der Idee verſtehe ich
as Daſein des durch die Idee vorgeſtellten Dinges, ſofern es in
er Idee iſt. Ich könnte ebenſo gut objective Vollkommenheit oder
bjectives Kunſtwerk ſagen u. ſ. f., denn was wir als in den Ob-
cten der Ideen gegeben vorſtellen, das iſt auf objective (oder
orgeſtellte Weiſe *) in den Ideen ſelbſt.

IV. Wenn Etwas in den Objecten der Ideen ebenſo ent-
alten iſt, wie wir es wahrnehmen, ſo ſagen wir, es ſei in dieſen
Objecten formaliter (förmlich) enthalten. Und wir ſagen, es ſei
minenter darin enthalten, wenn es zwar nicht in ſolcher Be-
chaffenheit, aber in ſolchem Grade darin liegt, daß die Beſchaffen-
eit daraus folgt.

V. Jedes Weſen, dem als ſeinem Subjecte Etwas, das wir
ahrnehmen, inwohnt, oder durch welches jenes Etwas, d. h. irgend
ine Eigenſchaft oder Beſchaffenheit oder Attribut, deſſen wirkliche
Idee in uns iſt, exiſtirt, nennen wir Subſtanz. Denn von der
Subſtanz ſelbſt, genau genommen, haben wir keine andere Idee,
ls daß ſie ein Weſen iſt, in welchem jenes Etwas, das wir

*) objectivement = par représentation.



du das Wort Seele zwei
körperlichen Wesens gebr

VII. Die Substanz,
Ausdehnung und solcher
nung voraussetzen, wie K
Körper. Ob es aber ein
Körper heißt, oder ob es
untersucht werden.

VIII. Die Substanz
erkennen, und in der sich
kommenheit begreifen läßt,

IX. Wenn ich sage:
Begriff eines Wesens enth
es sei in Rücksicht dieses
bejaht werden.

X. Ich sage, zwei E
den, wenn jede von beiden

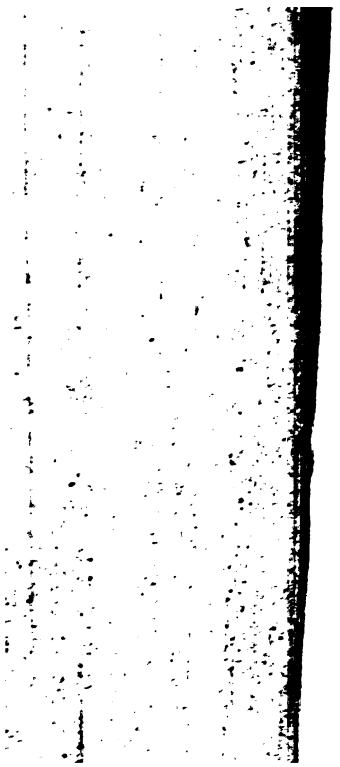
Fo

bei ſich erwägen, daß ſie zuletzt aus Gewohnheit den Sinnen nicht mehr zu viel Vertrauen ſchenken. Denn dies halte ich für nothwendig zur Gewißheit metaphyſiſcher Einſicht.

2. Daß ſie ihren eigenen Geiſt und deſſen ſämmtliche Weſenseigenthümlichkeiten betrachten, die ſich als unzweifelhaft erweiſen, auch wenn alle Sinneswahrnehmungen für falſch gelten; daß ſie mit dieſer Betrachtung nicht eher ablaſſen, als bis ſie ſich die Gewohnheit erworben, den Geiſt klar zu durchſchauen und zu glauben, daß er leichter zu erkennen ſei, als die körperlichen Dinge.

3. Daß ſie ſolche an ſich klare Sätze, die ſie in ihrem Innern finden, wie z. B.: „Daſſelbe kann nicht zugleich ſein oder nicht ſein"; „es iſt unmöglich, daß Nichts die Urſache von Etwas iſt"; und ähnliche, ſorgfältig prüfen und auf dieſe Weiſe die natürliche, aber durch die Sinneserſcheinungen ſo ſehr geſtörte und verdunkelte Geiſtesklarheit rein und frei von den Sinnen ausüben. So wird ihnen die Wahrheit der nachfolgenden Grundſätze ohne Mühe einleuchten.

4. Daß ſie die Ideen ſolcher Weſen unterſuchen, in denen zugleich ein Inbegriff vieler Attribute enthalten iſt, wie z. B. das Weſen des Dreiecks, des Quadrats oder einer anderen Figur; eben ſo das Weſen des Geiſtes, des Körpers, und vor Allen das Weſen Gottes oder des vollkommenſten Daſeins. Sie mögen wohl beachten, daß Alles, was wir in jenem Weſen erkennen, auch in Wahrheit von demſelben behauptet werden könne. Z. B. weil es in der Natur des Dreiecks liegt, daß ſeine drei Winkel zwei Rechten gleich ſind, und weil in der Natur des Körpers oder des ausgedehnten Weſens die Theilbarkeit liegt (denn wir können kein ausgedehntes Weſen ſo klein denken, daß es ſich nicht wenigſtens in Gedanken theilen ließe), ſo iſt die Behauptung wahr: in jedem Dreieck



dern als durchaus nothwe
ohne jede weitere Schlußfi
existire, und das wird
die Zweizahl gleich oder
Sätze. Denn Manches le
Anderen nur durch Schlüff

6. Daß ſie alle in
ſpiele einer klaren und deu
unklaren und dunkeln erw
klare Einſicht von der dunk
leichter durch Beiſpiele als
daß ich in jener Schrift a
entwickelt oder wenigſtens i

7. Endlich mögen ſie
nie einen Irrthum entdeckt
griffenen nie eine Wahrheit
und darum mögen ſie bede
klaren und deutlichen Einſich
feln wegen der ſinnlichen Vo
unbekannte oder dunkle Ding
ſie leicht die

Grundsätze oder Gemeinbegriffe.

I. Nichts existirt, ohne daß gefragt werden kann, aus welcher Ursache es existirt? Selbst von Gott kann diese Frage erhoben werden, nicht weil er zu seiner Existenz einer Ursache bedarf, sondern weil die Unermeßlichkeit seines Wesens selbst die Ursache oder der Grund ist, warum er zu seiner Existenz keiner Ursache bedarf.

II. Die Gegenwart hängt von der nächsten Vergangenheit nicht ab, darum ist zur Erhaltung eines Wesens keine geringere Ursache nöthig als zur Schöpfung desselben.

III. Kein Wesen oder keine wirklich existirende Vollkommenheit eines Wesens kann zur Ursache der Existenz Nichts oder ein nicht existirendes Wesen haben.

IV. Was von Wirklichkeit oder Vollkommenheit in einem Wesen ist, das ist in dessen erster und entsprechender Ursache formaliter oder eminenter enthalten.

V. Daraus folgt, daß die objective Realität unserer Ideen eine Ursache nöthig habe, worin eben diese Realität nicht blos auf objective Weise, sondern formaliter oder eminenter enthalten sei. Und es ist zu beherzigen, daß dieser Grundsatz so nothwendig gelten muß, daß von ihm allein die Erkenntniß alles Sinnlichen und Nichtsinnlichen abhängt. Denn woher wissen wir z. B., daß der Himmel existirt? Etwa, weil wir ihn sehen? Aber diese Erscheinung gehört ja lediglich zum Geist, sofern sie eine Idee ist, ich sage eine Idee, weil sie dem Geist selbst inwohnt, nicht ein Bild, das in der Phantasie abgemalt ist. Und wir sollten wegen dieser Idee nicht urtheilen können, der Himmel existire? Ja, aber nur weil jede Idee eine wirklich existirende Ursache ihrer objectiven Realität haben muß, und diese Ursache ist in dem gegebenen

Fall nach unſerm Urtheil der Himmel ſelbſt. Und ſo in anderen Fällen.

VI. Es giebt verſchiedene Grade der Realität oder des Daſeins, denn die Subſtanz hat mehr Realität als das Accidens oder der Modus, und die unendliche Subſtanz mehr als die endliche. Deßhalb iſt auch mehr objective Realität in der Idee der Subſtanz als in der des Accidens, und mehr in der Idee der unendlichen Subſtanz als in der der endlichen.

VII. Der Wille eines denkenden Weſens geht zwar willkürlich und frei (denn das gehört zum Weſen des Willens), aber unfehlbar auf das Gute, ſobald er es deutlich erkannt hat, darum wird der Wille, wenn er gewiſſe Vollkommenheiten, die er nicht hat, kennen lernt, ſich dieſe gleich geben, ſobald ſie in ſeiner Macht ſind.

VIII. Was im Stande iſt, das Größere und Schwierigere zu bewirken, das iſt auch im Stande, das Geringere und Leichtere zu bewirken.

IX. Es iſt größer, eine Subſtanz zu ſchaffen oder zu erhalten, als Attribute oder Eigenſchaften einer Subſtanz; aber, wie ſchon vorher erwähnt, es iſt nicht größer, etwas zu ſchaffen, als daſſelbe zu erhalten.

X. In der Idee oder dem Begriff jedes Weſens liegt die Exiſtenz, denn wir müſſen Alles unter dem Gedanken der Exiſtenz begreifen. In dem Begriff eines begrenzten Weſens liegt die Exiſtenz als möglich oder zufällig, ſie liegt als nothwendig und vollkommen in dem Begriff des vollkommenſten Weſens.

Erſter Lehrſatz.

Das Daſein Gottes wird aus der bloßen Betrachtung ſeines Weſens erkannt.

Beweis.

Es iſt gleich, ob ich ſage: etwas liege in dem Weſen oder im Begriff einer Sache, oder ob ich ſage: es ſei in Rückſicht jener Sache wahrhaft wirklich. Erkl. IX.

Nun liegt die nothwendige Exiſtenz im Begriff Gottes. Grdſ. X. Alſo gilt von Gott als wahr: daß in ihm nothwendige Exiſtenz iſt oder daß er exiſtirt.

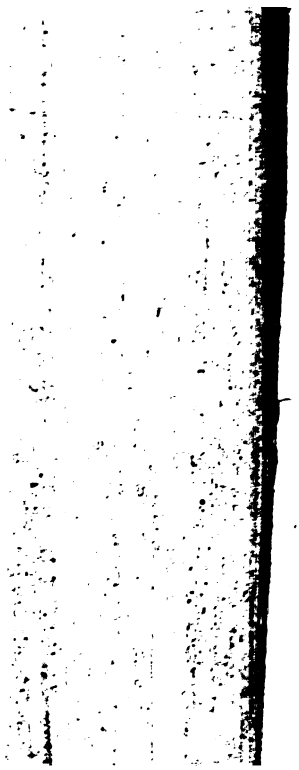
Hier iſt die Schlußfolgerung, die ich in meiner Erwiederung auf den ſechsten Punkt dieſer Einwürfe gebraucht habe. Der Schlußſatz iſt an ſich klar für Solche, die von Vorurtheilen frei ſind (ſ. Ford. V.). Aber weil es ſchwierig iſt, zu ſolcher Klarheit zu gelangen, ſo will ich verſuchen, daſſelbe auf anderem Wege zu beweiſen.

Zweiter Lehrſatz.

Das Daſein Gottes wird bloß dadurch empiriſch (a posteriori) bewieſen, daß die Idee deſſelben in uns iſt.

Beweis.

Die objective Realität jeder unſerer Ideen braucht eine Urſache, in der dieſe Realität ſelbſt nicht blos auf objective Weiſe, ſondern formaliter oder eminenter enthalten iſt. Grdſ. V.



Dritte

Das Daſein Gottes
daß wir ſelbſt, die w
exiſtiren.

B

Wenn ich die Macht hä
um ſo mehr die Macht hab
geben, die ich nicht habe (Gr
kommenheiten ſind nur Eigenſ
bin Subſtanz, aber ich habe
kommenheiten zu geben, denn
(Grdſ. VII.)

Alſo habe ich nicht die M

Nun kann ich nicht exiſtir
meiner Exiſtenz erhalten werde
ich die Macht dazu habe, oder
Grdſ. I. u. II.

Nun exiſtire ich ohne [illegible]

In mir aber ist die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir fehlen, und zugleich die Idee Gottes. Erkl. II. u. VIII.

Also ist auch in meinem Erhalter die Vorstellung eben dieser Vollkommenheiten.

Endlich jener mein Erhalter kann keine Vollkommenheit vorstellen, die ihm fehlte, d. h. die er nicht formaliter oder eminenter in sich hätte. Grds. VII.

Denn da er, wie gesagt, die Macht hat, mich zu erhalten, so würde er um so mehr die Macht haben, sich jene Vollkommenheiten, wenn sie ihm fehlten, zu geben. Grds. VIII. u. IX.

Nun hat er die Vorstellung aller jener Vollkommenheiten, von denen ich begreife, daß sie mir fehlen und nur in Gott sein können, wie eben bewiesen worden.

Also hat er jene Vollkommenheiten formaliter oder eminenter in sich, und ist also Gott.

Zusatz.

Gott hat Himmel und Erde geschaffen und Alles was darin ist, und er vermag außerdem Alles, was wir klar erkennen, zu bewirken so, wie wir dasselbe erkennen.

Beweis.

Alles dieses folgt klar aus dem vorigen Lehrsatz, der das Dasein Gottes daraus bewiesen hat, daß Jemand existiren müsse, in dem formaliter oder eminenter alle Vollkommenheiten enthalten sind, von denen wir irgend eine Idee in uns haben. Nun haben wir die Idee eines so mächtigen Wesens, welches allein Himmel und

Erde u. ſ. f. habe ſchaffen und Alles, das ich als möglich erkenne, habe machen können.

Folglich ſind mit dem Daſein Gottes zugleich alle dieſe Machtvollkommenheiten von ihm bewieſen.

Vierter Lehrſatz.

Geiſt und Körper ſind weſentlich verſchieden.

Beweis.

Was wir klar erkennen, das alles kann Gott ſo, wie wir es erkennen, bewirken. Voriger Zuſatz.

Nun erkennen wir den Geiſt d. h. die denkende Subſtanz klar ohne Körper d. h. ohne eine ausgedehnte Subſtanz (Ford. II.), und umgekehrt den Körper ohne Geiſt (wie Alle ohne Weiteres zugeſtehen). Alſo kann wenigſtens durch die Macht Gottes der Geiſt ohne Körper und der Körper ohne Geiſt daſein.

Subſtanzen aber, welche die eine ohne die andere ſein können, ſind thatſächlich unterſchieden. Erkl. X.

Nun ſind Geiſt und Körper Subſtanzen, (Erkl. V. VI. u. VII.) welche die eine ohne die andere ſein können, wie eben bewieſen worden: alſo ſind Geiſt und Körper weſentlich verſchieden.

Ich muß bemerken, daß ich hier die göttliche Macht als Mittelglied gebraucht habe, nicht weil irgend eine außerordentliche Macht dazu nöthig iſt, den Geiſt vom Körper zu trennen, ſondern weil ich in den obigen Sätzen nur von Gott gehandelt habe und mir alſo kein anderes Beweismittel zu Gebote ſtand. Auch kommt nichts darauf an, von welcher Macht zwei Weſen getrennt werden, um ihren Weſensunterſchied zu erkennen.

Principien der Philoſophie.

Erſter Theil.

Von den Principien der menschlichen Erkenntniß.

§ 1.

Da wir als Kinder geboren werden und von den sinnlichen Dingen mancherlei geurtheilt haben, noch ehe wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so werden wir durch viele Vorurtheile von der Erkenntniß des Wahren abgewendet. Diese Vorurtheile können wir, so scheint es, nur los werden, wenn wir einmal im Leben geflissentlich an Allem zweifeln, worin sich auch nur der kleinste Verdacht der Unsicherheit findet.

§ 2.

Ja, es wird sogar gut sein das Zweifelhafte geradezu für falsch zu halten, damit wir um so deutlicher entdecken, was ganz sicher und zu erkennen ganz leicht ist.

§ 3.

Indessen ist dieser Zweifel blos auf die theoretische Beschäftigung mit der Wahrheit einzuschränken. Was nämlich das praktische Leben betrifft, so würde sehr oft die Gelegenheit zur That vorübergehen, bevor wir uns von allen unseren Bedenken befreien könnten, und so sind wir nicht selten nothgedrungen in der Lage, das blos Wahrscheinliche zu ergreifen oder auch, wenn von zwei Dingen das eine nicht wahrscheinlicher erscheint als das andere, doch eines von beiden zu wählen.

§ 4.

Jetzt nun, wo wir mit der Erforschung der Wahrheit Ernst machen, werden wir vor Allem zweifeln, ob es überhaupt sinnliche oder bildliche Dinge giebt. Erstens, weil wir bisweilen die Sinne auf Täuschungen ertappen und es die Vorsicht gebietet, denen nicht zu viel zu vertrauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben; dann, weil wir im Traum zahllose Dinge zu empfinden oder vorzustellen meinen, die nirgends sind, und uns bei solchen Zweifeln kein Merkmal gegeben ist, um den Traum vom Wachen sicher zu unterscheiden.

§ 5.

Wir werden noch an anderen Dingen zweifeln, die wir vorher für ganz sicher gehalten, sogar an den mathematischen Beweisführungen, selbst an den Grundsätzen, die uns bis jetzt unmittelbar gewiß schienen. Einmal deßhalb, weil wir gesehen, daß Manche auch in diesen Dingen irren und für ganz sicher und unmittelbar gewiß gelten ließen, was uns falsch schien; dann besonders deßhalb, weil wir gehört, es sei ein Gott, der Alles vermöge und uns geschaffen habe.

Wir wissen ja nicht, ob dieser Gott uns nicht etwa so habe schaffen wollen, daß wir in fortwährender Täuschung befangen bleiben, selbst in solchen Dingen, die uns als die bekanntesten erscheinen. Denn dies wäre ebenso gut möglich, als daß wir manchmal irren, und das ist der Fall, wie wir gesehen.

Nehmen wir nun an, daß wir nicht von dem allmächtigen Gott, sondern von uns selbst oder irgend einem anderen Wesen unser Dasein haben, so wird, je ohnmächtiger das Wesen ist, das wir als Urheber unserer Entstehung bezeichnen, um so wahrscheinlicher unsere Unvollkommenheit so groß sein, daß wir fortwährend irren.

§ 6.

Indeſſen wer es auch ſei, von dem wir unſer Daſein haben, und ſo mächtig und trügeriſch er auch ſei, ſo fühlen wir doch in uns eine Freiheit, vermöge deren wir uns des Glaubens an das Unſichere und wenig Begründete enthalten und alſo vor dem Irrthum hüten können.

§ 7.

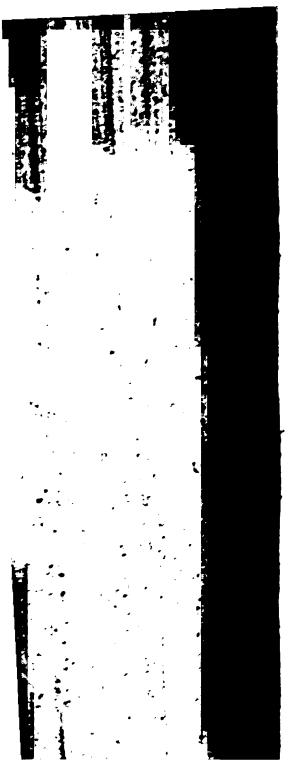
Verwerfen wir aber auf dieſe Weiſe alles irgend Zweifelhafte und denkbarer Weiſe Falſche, ſo läßt ſich zwar leicht annehmen, daß kein Gott ſei, kein Himmel, keine Körper, daß wir ſelbſt weder Hände noch Füße noch überhaupt einen Körper haben, aber es läßt ſich darum nicht annehmen, daß wir, die wir Solches denken, Nichts ſind. Denn es widerſpricht ſich, daß ein denkendes Weſen im Augenblick, wo es denkt, nicht exiſtiren ſolle. Demnach iſt dieſe Erkenntniß: „ich denke alſo bin ich“ von allen die erſte und ſicherſte, die Jedem begegnet, der methodiſch philoſophirt.

§ 8.

Und das iſt der beſte Weg, um die Natur des Geiſtes und deſſen Unterſchied vom Körper zu erkennen. Denn ſobald wir unterſuchen, was für ein Weſen eigentlich wir ſelbſt ſind, die wir alles von uns Verſchiedene für falſch gelten laſſen, ſo ſehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, weder Figur noch Ortsveränderung, noch ſonſt Etwas, das dem Körper zukömmt, unſerem Weſen angehört, ſondern blos das Denken. Alſo wird das Denken auch eher und gewiſſer erkannt, als irgend ein körperliches Weſen. Denn jenes haben wir ſchon durchſchaut, alles Andere dagegen iſt uns noch zweifelhaft.

§ 9.

Unter dem Worte Denken verſtehe ich Alles, was in uns vorgeht, ſofern wir unmittelbar uns dieſer Vorgänge bewußt ſind.



einen Körper habe. Wenn ic
verſtehe oder vom bewußte
dieſes auf den Geiſt, der alle
gehen denkt, und dann iſt h

Ich erläutere hier nicht a
ich bereits gebraucht habe oder
ich meine, daß ſie durch ſich hi
ich häufig die Bemerkung gemac
den Irrthum herbeiführten, da
bar Bekannte durch logiſche E
Denn auf dieſe Weiſe machten
erklärt habe, der Satz: „ich de
der erſte und gewiſſeſte, den Ic
phirt, ſo habe ich damit nicht i
wiſſen müſſe, was Denken, Exiſ
möglich ein denkendes Weſen nic
iſt; ſondern weil dieſe Begriffe
nommen von keinem exiſtirende
halb habe ich geglaubt, ſie nic

werde, muß man Folgendes bemerken. Es ist eine natürliche und aller Welt bekannte Wahrheit, daß keine Affectionen oder Beschaffenheiten gleich Nichts ist, und daß also, wo wir Etwas der Art antreffen, da nothwendig ein Ding oder eine Substanz, der jene angehören, sein müsse, und daß wir jenes Ding oder jene Substanz um so klarer erkennen, je mehr wir darin entdecken. Nun aber entdecken wir in unserem Geiste mehr als in irgend einem anderen Wesen. Warum? Weil jedes andere Object unserer Erkenntniß uns zugleich noch weit gewisser unseren eigenen Geist erkennbar macht. Wenn ich z. B. urtheile, die Erde existirt, weil ich sie betaste oder sehe, so muß ich ja noch weit sicherer urtheilen, daß mein Geist existire. Es könnte ja sein, daß ich die Erde zu betasten meine, ohne daß die Erde existirt. Aber es kann nicht sein, daß ich diese Meinung habe, ohne daß mein Geist, der so urtheilt, existirt. Und so in anderen Fällen.

§ 12.

Und denen, die unmethodisch philosophirten, ist die Sache nur darum anders erschienen, weil sie den Geist niemals sorgfältig genug vom Körper unterschieden haben. Sie haben wohl auch gemeint, ihre eigene Existenz sei gewisser als irgend etwas Anderes, aber sie haben nicht gesehen, daß unter ihrem eigenen Wesen hier bloß ihr Geist zu verstehen war. Im Gegentheil haben sie vielmehr blos ihre Körper darunter verstanden, die sie mit Augen sahen, mit Händen faßten, und denen sie fälschlicher Weise das Empfindungsvermögen zuschrieben. Und dies hat sie von der Erkenntniß der geistigen Natur abgelenkt.

§ 13.

Wenn nun der Geist, der erst seiner selbst gewiß und der anderen Dinge insgesammt noch nicht gewiß ist, überall umherblickt, um seine Erkenntniß weiter auszudehnen, so findet er zuerst

in sich und unter den Gem
zu Gleichem addirt giel
raus sich leicht beweisen läj
zwei Rechten sind u. s. f. 2
Sätze ist er überzeugt, so l
sie abgeleitet hat, achtet.
beharren. Der Gedanke tr
wisse, ob er nicht von der A
in den Dingen täusche, die i
er, daß er auch an diesen Di
ein sicheres Wissen erreichen
stehung erkannt habe.

Nun sieht er, daß unte
Innern eine sei, die Idee e
kommensten Wesens, von alle
in ihr die Existenz, nicht bl
den Ideen aller anderen Wes
als durchaus nothwendig unt
des Dreiecks liege nothwendig
Rechten seien; er ist deßhalb
habe drei Mi

§ 15.

Dieſe Ueberzeugung ſteigt, wenn er ſieht, daß es in ihm keine Idee eines anderen Weſens gebe, in welcher ſich ebenſo die nothwendige Exiſtenz entdecken laſſe. Denn hieraus erhellt, daß jene Idee des vollkommenſten Weſens nicht von ihm ausgebildet ſei, daß ſie keinerlei Chimäre, ſondern eine wirkliche und unwandelbare Natur darſtelle, die exiſtiren muß, da die nothwendige Exiſtenz in ihr liegt.

§ 16.

Davon wird unſer Geiſt leicht überzeugt ſein, wenn er ſich vorher aller Vorurtheile gänzlich entſchlagen hat. Aber wir ſind gewöhnt, in allen übrigen Dingen den Begriff von der Exiſtenz zu unterſcheiden und von Dingen, die nirgends ſind oder waren, dieſe und jene Ideen nach Belieben zu bilden. Daher kommt es leicht, daß wir in der Betrachtung des vollkommenſten Weſens nicht beharrlich verweilen und nun zweifeln, ob die Idee deſſelben etwa zu denen zählt, die wir nach Belieben gebildet haben, oder wenigſtens eine von denen iſt, zu deren Begriff die Exiſtenz nicht gehört.

§ 17.

Bei näherer Betrachtung unſerer Ideen ſehen wir, daß ſie ſich von einander wenig unterſcheiden, ſofern ſie alle gewiſſe Denkweiſen ſind, daß ſie aber ſehr verſchieden ſind, ſofern die eine dieſes, die andere jenes Weſen vorſtellt, und daß, je mehr objective Vollkommenheit ſie in ſich enthalten, um ſo vollkommener ihre Urſache ſein müſſe. So kann z. B. wenn jemand die Idee einer ſehr künſtlichen Maſchine in ſich hat, mit Recht gefragt werden: woher er denn dieſe Idee habe? Ob er etwa irgendwo eine ſolche von einem Anderen verfertigte Maſchine geſehen? Ob er die mechaniſchen Wiſſenſchaften ſo genau erlernt, oder ſeine eigene Geiſteskraft ſo groß ſei, daß er im Stande geweſen, dieſe nie und nirgends

geſehene Maſchine ſelbſt zu erdenken? Denn das ganze Kunſtwerk, das in der Idee blos auf objective Weiſe oder wie im Bilde enthalten iſt, muß in deren Urſache, was nun dieſe Urſache auch ſei, wenigſtens in der erſten und hauptſächlichen, nicht blos auf objective oder vorgeſtellte Weiſe, ſondern in Wahrheit „formaliter“ oder „eminenter“ enthalten ſein.

§ 18.

Nun haben wir in uns die Idee Gottes oder des vollkommenſten Weſens, alſo dürfen wir mit Recht unterſuchen, woher wir jene Idee haben? In ihr finden wir eine ſolche unermeßliche Fülle, daß wir vollkommen gewiß ſind: dieſe Idee können wir nur von einem Weſen empfangen haben, das alle Vollkommenheiten wirklich in ſich begreift, d. h. nur von dem wahrhaft exiſtirenden Gott. Denn es iſt eine ganz bekannte natürliche Wahrheit, daß nicht blos aus Nichts Nichts wird, und das Vollkommene nie von dem Unvollkommenen als ſeiner bewirkenden Geſammturſache hervorgebracht werden könne, ſondern auch, daß in uns keine Idee und kein Bild von irgend Etwas ſein könne, ohne daß irgendwo, es ſei in oder außer uns, der Archetypus exiſtirt, der alle jene Vollkommenheiten in der That in ſich enthält. Jene höchſten Vollkommenheiten nun, deren Idee wir haben, finden wir auf keine Weiſe in uns. Alſo ſchließen wir mit Recht, daß ſie in einem andern von uns verſchiedenen Weſen, nämlich in Gott, ſind oder wenigſtens einmal geweſen ſind, woraus ganz einleuchtend folgt, daß ſie es noch ſind.

§ 19.

Das iſt für alle, die ſich gewöhnt haben, die Idee Gottes zu betrachten und auf die darin enthaltenen höchſten Vollkommenheiten zu merken, eine ſichere und offenbare Wahrheit. Wir können zwar jene Vollkommenheiten nicht begreifen, denn das unendliche Weſen läßt ſich von uns, die wir endlich ſind, nicht faſſen; dennoch

können wir sie klarer und deutlicher als alle körperliche Wesen einsehen, weil sie mehr als diese unser Denken erfüllen, einfacher sind und durch keine Schranken verdunkelt werden.

§ 20.

Weil aber nicht Alle sich dessen bewußt sind und weil sie, wie bei der Idee einer künstlichen Maschine, gewöhnlich nicht wissen, woher sie jene Idee haben, und wir inne geworden sind, daß die Idee Gottes, wie wir dieselbe stets gehabt, uns einmal von Gott zugekommen sei, so müssen wir jetzt fragen, woher wir selbst sind, die wir jene Idee der höchsten Vollkommenheiten Gottes in uns haben? Denn es ist aus natürlichen Gründen ganz klar, daß ein Wesen, welches etwas Vollkommeneres als sich selbst erkennt, nicht von sich selbst sein könne. Es würde sich sonst alle die Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee es in sich hat. Es kann mithin sein Dasein nur von einem Wesen haben, das alle jene Vollkommenheiten wirklich in sich hat, d. h. nur von Gott.

§ 21.

Nichts kann die einleuchtende Klarheit dieses Beweises verdunkeln, achten wir nur auf das Wesen der Zeit oder der Dauer der Dinge. Denn es verhält sich mit der Zeit so, daß ihre Theile nicht von einander abhängen und nicht zugleich existiren. Also daraus, daß wir sind, folgt nicht, daß wir auch in der nächst folgenden Zeit sein werden, es müßte denn jenes Wesen, das uns zuerst hervorgebracht hat, uns immer wieder von Neuem hervorbringen, d. h. uns erhalten. Denn wir sehen wohl, daß in uns keine Macht ist, durch die wir uns erhalten, und daß jenes Wesen, das mächtig genug ist, um uns, die wir von ihm verschieden sind, zu erhalten, um so mehr auch sich selbst erhält, oder vielmehr nicht nöthig hat, von einem Anderen erhalten zu werden, daß es also mit einem Worte Gott ist.

§ 22.

Dieſe Art, das Daſein Gottes zu beweiſen, nämlich durch die Idee Gottes, hat den großen Vorzug, daß wir zugleich, ſo weit es die Schwäche unſerer Natur zuläßt, erkennen, was für ein Weſen Gott iſt. Denn im Hinblick auf die uns eingeborene Idee Gottes ſehen wir, daß er ewig, allwiſſend, allmächtig ſei, Quell aller Güte und Wahrheit, Schöpfer aller Dinge, mit einem Worte, daß er Etwas in ſich enthalte, worin wir irgend eine unendliche oder durch keinerlei Unvollkommenheit beſchränkte Vollkommenheit deutlich erblicken können.

§ 23.

Denn es giebt Mancherlei, worin zwar einige Vollkommenheit ſich erkennen läßt, aber auch einige Unvollkommenheit und Beſchränkung. Natürlich können ſolche Beſchaffenheiten nicht auf Gott paſſen. So ſchließt z. B. die körperliche Natur mit der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit in ſich. Theilbar ſein iſt eine Unvollkommenheit. Alſo iſt gewiß, daß Gott kein Körper iſt. Empfinden iſt freilich eine gewiſſe Vollkommenheit in uns, aber in jeder Empfindung iſt ein Leiden, leiden aber heißt von irgend einem Weſen abhängig ſein, alſo müſſen wir dafürhalten, daß Gott auf keine Weiſe empfinde, ſondern nur denke und wolle, aber auch nicht denke und wolle, wie wir, durch eine Reihe unterſchiedener Thätigkeiten, ſondern ſo, daß er durch einen einzigen, ſtets ſich ſelbſt gleichen, abſolut einfachen Act Alles zugleich denkt, will, bewirkt. Ich ſage Alles, d. h. alle Weſen, denn er will nicht das Böſe, weil das Böſe kein Weſen iſt.

§ 24.

Weil nun Gott von Allem, was iſt oder ſein kann, allein die wahre Urſache ausmacht, ſo iſt klar, daß wir die beſte Methode zu philoſophiren befolgen werden, wenn wir aus der Erkenntniß

Gottes selbst die von ihm geschaffenen Wesen darzuthun und abzuleiten suchen, um auf diese Weise die vollkommenste Wissenschaft zu erreichen, nämlich die Erkenntniß der Wirkungen durch die Ursachen. Um diese Aufgabe sicher und ohne Gefahr des Irrthums anzugreifen, müssen wir vorsichtig und mit aller Sorgfalt sowohl der Unendlichkeit Gottes als unserer eigenen Endlichkeit eingedenk sein.

§ 25.

Wenn uns also Gott von seinem eigenen Wesen oder von anderen Dingen Etwas offenbart, das unsere natürlichen Geisteskräfte übersteigt, wie da sind die Mysterien der Menschwerdung und Dreieinigkeit, so werden wir uns nicht weigern, zu glauben, so wenig wir diese Dinge klar erkennen. Und überhaupt wird es uns nicht befremden, daß sowohl in seinem eigenen unermeßlichen Wesen als in den von ihm geschaffenen Dingen Vieles über unsere Fassungskraft hinausgeht.

§ 26.

Wir wollen uns daher nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden. Da wir endliche Wesen sind, so würde es ungereimt sein, wollten wir in Betreff des Unendlichen etwas Bestimmtes aussagen und somit dasselbe zu begrenzen und zu begreifen suchen. Darum werden wir uns auch nicht mit jenen Fragen beunruhigen: ob bei einer gegebenen unendlichen Linie deren mittlerer Theil auch unendlich sei, oder ob eine unendlich große Zahl gleich oder ungleich sei, und was dergleichen mehr ist? Mit solchen Dingen plagen sich nur Leute, die ihren Geist für unendlich halten. Wir dagegen werden alle jene Dinge, bei denen sich in der Betrachtung kein Ende auffinden läßt, nicht als *unendliche*, sondern als *endlose* ansehen. So können wir uns keine Ausdehnung so groß vorstellen, daß nicht noch eine größere sich denken ließe. Darum werden wir erklären, die Größe der denkbaren

Zahl der Sterne endlos ſei. Und ſo in den anderen Fällen.

§ 27.

Wir ſagen in dieſen Fällen lieber endlos als unendl
einmal, um den Namen „unendlich“ Gott allein vorzubehal
weil wir in ihm allein in jeder Beziehung nicht blos keine Gre
finden, ſondern auch poſitiv erkennen, daß keine da ſind; da
weil wir bei anderen Dingen nicht ebenſo poſitiv erkennen, daß
in irgend einer Beziehung keine Grenzen haben, ſondern nur
gativ bekennen, daß wir die Grenzen, welche ſie haben, nicht
Stande ſind zu finden.

§ 28.

So werden wir auch in Betreff der natürlichen Dinge
mals die Gründe von der Abſicht hernehmen, die Gott oder
Natur ſich bei der Entſtehung jener Dinge geſetzt hat. Denn
dürfen uns nicht anmaßen, uns für Theilnehmer an ſeinen Plä
zu halten. Sondern wir werden ihn ſelbſt als die bewirk
Urſache aller Dinge betrachten und nun zuſehen, was nach
natürlichen Einſicht, die er uns gegeben, aus ſeinen Eigenſchaf
von denen er uns einige Kenntniß hat mittheilen wollen, in
ziehung auf ſeine Wirkungen folgt, die unſern Sinnen erſchei
Dabei bleiben wir, wie geſagt, eingedenk, daß die natürliche

§ 29.

Die erste Eigenschaft Gottes, die hier in Betrachtung kommt, besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Darum ist es ungereimt, daß er uns täuschen oder im eigentlichen und positiven Sinn die Ursache der Irrthümer sein solle, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen sind. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten; täuschen wollen ist stets die unzweifelhafte Folge von Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nicht bei Gott gelten.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

§ 30.

Hieraus folgt, daß das Licht der Natur oder das von Gott verliehene Erkenntnißvermögen kein Object je erfassen kann, das nicht wahr ist, sofern es von dem Licht der Erkenntniß beleuchtet, d. h. sofern es klar und deutlich begriffen wird. Denn Gott würde mit Recht ein Lügengeist heißen, wenn er uns ein ein Vermögen gegeben hätte, das von Grund aus verkehrt ist und den Irrthum für Wahrheit nimmt. So ist jener gewaltige Zweifel gehoben, der daher kam, daß wir nicht wußten, ob wir nicht von Natur so beschaffen wären, daß wir uns auch in den scheinbar klarsten Dingen täuschten. Ja auch die anderen oben erwähnten Zweifelsgründe werden sich von hier aus leicht heben lassen. Denn die mathematischen Wahrheiten dürfen uns nicht weiter verdächtig sein, weil sie vollkommen durchsichtig sind. Und wenn wir darauf merken, was in den Sinnen, was im Wachen oder im Traum klar und deutlich ist, und es von dem Unklaren und Dunkeln unterscheiden, so werden wir leicht in jeder Sache erkennen, was darin als wahr gelten darf. Ich brauche hier nicht weitläufig zu sein, da ich diese Dinge schon in den metaphysischen Betrachtungen behandelt habe und ihre genauere Erörterung von dem Verständniß des Folgenden abhängt.

§ 31.

Obgleich uns Gott nicht täuscht, so kommt es doch häufig, daß wir irren. Um nun Ursprung und Ursache unserer Irrthümer zu erforschen und zu lernen, wie man sich davor hütet, muß man wohl beachten, daß die Irrthümer nicht sowohl vom Verstande als vom Willen abhängen und nichts Reales sind, zu dessen Hervorbringung die thatsächliche Mitwirkung Gottes erforderlich ist, sondern daß sie in Rücksicht auf Gott nur Negationen*), in Rücksicht auf uns Mängel sind.

§ 32.

Alle Denkweisen nämlich, die wir in uns finden, lassen sich auf zwei Arten zurückführen: die eine ist Vorstellung oder Denkthätigkeit, die andere Strebung oder Willensthätigkeit. Denn Empfinden, Einbilden, reines Denken sind verschiedene Weisen des Vorstellens; wie Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln verschiedene Weisen des Wollens.

§ 33.

Wenn wir nun Etwas vorstellen, ohne uns dazu irgend wie bejahend oder verneinend zu verhalten, so ist klar, daß wir uns nicht täuschen. Es ist ebenso klar, daß wir uns nicht täuschen, wenn wir nur das, was wir klar und deutlich vorstellen, als positiv oder negativ bejahen oder verneinen, sondern nur dann, wenn wir Etwas, wie es wohl geschieht, nicht richtig vorstellen und dennoch darüber urtheilen.

---

*) „D. h. Etwas, das nicht von Gott ist, das uns Gott nicht gegeben hat." S. französische Uebersetzung von Picot Oeuvres de Des cartes publ. p. Vict. Cousin T. III. p. 83.

§ 34.

Zum Urtheilen gehört zwar der Verstand, weil wir über Etwas, das wir auf keine Weise vorstellen, auch in keiner Weise urtheilen können, aber es gehört dazu auch der Wille, um das Vorgestellte zu bejahen. Es gehört aber nicht dazu, wenigstens nicht zum Urtheilen überhaupt, die vollständige und durchgängige Vorstellung eines Dinges, denn wir können Vielem beistimmen, das wir nur sehr dunkel und unklar erkennen.

§ 35.

Und zwar erstreckt sich die Verstandeserkenntniß nur auf ein kleines, ihr offenes Gebiet und ist in allen Fällen sehr begrenzt. Dagegen kann der Wille in gewissem Sinne unendlich genannt werden, denn es giebt, so viel wir sehen, kein Object irgend eines anderen, sogar des unermeßlichen göttlichen Willens, worauf nicht auch unser Wille sich erstrecken kann. So läßt sich der Wille leicht über das Gebiet der klaren Einsicht hinaus (ins Unklare) ausdehnen, und sobald dies geschieht, ist es nicht mehr zu verwundern, wenn wir irren.

§ 36.

Doch in keinem Falle darf man meinen, Gott sei der Urheber unserer Irrthümer, weil er uns einen nicht allwissenden Verstand gegeben habe. Denn es liegt in der Natur des creatürlichen Verstandes, daß er endlich, und in der Natur des endlichen Verstandes, daß er sich nicht auf Alles erstreckt.

§ 37.

Daß aber der Wille den weitesten Spielraum hat, ist seinem Wesen gemäß, und es ist die höchste Vollkommenheit des Menschen, daß er durch den Willen d. h. frei handelt und somit auf eigene Art Urheber seiner Handlungen ist und um ihretwillen Lob verdient. Denn Automaten lobt man nicht, weil sie alle Bewegungen,

kenntniß eine Wi
wendigkeit wäre.

Daß wir aber
in unſerem Handel
unſerem Weſen, den
oder unrichtig urthe
ſo durchdringenden
irrten, ſo haben wi
Wenn unter Menſche
dern, und es nicht
Uebels. Aber ſo dür
halb die Urſache unſe
können, daß wir nie
Menſchen im Verhältn
daß man ſie braucht,
Dagegen die Macht
kommen unbedingt und
das er uns geſchenkt,
Recht, darüber zu klage
was er nach unſerer An

so offenbar, daß wir diese Einsicht unter die ersten und allgemeinsten uns angeborenen Begriffe rechnen müssen. Auch hat sich diese Freiheit schon kurz vorher gezeigt, als wir in unserem geflissentlichen Zweifel an Allem bis zu der Annahme gingen, ein allmächtiger Urheber unserer Entstehung suche uns auf alle erdenkbare Weise zu täuschen: da erfuhren wir doch in uns jene Freiheit, kraft deren wir uns enthalten können, das nicht ganz Sichere und Ausgemachte zu glauben. Und Nichts in der Welt kann unmittelbar gewisser und deutlicher sein, als was in jenem Augenblick des Zweifels zweifellos schien.

§ 40.

Aber wir haben bei der Anerkennung des göttlichen Daseins zugleich begriffen, die Macht Gottes sei so unermeßlich, daß wir nicht meinen dürfen, wir vermöchten Etwas zu thun, das nicht vorher von Gott so geordnet war. Und so können wir uns leicht in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir diese göttliche Vorherbestimmung mit unserer Willensfreiheit zu vereinigen und beide zusammen zu begreifen suchen.

§ 41.

Doch werden wir uns von diesen Schwierigkeiten befreien, wenn wir bedenken, daß unser Geist endlich, Gottes Macht aber, kraft deren er alles Wirkliche und Mögliche nicht blos von Ewigkeit vorher gewußt, sondern auch gewollt und vorherbestimmt hat, unendlich sei; daß wir mithin diese Macht zwar soweit erfassen, daß wir klar und deutlich erkennen, sie sei in Gott, aber nicht soweit begreifen, um einzusehen, wie sie die freien Handlungen der Menschen unbestimmt läßt. Aber der Freiheit und Willkür in uns sind wir uns so sehr bewußt, daß wir Nichts einleuchender und vollkommener begreifen. Es würde ja ungereimt sein, wollten wir, weil wir Eines nicht begreifen, das uns nach unserer Natur offen-

bar unbegreiflich ſein muß, deßhalb an einem Anderen zweifeln, das wir innerlichſt begreifen und in uns ſelbſt erfahren.

§ 42.

Wenn aber, wie wir begriffen haben, unſere Irrthümer alle vom Willen abhängen, ſo kann es befremdlich ſcheinen, daß wir jemals irren, weil doch Niemand irren will. Aber ein Anderes iſt irren wollen, ein Anderes, ſolchen Vorſtellungen beiſtimmen wollen, in denen ſich Irrthum findet. Und wenn auch in Wahrheit Keiner ausdrücklich irren will, ſo iſt doch kaum Einer, der nicht oft ſolchen Vorſtellungen beiſtimmen will, in denen wider ſein Wiſſen Irrthum enthalten iſt. Ja ſogar die Begierde nach Wahrheit erzeugt ſehr häufig den Irrthum, weil die Leute ohne recht zu wiſſen, wie man die Wahrheit zu ſuchen habe, über Dinge urtheilen, die ſie nicht erkennen.

§ 43.

Gewiß werden wir aber niemals Irrthum für Wahrheit gelten laſſen, wenn wir nur ſolchen Dingen beiſtimmen, die wir klar und deutlich erkennen. Ich ſage gewiß, weil das Erkenntnißvermögen, das uns der wahrhaftige Gott gegeben hat, ſich nicht auf den Irrthum hinrichten kann, und ebenſowenig das Vermögen der Beiſtimmung, wenn es ſich blos auf das erſtreckt, was wir deutlich erkennen. Und ſelbſt wenn dies durch keinen Grund bewieſen würde, ſo iſt es doch allen Gemüthern von Natur ſo eingeprägt, daß wir unwillkürlich den Vorſtellungen beiſtimmen, die wir klar erkennen, und auf keine Weiſe an ihrer Wahrheit zweifeln.

§ 44.

Ebenſo iſt es gewiß, daß, wenn wir irgend einem Grunde, den wir nicht erkennen, beiſtimmen, wir entweder irren oder nur durch Zufall die Wahrheit treffen, und ſomit nicht wiſſen, daß

wir recht haben. Indeſſen geſchieht es in der That ſelten, daß wir den Objecten mit dem Bewußtſein der Nichterkenntniß beiſtimmen, denn die natürliche Vernunft heißt uns nur über erkannte Dinge urtheilen. Darin aber irren wir am häufigſten, daß wir in vielen Dingen meinen, wir hätten ſie längſt erkannt, ſie dem Gedächtniß überlaſſen und nun beiahen, als ob ſie vollkommen erkannt wären, während wir ſie in Wahrheit doch niemals erkannt haben.

§ 45.

Ja ſehr viele Menſchen begreifen in ihrem ganzen Leben Nichts ſo richtig, um ſicher darüber zu urtheilen. Denn zu einer Einſicht, auf die ein ſicheres und unbedenkliches Urtheil ſich gründen kann, gehört nicht blos, daß ſie klar, ſondern auch, daß ſie deutlich iſt. Klar nenne ich die Vorſtellung, welche dem aufmerkſamen Geiſt gegenwärtig und offen iſt, ſo wie wir ſagen, wir ſehen klar, wenn das Object dem anſchauenden Auge gegenwärtig und der Geſichtseindruck ſtark und beſtimmt genug iſt. Deutlich aber nenne ich die Vorſtellung, welche klar und zugleich von allem Anderen ſo geſchieden und abgeſchnitten iſt, daß ſie nur Klares in ſich enthält.

§ 46.

Wenn z. B. Jemand irgend einen heftigen Schmerz empfindet, ſo iſt dieſe Vorſtellung des Schmerzes in ihm zwar ganz klar, aber nicht immer deutlich, denn gewöhnlich verwirren die Menſchen jene Vorſtellung mit ihrem dunkeln Urtheile von dem Object, das ihrer Meinung nach an der ſchmerzhaften Stelle der Empfindung des Schmerzes, den ſie allein klar vorſtellen, ähnlich iſt. Und ſo kann eine Vorſtellung klar ſein, die nicht deutlich iſt, aber keine Vorſtellung deutlich, ohne zugleich klar zu ſein.

§ 47.

Nun ist in der Kindheit der Geist so sehr in den Körper versenkt, daß er zwar Mancherlei klar, doch nie etwas deutlich vorgestellt hat, und da er in jener Zeit dennoch über Vieles geurtheilt, so stammen von hier die vielen Vorurtheile, welche die meisten Menschen auch später nie ablegen. Um uns von diesen Vorurtheilen losmachen zu können, will ich hier insgesammt alle die einfachen Begriffe aufzählen, aus denen unsere Gedanken bestehen, und ich will unterscheiden, was in einem jeden dieser Begriffe klar und was dunkel oder so beschaffen ist, daß wir darin irren können.

§ 48.

Was auch nur unter unsere Vorstellung fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder Beschaffenheiten der Dinge oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben.

Von den Begriffen, die sich auf Dinge beziehen, sind die allgemeinsten Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl und andere der Art, die sich auf alle Gattungen der Dinge erstrecken. Doch erkenne ich nicht mehr als zwei oberste Gattungen der Dinge: die eine der intellectuellen Dinge oder Gedankenwesen d. h. Alles, was zum Geist oder zur denkenden Substanz gehört, die andere der materiellen Dinge oder Alles, was zur ausgedehnten Substanz d. h. zum Körper gehört.

Vorstellung, Wille und alle Arten sowohl des Vorstellens als des Wollens gehören zur denkenden Substanz; zur ausgedehnten dagegen Größe oder die Ausdehnung selbst in Länge, Breite und Tiefe, Figur, Bewegung, auch Lage und Theilbarkeit der Theile und Anderes dergleichen.

Aber wir erfahren in uns noch manches Andere, das ſich weder blos auf den Geiſt noch blos auf den Körper beziehen läßt, und das, wie unten an ſeinem Ort gezeigt werden wird, von der engen und innigen Vereinigung des Geiſtes mit dem Körper herrührt, nämlich die Triebe des Hungers, des Durſtes u. ſ. f. Und ebenſo die Gemüthsbewegungen oder Leidenſchaften, die nicht blos im Denken beſtehen, wie die Bewegung zum Zorn, zur Heiterkeit, Trauer, Liebe u. ſ. f. Und zuletzt alle Empfindungen z. B. Schmerz, Kitzel, Licht, Farbe, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme, Härte und die anderen fühlbaren Beſchaffenheiten.

§ 49.

Dieſes Alles betrachten wir gleichſam als Dinge oder als Beſchaffenheiten oder Modi der Dinge. Wenn wir aber anerkennen, daß unmöglich aus Nichts Etwas werden könne, ſo wird dieſer Satz: „aus Nichts wird Nichts“ nicht als ein exiſtirendes Ding, auch nicht als Modus eines Dinges angeſehen, ſondern als eine ewige Wahrheit, die unſerem Geiſte inwohnt und Gemeinbegriff oder Axiom heißt. Von dieſer Art ſind die Sätze: „unmöglich kann daſſelbe zugleich ſein und nicht ſein“, „was geſchehen iſt, kann nicht ungeſchehen gemacht werden“, „der Denkende muß, während er denkt, exiſtiren“, und unzählige andere, die zwar nicht leicht alle aufzuzählen ſind, doch nothwendig gewußt werden, ſobald der Anlaß kommt, ihrer zu gedenken, und wir durch keine Vorurtheile verblendet werden.

§ 50.

Was nun dieſe Gemeinbegriffe anlangt, ſo iſt kein Zweifel, daß ſie klar und deutlich zu erkennen ſind, denn ſonſt würden ſie nicht Gemeinbegriffe heißen. Wie denn auch einige darunter nicht gleichmäßig bei Allen jenen Namen verdienen, weil ſie nicht gleichmäßig von Allen erkannt werden. Nicht deßhalb, glaube ich, weil

das Erkenntnißvermögen bei dem Einen weiter reicht als bei dem Andern, ſondern weil jene Grundbegriffe den vorgefaßten Meinungen gewiſſer Leute widerſtreiten, die ſie deßhalb nicht leicht faſſen können, auch wenn manche Andere, die jene Vorurtheile nicht haben, dieſe Wahrheiten auf das Klarſte einſehen.

§ 51.

Was aber jene Objecte betrifft, die wir als Dinge oder deren Modi anſehen, ſo iſt es der Mühe werth, ſie einzeln jedes für ſich zu betrachten.

Unter Subſtanz können wir nur ein Weſen verſtehen, welches ſo exiſtirt, daß es zu ſeiner Exiſtenz keines anderen Weſens bedarf. Und zwar kann unter der Subſtanz, die in keiner Weiſe eines anderen Weſens bedarf, nur eine einzige verſtanden werden, nämlich Gott. Alle andere dagegen können begreiflicherweiſe nur unter der Mitwirkung Gottes exiſtiren. Und ſo paßt der Name Subſtanz nicht „univoce“, wie ſich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene andere Weſen, d. h. es giebt keine Bedeutung des Wortes Subſtanz, die von Gott und den Creaturen gemeinſchaftlich gelten könnte*).

---

*) Der obige Paragraph iſt für die Fortbildung der Lehre Descartes' bedeutſam. Aus dem Begriff der Subſtanz wird die Einheit derſelben abgeleitet. Mit dieſer Einſicht geht Descartes geraden Weges auf Spinoza zu. Aus der Einheit der Subſtanz folgt, daß die vielen Dingen nicht eigentlich ſubſtantiell, alſo nicht ſelbſtſtändig, ſondern in ihrem Daſein von der Mitwirkung Gottes abhängig ſind. Dieſe Erklärung eröffnet ſchon den Occaſionalismus. Es wird alſo gefolgert werden müſſen, daß das menſchliche Leben nur möglich ſei unter der Mitwirkung Gottes (Geulinx), und eben daſſelbe muß vom menſchlichen Erkennen gelten (Malebranche).

Der Ueberſ.

§ 52.

Dagegen lassen sich die körperliche Substanz und der geschaffene Geist oder die denkende Substanz unter diesen gemeinschaftlichen Begriff fassen, daß sie Wesen sind, die zu ihrer Existenz blos Gottes Mitwirkung bedürfen.

Indessen läßt sich aus der bloßen Existenz die Substanz zunächst nicht wahrnehmen, denn die bloße Existenz an sich macht sich uns nicht wahrnehmbar, sondern wir anerkennen die Substanz leicht aus einem ihrer Attribute jenem Satze gemäß: daß Attribute oder Eigenschaften oder Beschaffenheiten unmöglich gleich Nichts sind. Daraus nämlich, daß wir erkennen, es sei irgend ein Attribut vorhanden, schließen wir leicht, daß auch ein existirendes Wesen oder eine Substanz, der jenes Attribut zukomme, dasein müsse.

§ 53.

Und zwar wird aus jedem beliebigen Attribute die Substanz erkannt. Doch giebt es bei jeder Substanz eine hauptsächliche Eigenschaft, die deren Natur und Wesen ausmacht, und auf die sich alle übrigen zurückführen lassen. So macht die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe das Wesen der körperlichen Substanz aus, und das Denken das der denkenden. Denn Alles, was sonst noch dem Körper zugeschrieben werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Art und Weise der Ausdehnung, und ebenso sind alle Vorgänge in unserm Geist nur verschiedene Weisen des Denkens. So läßt sich z. B. Figur nur in einem ausgedehnten Wesen, Bewegung nur im Raum, Einbildung, Empfindung, Wille nur in einem denkenden Wesen begreifen. Dagegen läßt sich die Ausdehnung ohne Figur und Bewegung, das Denken ohne Einbildung oder Empfindung begreifen, und so in anderen Fällen, wie es Jedem bei einiger Ueberlegung einleuchtet.

§ 54.

So können wir leicht zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben: die einer geschaffenen Substanz, welche denkt, und die einer körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterscheiden. Wie wir denn auch eine klare und deutliche Idee haben können von einer ungeschaffenen und unabhängigen Substanz, welche denkt, d. i. von Gott, wenn wir nur nicht dabei voraussetzen, daß diese Idee Alles, das in Gott ist, vollkommen ausdrücken solle, und wir auch selbst in dieser Idee nichts willkürlich annehmen, sondern nur darauf achten, was sie in Wahrheit in sich enthält, und was, wie wir klar erkennen, zur Natur des vollkommensten Wesens gehört.

§ 55.

Dauer, Ordnung, Zahl werden von uns ganz deutlich erkannt werden, wenn wir ihnen keinen Substanzbegriff andichten, sondern dafür halten: die Dauer irgend eines Dinges sei blos ein Modus, unter welchem wir das Ding begreifen, sofern es zu sein beharrt, und ebenso seien Ordnung und Zahl nichts von den geordneten und gezählten Dingen Verschiedenes, sondern blos Modi, unter denen wir jene Dinge betrachten.

§ 56.

Und zwar begreifen wir hier unter Modi ganz dasselbe als sonst unter Attributen oder Beschaffenheiten.

Erwägen wir, daß sie die Substanz afficiren und verändern, so nennen wir sie Modi; erwägen wir, daß die veränderliche Substanz als eine so oder anders beschaffene bezeichnet werden kann, so nennen wir jene Modi Beschaffenheiten (Qualitäten); sehen wir endlich im Allgemeinen, daß nur solche Beschaffenheiten der Substanz inwohnen, so nennen wir sie Attribute.

Darum ſagen wir, daß es in Gott nicht eigentlich Modi oder Beſchaffenheiten, ſondern nur Attribute giebt, denn es läßt ſich in Gott keine Veränderung denken. Und ebenſo muß in den geſchaffenen Dingen das, was darin ſich immer gleich bleibt, wie in einem exiſtirenden und dauernden Dinge die Exiſtenz und Dauer, nicht Beſchaffenheit oder Modus, ſondern Attribut heißen*).

§ 57.

Die Einen ſind in den Dingen ſelbſt, deren Attribute oder Modi ſie heißen, die Anderen nur in unſerem Denken. So iſt die Zeit, wenn wir ſie von der Dauer im Allgemeinen genommen unterſcheiden und ſagen, ſie ſei die Zahl der Bewegung, blos ein Modus des Denkens. Denn die Dauer der Dinge iſt offenbar in der Bewegung dieſelbe als in der Ruhe, wie daraus erhellt, daß, wenn ſich zwei Körper eine Stunde lang bewegen, der eine langſam, der andere ſchnell, wir bei dem einen ebenſo viel Zeit als bei dem anderen, obgleich bei dem letzteren weit mehr Bewegung zählen. Um aber die Dauer der Dinge zu meſſen, ſo vergleichen wir ſie mit der Dauer jener größten und gleichförmigſten Bewegungen, wodurch Jahr und Tag entſtehen, und dieſe ſo gemeſſene Dauer nennen wir Zeit. Alſo iſt die Zeit außer der Dauer im Allgemeinen genommen nichts weiter als eine Denkweiſe.

---

*) Alſo unterſcheiden ſich die Begriffe Attribut, Accidens, Modus, Qualität in folgender Weiſe. Die Subſtanz oder das Ding iſt beſtimmt durch ſeine Beſchaffenheiten. Dieſe Beſchaffenheiten ſind entweder nothwendige oder zufällige. Die nothwendigen ſind unveränderlich bleibend, die zufälligen dagegen veränderlich wechſelnd. Jene heißen Attribute, dieſe Qualitäten. Die Qualitäten als zufällige heißen Accidenzen, als wechſelnde heißen ſie Modi. Der Ueberſ.

§ 58.

Ebenſo iſt die Zahl, abgeſehen von den einzelnen erſchaffenen Dingen, im Abſtracten und Allgemeinen betrachtet, nur eine Denkweiſe, wie überhaupt alle ſogenannte Univerſalien.

§ 59.

Dieſe Univerſalien kommen nur daher, daß wir ein und dieſelbe Idee brauchen, um alle unter einander ähnliche Einzeldinge vorzuſtellen. Wie wir auch ein und daſſelbe Wort allen durch jene Idee vorgeſtellten Dingen beilegen, und dieſes Wort iſt das Allgemeine.

Wenn wir z. B. zwei Steine ſehen und nicht auf deren eigenthümliche Natur, ſondern nur darauf achten, daß es zwei ſind, ſo bilden wir die Idee der ſogenannten Zweizahl, und wenn wir nachher zwei Vögel oder zwei Bäume ſehen und ebenfalls nicht ihre eigenthümlichen Beſchaffenheiten, ſondern nur, daß ſie zwei ſind, beachten, ſo wiederholen wir dieſelbe Idee als vorher. Dieſe Idee iſt mithin allgemein, wie wir denn auch dieſe Zahl mit demſelben allgemeinen Worte als „Zwei" bezeichnen. Ebenſo, wenn wir eine von drei Linien eingeſchloſſene Figur betrachten, ſo bilden wir uns deren Idee und nennen ſie die Idee eines Dreiecks und dann brauchen wir ſie, um uns alle mögliche, von drei Linien begrenzte Figuren vorzuſtellen. Bemerken wir nun weiter, daß von den Dreiecken die einen einen rechten Winkel haben, die anderen nicht haben, ſo bilden wir die allgemeine Idee eines rechtwinkligen Dreiecks, die in Rückſicht auf jene erſte allgemeine Idee Art (Spezies) genannt wird. Und dieſe rechtwinklige Beſchaffenheit des Dreiecks iſt die Gattungsdifferenz, wodurch alle rechtwinklige Dreiecke von allen anderen unterſchieden werden. Und daß in dieſen Dreiecken das Quadrat der Hypotenuſe gleich iſt den ſummirten Quadraten der Katheten, das iſt eine Eigenthüm-

lichkeit, die allen rechtwinkligen Dreiecken und blos ihnen zukömmt. Endlich wenn wir den Fall haben, daß einige dieser so beschaffenen Dreiecke sich bewegen, andere ruhen, so wird dies eine allgemeine zufällige Beschaffenheit sein (accidens universale).

Und so werden gewöhnlich diese fünf Universalien aufgezählt: Gattung, Art, Artunterschied, Eigenthümlichkeit und zufällige Beschaffenheit (genus, species, differentia, proprium, accidens).

§ 60.

Die Zahl aber in den Dingen selbst entsteht durch deren Unterscheidung. Diese Unterscheidung ist dreifach: real, modal, rational. Real ist sie im eigentlichen Sinn nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen. Daß diese thatsächlich von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, daß die eine ohne die andere sich klar und deutlich erkennen läßt. Indem wir Gottes Dasein anerkennen, sind wir gewiß, daß er in's Werk setzen könne Alles, was wir deutlich einsehen. So sind wir z. B. bloß deßhalb, weil wir die Idee einer ausgedehnten oder körperlichen Substanz haben, so wenig wir schon wissen, ob eine solche Substanz in Wahrheit existirt, dennoch gewiß, daß sie existiren kann, und wenn sie existirt, daß jeder Theil derselben, den wir in Gedanken abgrenzen, von allen übrigen Theilen der Substanz zugleich unterschieden sei. Und daraus allein, daß ein Jeder sich als denkendes Wesen begreift, und daß er in Gedanken jedes andere Wesen, denkendes wie ausgedehntes, von sich ausschließen kann, folgt ebenfalls sicher, daß jeder Einzelne, so betrachtet, von jeder andern denkenden und von jeder körperlichen Substanz wirklich verschieden ist.

Und selbst bei der Annahme, Gott habe mit dem denkenden Wesen ein körperliches so eng als möglich verbunden und aus beiden gleichsam eines zusammengefügt, bleiben die beiden Sub-

ſtanzen dennoch realiter verſchieden. Denn wie eng ſie Gott auch vereinigt hat, ſo konnte er doch nicht ſelbſt die Macht von ſich abthun, die er vorher hatte, um jene Subſtanzen zu trennen oder die eine ohne die andere zu erhalten. Und was Gott von einander trennen oder abgeſondert erhalten kann, das iſt in Wirklichkeit unterſchieden *).

§ 61.

Die modale Unterſcheidung iſt eine zweifache: die eine zwiſchen dem eigentlich ſogenannten Modus und der Subſtanz, deren Modus er iſt, die andre zwiſchen zwei Modi eben derſelben Subſtanz. Der erſte Unterſchied erhellt daraus, daß wir zwar die Subſtanz ohne den von ihr verſchiedenen Modus klar begreifen können, aber nicht umgekehrt dieſen Modus ohne die Subſtanz. Wie Figur und Bewegung ſich modaliter von der körperlichen Subſtanz unterſcheiden, ſo auch Bejahung und Erinnerung vom Geiſt. Der zweite Unterſchied erhellt daraus, daß wir wohl einen Modus ohne den andern und umgekehrt zu erkennen vermögen, aber keinen ohne die Subſtanz ſelbſt, der ſie inwohnen. Z. B. wenn ein Stein ſich bewegt und viereckig iſt, ſo kann ich wohl ſeine viereckige Figur ohne Bewegung und umgekehrt ſeine Bewegung ohne die viereckige Figur begreifen, aber weder die Bewegung noch dieſe Figur ohne die Subſtanz des Steines.

Der Unterſchied aber zwiſchen dem Modus einer Subſtanz und einer anderen Subſtanz oder dem Modus einer anderen Subſtanz, wie z. B. die Bewegung eines Körpers ſich von einem andern Körper oder vom Geiſt unterſcheidet, und wie die Bewegung vom Zweifel: dieſer Unterſchied muß eher real als modal heißen,

*) Hier iſt mit den bündigſten Worten die Grundlehre des Occaſionalismus ausgeſprochen. Der Ueberſ.

weil jene Modi sich nicht klar erkennen lassen ohne die real verschiedenen Substanzen, deren Modi sie sind.

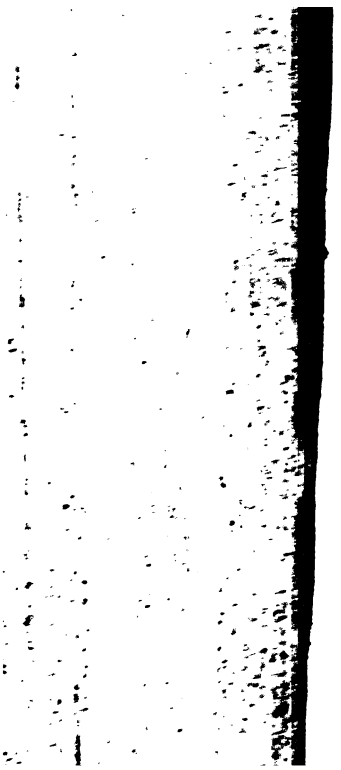
§ 62.

Die rationale Unterscheidung endlich besteht zwischen der Substanz und einem ihrer Attribute, ohne welches sie selbst nicht begriffen werden kann, oder zwischen zwei solchen Attributen einer und derselben Substanz. Und daraus zeigt sich, daß wir die klare und deutliche Idee einer Substanz nicht bilden können, wenn wir das Attribut von ihr ausschließen, und ebenso wenig die Idee eines ihrer Attribute klar zu erkennen vermögen, wenn wir es von einem andern Attribute absondern.

Wenn z. B. eine Substanz aufhörte zu dauern, so hörte sie auch auf zu sein. Also war sie nur durch unser Denken von ihrer Dauer unterschieden. Und alle Denkweisen, die wir als Attribute der Dinge ansehen, sind nur durch unser Denken sowohl von den Dingen, denen sie zukommen, als auch in einem und demselben Dinge von einander verschieden *).

Ich erinnere mich, diese Art der Unterscheidung mit der modalen einmal vermengt zu haben, nämlich am Ende meiner Erwiederung auf die ersten Einwürfe gegen die Betrachtungen über die Grundlegung der Philosophie; indessen hatte ich an jener Stelle keinen Anlaß, genauer hierüber zu handeln, und für meine damaligen Zwecke reichte es hin, jene beiden Arten von der realen zu unterscheiden.

*) Die französische Uebersetzung bringt diese Stelle so: „Und überhaupt alle Attribute, vermöge deren wir von einer und derselben Sache verschiedene Vorstellungen haben, wie z. B. die Ausdehnung des Körpers und deren Theilbarkeit, unterscheiden sich vom Körper, den wir zum Object nehmen, und von einander nur dadurch, daß wir bisweilen unklar an die eine Eigenschaft ohne die andere denken.“ Der Uebers.



kennen ſogar die ausgedehnte
leichter als die bloße Subſta
oder ausgedehnten Beſchaffenhe
keit, den Begriff der Subſtan
und der Ausdehnung zu abſtra
Subſtanz ſelbſt nur durch unſ
Begriff wird dadurch nicht deu
ſammenfaſſen, ſondern nur dad
mengefaßte von allem Anderen

§

Denken und Ausdehnung
Subſtanz gelten laſſen, ſofern n
rere verſchiedene Gedanken hal
Körper bei gleicher Maſſe ſich
läßt, jetzt mehr nach der Läng
Tiefe und bald nachher in der e
der Breite und weniger nach der
der Subſtanz modaliter unterſchi
lich als jene ſelbſt erkannt, nur
beſonders für ſich exiſtirende Din

gegen ohne die Subſtanzen, denen ſie inwohnen, betrachten, ſo würden wir ſie als für ſich exiſtirende Weſen anſehen und auf dieſe Weiſe die Begriffe Modus und Subſtanz verwirren.

§ 65.

Auf dieſelbe Weiſe werden wir die verſchiedenen Modi des Denkens, wie Einſicht, Einbildung, Erinnerung, Begehrung u. ſ. f. und ebenſo die verſchiedenen Modi der Ausdehnung oder die zur Ausdehnung gehören, wie alle Figuren, Lage und Bewegung der Theile am beſten erkennen, wenn wir ſie nur als Modi der Dinge, denen ſie inwohnen, betrachten, und was die Bewegung betrifft, wenn wir ſie blos als Ortsveränderung nehmen und keine Unterſuchung über die Kraft, die ſie hervorbringt, anſtellen. Doch werde ich an ſeinem Orte ſuchen, dieſen Begriff der Kraft zu entwickeln.

§ 66.

Es ſind noch übrig die Empfindungen, Gemüthsbewegungen und Triebe, die zwar ebenfalls ſich klar erkennen laſſen, wenn man ſich nur ſorgfältig hütet, mehr davon auszuſagen, als genau genommen in unſerer Vorſtellung liegt und deſſen wir uns innerlich bewußt ſind. Aber es iſt ſehr ſchwierig, dies zu beobachten, wenigſtens in Betreff der Empfindungen. Denn wir Alle haben von Kindheit an gemeint, Alles, was wir empfunden, ſeien gewiſſe außer unſerm Geiſt exiſtirende und unſren Empfindungen, d. h. den Vorſtellungen, die wir davon haben, ganz ähnliche Dinge. Sahen wir z. B. Farbe, ſo meinten wir, ein außer uns befindliches und jener in uns empfundenen Idee der Farbe ähnliches Ding zu ſehen. Und aus Gewohnheit, ſo zu urtheilen, meinten wir, die Sache ſo klar und deutlich zu ſehen, daß wir ſie für gewiß und unzweifelhaft hielten.

den zu betrachten. Wenn wir z
Fuße fühlen, ſo ſcheint es, dieſe
rem Geiſt im Fuß Exiſtirendes.
der Sonne ſehen, ſo ſcheint es,
der Sonne. Der Schein hat in
heit. Aber Beides ſind kindiſche
lich zeigen wird.

§ 6

Um aber hier das Klare
müſſen wir ſehr ſorgfältig beachte
Anderes der Art klar und deutlid
als Empfindungen oder G
aber meint, ſie ſeien gewiſſe außer
ſo läßt ſich in keiner Weiſe erke
Sondern, wenn Einer ſagt, er ſe
fühle in einem Gliede Schmerz,
wenn er ſagte, er ſehe oder fühle
gar nicht wiſſe, was es ſei, d. h.
fühle. Verhält er ſich weniger k
glauben, daß er das Ding einig

existirt, eigentlich vorstelle, so wird er gleich merken, daß er es nicht weiß.

§ 69.

Zumal wenn er bedenkt, wie ganz anders er bei dem angeschauten Körper Größe oder Figur oder Bewegung (wenigstens die örtliche, denn die Philosophen haben auch andere von der örtlichen verschiedene Bewegungen erfunden und die Natur der Bewegung dadurch weniger begreiflich gemacht) oder Lage oder Dauer oder Zahl und ähnliche Beschaffenheiten des Körpers, die sich deutlich vorstellen lassen, erkennt, als Farbe oder Schmerz oder Geruch oder Geschmack, oder was sonst noch zu den Empfindungen gehört. Zwar sind wir beim Anblick eines Körpers seiner Existenz ebenso gewiß, weil er gestaltet als weil er gefärbt erscheint, aber wir erkennen weit einleuchtender, was es heißt, gestaltet sein, als gefärbt sein.

§ 70.

Mithin erhellt: wenn wir sagen, wir nehmen in den Objecten Farben wahr, so ist es in der Sache ganz dasselbe, als wenn wir sagten, wir nehmen in den Objecten Etwas wahr, von dem wir gar nicht wissen, was es ist, von dem aber in uns selbst eine gewisse sehr offenbare und deutliche Empfindung herrührt, die wir Farbenempfindung nennen. Aber in der Urtheilsweise ist ein sehr großer Unterschied. Denn so lange wir nur urtheilen, es sei in den Objecten (d. h. in den Dingen, was es nun auch immer für Dinge sind, von denen uns die Empfindungen zukommen) Etwas, das wir nicht kennen, so irren wir so wenig, daß wir uns vielmehr in diesem Punkte vor dem Irrthum bewahren; denn in dem Bewußtsein, etwas nicht zu wissen, sind wir weniger leicht geneigt, in's Blaue darüber zu urtheilen. Setzen wir aber den Fall: wir meinen in den Objecten Farben wahrzunehmen, ohne

kann, von uns empfu
gerathen wir in den
den Objecten Farbe n
ganz Aehnliches, und
klar, was wir gar nich

Hier dürfen wir de
unserer Irrthümer entde
unser Geist so eng an
danken Raum hatte, dur
empfand. Und diese Ge
ihm Befindliches, sondern
Körper etwas Unangene
Falle Lust, und wenn der
unangenehm afficirt wurd
len, wo, und nach den ver
fand, auch verschiedene
Empfindungen des Gesch
Wärme und Kälte, des
außer dem Denken Befind

Und wenn dann die Maſchine des Körpers, die von der Natur ſo eingerichtet iſt, daß ſie ſich aus eigenem Vermögen auf verſchiedene Weiſe bewegen kann, ſich von ungefähr hierhin oder dahin wendetete und durch Zufall etwas Angenehmes erreichte oder etwas Unangenehmes vermied, ſo begann der an dem Körper haftende Geiſt zu merken, es ſei außer ihm, was er auf jene Weiſe erreichte oder vermied, und nun ſchrieb er dieſen Objecten nicht bloß Größe, Figur, Bewegung u. ſ. f. zu, die er als Dinge oder Modi der Dinge anſah, ſondern auch Geſchmack, Geruch u. ſ. f., ſeine eigenen Empfindungen, die er als Wirkungen jener Objecte betrachtete. Und da er Alles nur auf den Nutzen des Körpers bezog, in den er verſenkt war, ſo meinte er, je mehr oder weniger er von einem Object afficirt würde, um ſo mehr oder weniger Realität ſei in dem afficirenden Objecte enthalten. Daher war nach ſeiner Meinung weit mehr Subſtanz oder Körperlichkeit in Steinen oder Metallen, als in Waſſer oder Luft, weil er in jenen mehr Härte und Gewichtigkeit ſpürte. Ja die Luft hielt er für gar Nichts, ſo lange er in ihr keinen Wind oder Kälte oder Wärme wahrnahm. Und weil ihm von den Sternen nicht mehr Licht, als von den kleinen Flammen der Laternen zuſtrahlte, ſo ſtellte er ſich deßhalb vor, die Sterne ſeien nicht größer als jene Flammen. Und weil er weder die kreisförmige Drehung noch die kugelförmige Geſtalt der Erde bemerkte, ſo mochte er deshalb lieber die Erde für unbeweglich und ihre Oberfläche für eben halten. Und in tauſend andere Vorurtheile der Art war unſer Geiſt von der frühſten Kindheit an verſunken. Nachher im Knabenalter dachte er nicht daran, daß er jene Vorurtheile ohne zureichende Prüfung aufgenommen habe, ſondern als durch die Sinne erkannt oder von der Natur ihm angeboren ließ er ſie gelten für vollkommen wahr und einleuchtend.

§ 72.

Im reiferen Alter, wenn der Geist nicht mehr dem Körper ganz und gar unterworfen ist und nicht Alles auf ihn bezieht, sondern die wahre Beschaffenheit der Dinge, wie sie an sich sind, untersucht, entdeckt er wohl, daß sehr viele jener früheren Urtheile falsch sind. Doch deßhalb entläßt er diese Urtheile nicht aus dem Gedächtniß, und so lange sie hier haften, sind sie Ursache zu mannigfaltigen Irrthümern. So haben wir uns z. B. als Kinder eingebildet, die Sterne seien sehr klein, und wenn jetzt auch die astronomischen Gründe uns einleuchtend die ungeheure Größe der Sterne beweisen, so gilt doch jene vorgefaßte Meinung immer noch so viel, daß es uns sehr schwer fällt, die Sterne anders als ehedem vorzustellen.

§ 73.

Dazu kommt, daß unser Geist auf einige Dinge nicht ohne Schwierigkeit und Ermüdung achten kann, und am schwierigsten von allen Objecten ist eben die Betrachtung solcher, die weder den Sinnen noch selbst der Einbildung gegenwärtig sind; sei es nun, weil seine Natur wegen ihrer Verbindung mit dem Körper eine solche Beschaffenheit hat, sei es, weil er in der Kindheit, wo er sich bloß mit Objecten der Sinne und der Einbildung beschäftigte, sich eine größere Uebung und Leichtigkeit angeeignet hat, über die sinnlichen Dinge zu denken als über die andern. Daher begreifen so Viele die Substanz nur als Object der Einbildung, als körperliches und sogar sinnliches Ding. Denn sie wissen nicht, daß sich nur solche Objecte einbilden lassen, die in der Ausdehnung, Bewegung, Gestalt bestehen, während doch viele andere Objecte denkbar sind. So meinen sie, es gebe keine andere Substanzen als Körper und keine andere Körper als sinnliche. Und weil

wir, wie ſpäter ſich deutlich zeigen wird, kein Weſen, wie es an ſich iſt, bloß durch die Sinne erkennen, ſo kommt es, daß die meiſten in ihrem ganzen Leben nur unklare Einſichten haben.

§ 74.

Endlich bringt es die Nothwendigkeit der Rede mit ſich, daß wir alle unſere Begriffe an Worte, wodurch wir ſie ausdrücken, heften und ſie mit den Worten zugleich dem Gedächtniß anvertrauen. Da wir uns nun nachher leichter an die Worte als an die Sachen erinnern, ſo haben wir faſt nie den Begriff einer Sache ſo deutlich, daß wir ihn von allem Wortbegriff abſondern können. Und die Gedanken faſt aller Menſchen haben mehr mit den Worten, als mit den Dingen zu thun, ſo daß ſie ſehr häufig unverſtandenen Worten ihren Beifall geben, weil ſie meinen, ſie hätten ſie einſt verſtanden oder von Andern, die ſie richtig begriffen, empfangen.

Alle dieſe Erklärungen, ſo wenig ich ſie an dieſer Stelle genau darlegen kann, denn ich habe die Natur des menſchlichen Körpers noch nicht auseinandergeſetzt und noch nicht bewieſen, daß überhaupt ein Körper exiſtirt, ſcheinen doch begreiflich genug, um mit ihrer Hülfe die klaren und deutlichen Begriffe von den dunkeln und unklaren zu unterſcheiden.

§. 75.

Alſo um ernſthaft zu philoſophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforſchen, müſſen vor allem die Vorurtheile abgelegt werden, oder man muß ſich ſorgfältig hüten, den überlieferten Meinungen Glauben zu ſchenken, es ſei denn, daß wir ſie nach einer neuen Prüfung als wahr befunden.

auch ein Gott iſt, von
Betrachtung ſeiner Eigen
erforſcht werden könne, d
daß außer den Begriffen
Kenntniß vieler ewiger
daß aus Nichts Nichts w
einer körperlichen ode
Natur, eben ſo die gew
ciren, wie des Schmerze
obgleich wir noch nicht
afficiren.

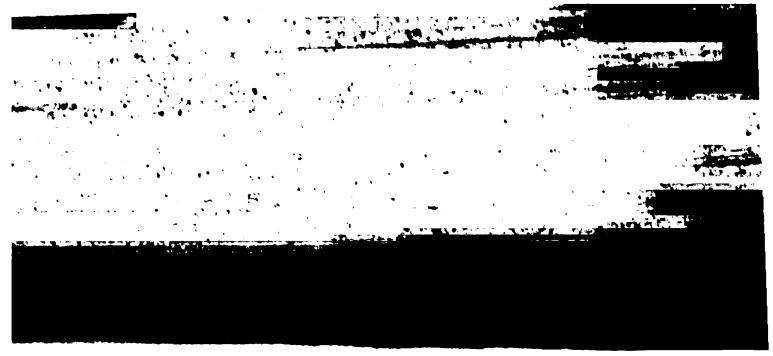
Und wenn wir dieſes
vergleichen, ſo werden wir
Dingen klare und deutlich

In dieſen wenigen
ſächlichſten Principien der

Dazu müſſen wir u
prägen: daß die göttlich

Aber in den Dingen, worüber die Religion Nichts lehrt, darf der Philosoph Nichts für wahr gelten lassen, das er nicht als wahr eingesehen hat, und wenn er den Sinnen mehr Glauben schenkt, so heißt dies so viel, als den unbedachten Urtheilen des kindischen Alters mehr trauen, als der reifen Vernunft.

Druck von 9



U. C. BERKELEY LIBRARIES
C046096413

21139
B
793
F5
V.1

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY